

La bassa de la Medusa

Número 9

1989



LA Balsa de la Medusa

REVISTA TRIMESTRAL

1989

Portada: Robert Howlett, *La balsa de la Medusa*, constructor de la nave a vapor "Great Eastern", de vapor para el ferrocarril de la balsa, 1857.

Edita: Visor D.S. A. Redacción, administración y suscripciones. Tomás Brúton, 25. 28042 Madrid. Teléfono 468 10 98.

Correspondencia: F. Pérez Caraballo, Llaneros, 41. 28011 Madrid. Durrumbor y Rosabarro.

Precio del ejemplar: 600 pesetas. Suscripción anual (cuatro números): España, 2.200 pesetas. Europa, 3.000 pesetas. América, 3.200 pesetas.

La balsa de la Medusa no es responsable de las opiniones expresadas en los artículos firmados. La revista no mantendrá correspondencia sobre los artículos. F. Pérez Caraballo, Llaneros, 41. 28011 Madrid. Durrumbor y Rosabarro.

- J. M. Marín 107 El decir y lo dicho en E. Lévinas.
E. Lévinas, *Éthique et infini*
- Angel Resero 113 Ética, egoísmo y amor propio.
F. Savater, *Ética como amor propio*

DOCUMENTOS

Radios Libres 118

Depósito legal: M. 2.125-1989.
Impreso en España por Gráficas Rogar.
Llaneros (Madrid).

Consejo de Redacción, Gonzalo Abril, Valeriano Bozal (director), José M. Marinas, Cristina Peña-Marín, Francisca Pérez Carreño (secretaria de redacción), Carlos Piera y Carlos Thiebaut.

Diseño, **La balsa de la Medusa.**

Portada, Robert Howlett, *Isambard Kingdom Brunel, constructor de la nave a vapor "Great Eastern", de pie junto a las cadenas de la botadura, 1857.*

Edita, Visor Dis., S. A. Redacción, administración y suscripciones, Tomás Bretón, 55. 28045 Madrid. Teléfono 468 10 98.

Correspondencia, Librería Antonio Machado, Fernando VI, n.º 17
28004 Madrid

Precio del ejemplar, 600 pesetas. *Suscripción anual* (cuatro números), España, 2.200 pesetas. Europa, 3.000 pesetas. América, 3.500 pesetas.

La balsa de la Medusa no se responsabiliza necesariamente de la opinión que expresan los artículos firmados. La revista no mantendrá correspondencia sobre los artículos que no hayan sido solicitados.

Prohibida la reproducción total o parcial de la revista por cualquier medio mecánico, electrónico o reprográfico sin autorización expresa.

Depósito legal: M. 5.125-1989.
Impreso en España por Gráficas Rogar,
Fuenlabrada (Madrid).

Número 9 1989

J. Antonio Méndez	5	<i>Nadie crece con su ciudad ni con su calle</i>
Carlos Thiebaut	7	<i>Modernidades sin fundamento</i>
Gonzalo Abril	33	<i>Tres apólogos sobre la reflexividad massmediática</i>
Jacques Derrida	45	<i>Algunas preguntas y respuestas</i>
Virginia Careaga	61	<i>El gran acreedor</i>
J. Gárate	71	<i>España sin Alcibiades</i>

NOTAS

M. ^a Teresa López de la Vieja	82	<i>Las cuentas del cinismo</i>
Ditirambo y Rocabruno	90	<i>La única patria del nómada es el saber</i>

RESEÑAS

José M. ^a Ripalda	99	<i>Marx de nuevo. Los apuntes etnológicos de K. Marx</i>
F. Pérez Carreño	102	<i>Unicornios, centauros y Don Quijote</i> N. Goodman y C. Elgin, <i>Reconceptions in Philosophy & Other Arts & Sciences</i>
J. M. Marinas	107	<i>El decir y lo dicho en E. Lévinas.</i> E. Lévinas, <i>Ethique et infini</i>
Angel Rivero	113	<i>Ética, egoísmo y amor propio.</i> F. Savater, <i>Ética como amor propio</i>

DOCUMENTOS

Radios Libres	118
---------------	-----

Director: Sr. D. Juan V. Valero
Editores: Sr. D. Juan V. Valero y Sr. D. Francisco Pérez Carro
Impresor: Sr. D. Juan V. Valero y Sr. D. Francisco Pérez Carro
Calle de...

Carlos Thibaut 7
Gonzalo Abril 33
J. G. Durán 45
Vicente Carreras 57
J. G. Durán 71

Redacción: Sr. D. Juan V. Valero
Madrid 54082 55

NOTAS

M. Teresa López de la Viesca 82
Dimitrio y Rocabrino 90

RESÉNAS

José M. Ripalda 99
F. Pérez Carro 102
N. Godwin y C. Egan 105

J. M. Marín 107
Ángel Rivero 113

DOCUMENTOS

Radio Libre 118

Deposito legal: M. 5.125-1988
Impreso en España por Gráficas Rojas
(Madrid)

NADIE CRECE CON SU CIUDAD NI CON SU CALLE

J. Antonio Méndez

Carlos Thiebaut

Nadie crece con su ciudad ni con su calle.
Después de alguna cena, si copiosa,
no resulta raro oír lamentos, en el trance

de amasarse la barriga, suspirar, y rota
la etiqueta, entornar los ojos, la voz hueca,
echar cuentas de la vida que uno añora,

cuando hace poco, en esa misma calle... (Vuela
al otro lado de la ventana, sin ruido o viento
—contrariamente a cuanto suena y gesta

en su interior el de la cena—, el tiempo,
manso, dejando sólo entre las rocas
huella de su paso, puliendo la punta de los cerros,

trabajando ruinas, hilvanando a las horas
otras horas, amarilleando musgos y cosechas,
dando que pensar a los ancianos; aventa las hojas

de los libros por los estercoleros y piezas
de museo que son estos salones final del xx.)

Y tiende a pensar que su vida, sus sesenta

años productivos, los que normalmente
dura uno inscrito en los registros,
hace bulto en los censos o, más breves,

aquellos en que pudo ser ministro
y recibía varios kilos de anuncios por correo,
son metro de otras vidas, escondrijo

de las horas. Como si tuviera tiempo el tiempo
de pararse a descansar y hacer una visita
a los pequeños, a mamá y otra al abuelo.

NADIE CRECE CON SU CIUDAD NI CON SU CALLE

J. Antonio Méndez

Nadie crece con su ciudad ni con su calle
Después de alguna vez, si capiosa,
no resulta raro en lamentos, en el trance

de pasarse la pariga, suspirar, y rotar
la escueta, entornar los ojos, la voz hueca,
echar cuentas de la vida que uno aferra

cuando hace poco, en esa misma calle... (Vuela
al otro lado de la ventosa, sin ruido o viento
—constantemente a cambio suya y besta

en su interior el de la cura—, el tiempo,
manos, dejando sólo entre las rocas
huella de su paso, puliendo la punta de los ceros

trabajando cosas, hilando a las horas
otras horas, ensayando musgos y cosechas,
dando que pensar a los zancanos; avienta las hojas

de los libros por los escarabajos y piezas
de museo que son estos salones final del XX,
Y tiende a pensar por su vida, sus resaca

años productivos, los que prontamente
dan una insidia en los registros,
hace dulto en los ecoses o, más breves,

apellidos en que pudo ser ministro
y recibis varios kilos de anunciar por correo,
son rastro de otras vidas, escondidas

de las horas. Como si tuviera tiempo el tiempo
de pararse a descansar y hacer una visita
a los pedujos, a mamá y cruz el abuelo.

MODERNIDADES SIN FUNDAMENTO

Carlos Thiebaut

Entrada: los muchos debates de/sobre la modernidad

Los debates sobre la modernidad le acrecientan a nuestra época su propia conciencia histórica y hacen reflexivo su propio descontento. Son en cierta manera otro embate de la vieja idea del malestar cultural que, con diversos episodios y altibajos, está presente en la reflexión europea desde, al menos, la Ilustración. Esa conciencia del malestar define una época y, al hacerlo, puede adoptar toda una pluralidad de formas diversas, desde la ira a la melancolía, desde el narcisismo al autodesprecio, desde la amargura y el dolor de la pérdida al gozo de la emancipación. Esas posibilidades forman, tal vez, un continuo entre dos tipos de extremos, ambos posibles y presentes en diversas maneras. En el primero de esos extremos estaría el incrementado desconsuelo ante la frustración de los ideales de la razón, vividos más como víctimas que como carceleros, y ante los fracasos o los encadenamientos de las formas institucionalizadas de la convivencia política moderna. En ese extremo se situarían más obviamente todos aquellos simpatizantes de esos ideales que consideran su sentida obligación el acompañarles en su duelo. En el segundo extremo, y por el contrario, se exultaría toda una gama de acrecentados gozos ante la quiebra, muerte y sepultura de los órdenes y las órdenes bienpensantes de la razón, de sus mandatos e imposiciones revestidos de validez transhistórica; sería éste un gozo ante el agotamiento de aquellas filosofías fundantes ilustradas que serían, y al contrario de lo que pensaba al otro extremo del continuo que he sugerido, más carceleras que víctimas. No cabe duda que las razones que apuntalan el primero de esos extremos no son baladíes y abonan una sensibilidad que no se embota bajo la idea de olvido: los Auswichtz son todavía y ya siempre una figura del presente, demasiado cruda como para ser obviada o disfrazada, y parecería, por ello, que sólo quienes son capaces de sentir alguna amargura ante esos pisoteos de la humanidad pueden justificar su no identificación con los negros episodios del presente. Mas no obstante, tal desconsuelo por la difuminación de los ideales y los discursos ilustrados está bajo la sombra de aquel peligro que Adorno denunciaba al



A. L. COBURN, *La casa de las mil ventanas*, Nueva York, 1912.

comienzo de *Minima Moralia*; y es que el lamento puede conducirnos a quedar prisioneros en la trama de impotencias de las actitudes quejumbrosas y a reproducir, así, el mal que es el origen de nuestro dolor. Ese peligro no refiere sólo a la inutilidad del llanto o de la queja sino tal vez sobre todo a su aparentemente indeseada confabulación con las opacidades del presente, ya que la figura de la subjetividad herida a la que dan lugar acaba por carecer de distancia crítica y, por lo tanto, de potencia negadora. Tal vez por ello no cabe menospreciar tampoco las razones que abonan una actitud más gozosa, o al menos más distante, ante el fin de la modernidad y que, al hacerla responsable de los males del presente, puede echárselos en cara como a algo ya pasado, y que si no confía ingenuamente que tras su desaparición nos vaya a ir mejor, sospecha —quizá también con no pequeñas dosis de otra ingenuidad distinta— que no nos puede ir peor de lo que nos ha ido.

Las posiciones más recurrentes entre quienes han expresado claras críticas ante la modernidad tienden a bascular hacia este segundo extremo, y el posible malestar que pudieran expresar sus reflexiones no se presenta ni con componentes trágicos ni con acentos patéticos. Sus diagnósticos del final de los tiempos modernos se hallan lejanos de un romanticismo desgarrado y demasiado obvio. Ciertamente, y por poner ejemplos diversos, no parece que el dolorido sentir de aquellas otras melancolías y desconsuelos tenga mucho lugar ni en el cinismo analizado por Sloterdijk como categoría del presente, esa falsa conciencia ilustrada que es la forma de la autoconcepción de la contemporaneidad, ni en el ironismo propuesto por Rorty como terapia frente a las malas comprensiones de ese mismo presente, abandonada toda certeza de un punto de vista externo al mundo.

Lo que es más, los dos críticos mencionados parecen insistir en que esa distancia gozosa ante el frustrado canon de la modernidad permite una crítica en términos políticos al incumplido programa de la ilustración y hace posible, por lo tanto, su continuación en otro tono y en otro lenguaje. El mismo Sloterdijk ha señalado que «sin sarcasmo la Ilustración de hoy en día no puede tener una relación sana con su propia historia. (Pues) sólo podemos elegir entre un pesimismo —reminiscente de la decadencia— leal a sus comienzos y una festiva falta de respeto para proseguir sus tareas originarias. Tal como están las cosas, concluye, la única posible lealtad hacia la Ilustración consiste en la deslealtad»¹. Rorty, por su parte, ha arguido, como veremos, que hay que proclamar la prioridad de la democracia con respecto a sus discursos filosóficos de fundamentación, pues no existen vocabularios finales en los que tales discursos pudieran basarse, y que sólo

¹ Peter Sloterdijk, «Cynism —The twilight of False Consciousness», *New German Critique*, 33, 1984, p. 193. Su obra central es *Kritik der zynischen Vernunft*, 2 vols., Frankfurt, Suhrkamp, 1983.

quien descrea de ellos puede afrontar sin cargas pesaras la defensa de esa democracia «liberal», por decirlo en americano².

De alguna forma se argüirá aquí que pueden ser clarificadores los rasgos políticos de las actitudes ante el presente tal como éstas se presentan en una discusión por lo demás algo confusa. Fue Jürgen Habermas³ quien primero planteó, a comienzos de los ochenta, el contenido político del debate al señalar que las apresuradas superaciones de la modernidad tenían que ver con las potentes y emergentes actitudes neoconservadoras y al señalar que, no obstante, esas críticas —en unión de otras, más internas a la misma tradición moderna y desde sus callejones sin salida— ponían sobre el tapete la necesidad de recurrir a otro camino distinto para proseguir ese proyecto inconcluso de la modernidad. La perspectiva de Habermas apuntaría, pues, también, y al igual de los autores mencionados, a la necesidad de encontrar un lenguaje de acción y de autocomprensión distinto del inmediatamente heredado como forma de ejercer una acción política en las sociedades contemporáneas.

Pero, por otra parte, las distancias y diferencias entre esos tres autores sugieren que tal vez sus proyectos de modernidad difieran y que lo hagan, también, por lo tanto, las ideas de lo político que se ponen en juego en ellos. Es más, lo que se pone en evidencia, como hace tiempo señaló ya Albrecht Wellmer —que se interesó, al igual que Fredric Jameson, en un análisis no conservador de aquello de lo que es síntoma la proclamación de la postmodernidad— es la profunda ambigüedad que recorre la discusión, sus palabras, sus implicaciones y sus supuestos⁴. Esa ambigüedad terminológica y del espacio teórico en el que opera la discusión provoca diálogos cruzados en los que las diversas partes se encuentran en posiciones contrapuestas en algunos temas, aunque compartan, como sugeriré, entendimientos en otros.

Así, en efecto, mientras en el caso de Habermas la continuación del proyecto normativo de la modernidad se vincula a la realización de un programa racionalista de reconstrucción teórica de la modernidad, Rorty —por ponerle como ejemplo, tal vez *malgré lui*, de una postura opuesta— se empeñará en acentuar que ese programa es inútil para la adecuada

² Richard Rorty, «The priority of Democracy to Philosophy», en M. Peterson, R. Vaughan (eds.) *The Virginia Statute of Religious Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, y el libro de próxima publicación en Cambridge Univ. Press, *Contingency, Irony and Solidarity*, que se citará aquí en su versión manuscrita.

³ Jürgen Habermas, «Modernidad versus Postmodernidad», en J. Picó (ed.) *Modernidad y Postmodernidad*, Madrid, Alianza Ed., 1988, 87-102. Igualmente, puede verse la continuación de esa reflexión en el cap. 1 —«La conciencia temporal de la modernidad y su necesidad de confianza en sí misma»— de *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, pp. 9-33. Trad. castellana de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989.

⁴ Albrecht Wellmer, «La dialéctica de modernidad y postmodernidad», en J. Picó (ed.) *Modernidad y Postmodernidad*, Madrid, Alianza Ed., 1988, 103-140.

comprensión y actuación en las instituciones políticas de las democracias liberales, es decir, para la prosecución del marco ilustrado del entendimiento liberal. Mientras Habermas señalará que la modernidad inconclusa lo es desde el olvido en el siglo diecinueve de una dimensión en ella incoada, la comunicativa, y que cabe suponer, por consiguiente, la pertinencia del horizonte de propuestas valorativas formuladas en el siglo anterior a ese, Rorty se remontará algo más atrás, al nacimiento de la modernidad en el dieciseis y argumentará, por su parte, la inanidad de esas propuestas filosóficas construidas en base a una noción de sujeto que se apoya, a su vez, sobre la errada noción epistémica de la mente como espejo de la naturaleza. Por fin y como resumen, mientras Habermas pretende reconstruir el proyecto racionalista de la teoría crítica, Rorty negará la posibilidad misma de ese intento y argüirá que más nos valdría acudir a otros lenguajes, como el literario, para ir encontrando las interpretaciones de nuestros sistemas de convivencia y de nuestras maneras de vivir.

Esas posturas enfrentadas en sus elementos centrales, a pesar de su cercanía en temas no menos cruciales —como sería el rechazo de las posiciones conservadoras en política— pueden servirnos de guías o de puntos de partida para analizar ahora una cuestión central en las discusiones de la filosofía práctica: cómo justificar, articular y desarrollar una perspectiva antifundamentalista y racionalista a la hora de afrontar las tareas que esa filosofía tiene pendientes. Pero al señalar, así, el núcleo de la cuestión hemos de volver a recordar, a renglón seguido, la relativa cercanía de esas posturas en su distancia con otros proyectos que se reclaman al igual que Habermas de la tradición crítica y racionalista —piénsese en el caso de Apel— o incluso con otros más que se postularían, tanto con Habermas como con Rorty, defensores de sistemas democráticos de institucionalización social —piénsese en los nuevos o repetidos procedimientos de justificación de principios, dialógicos o de preferencia racional, como los de Gewirth o Gauthier o en el menos nuevo de Rawls—. En efecto, es necesario subrayar, y no sólo por claridad, que esas diferentes posiciones de Habermas y de Rorty, y de cuya discusión desearía partir en este trabajo, y a diferencia de las de Apel, Gewirth, Gauthier o Rawls se basan en la búsqueda de interpretaciones no fundamentalizadoras, por no decir fundamentalistas, de la racionalidad moderna o postmoderna y no acuden para tal empeño ni a mecanismos trascendentales ni a estrategias sólo estrictamente metodológicas para la definición de ese concepto de racionalidad. Así, el lugar del debate nos quedará relativamente acotado en ese segmento de las tradiciones filosóficas occidentales que es el encuentro o el enfrentamiento de la *última Teoría Crítica con el nuevo Pragmatismo*. Pero reiteremos que aún dentro de ese segmento son cruciales los matices: aunque ninguno de los diversos intervinientes en la discusión apelen a una concepción filosófica que reclame para sí la interpretación definitiva del mundo o del hombre, sí difieren en su grado de «afundamentalismo», y esa diferencia afecta tanto a la revisión

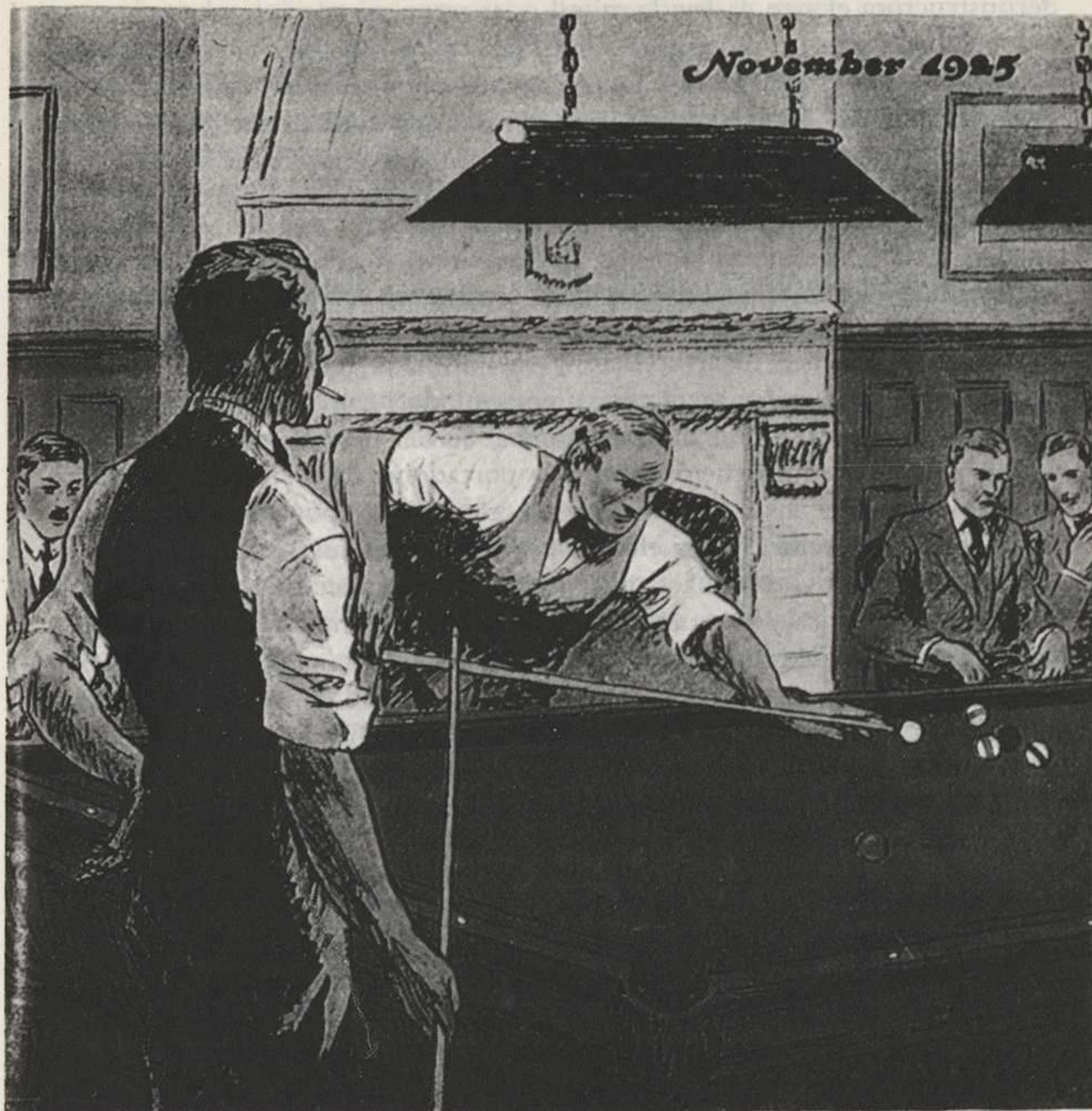
del canon de nuestra historia filosófica —la modernidad— como, sobre todo, a la caracterización de nuestras tareas.

Solventar problemas o inventar mundos (filosofía, retórica y literatura)

Cabe comenzar, sesgadamente, por uno de los lugares más interesantes donde ha tenido y está teniendo lugar esta discusión de la modernidad y que es ese apasionante y confuso terreno de las relaciones entre las dos caras o momentos del *logos*, la filosofía y la literatura. Esa relación está siendo recuperada o reestudiada últimamente⁵ y refiere todavía a cosas muy diversas. Por lo que a la ética respecta, esas relaciones pueden entenderse de una manera suave, frecuentada desde hace largo tiempo: los *exempla*, los comentarios, etc. nutrirían un género intermedio entre el tratado filosófico sobre la moral y el relato de ficción que está recuperando un protagonismo que se da la mano con la reiteración de la figura y de la retórica del moralista. Esas relaciones pudieran también entenderse como la pertinencia de los textos de la literatura, y en general de los procedimientos de análisis textual de la crítica, para la reflexión filosófica. Así, no sólo se podría acudir a la reflexión ética y moral sobre esos tipos ideales y humanos que configuran hitos y mojones en la construcción de nuestra sensibilidad (piénsese en todos los prototipos de la novela realista) sino que no sería impertinente tener en cuenta las formas no cotidianas de construcción del significado que aparecen en la obra literaria a la hora de plantear no pocas cuestiones metodológicas de la filosofía práctica (piénsese en la nueva textualidad de los procesos y modelos de argumentación de la novela post-realista, por denominarla de alguna manera genérica). Pero la importancia de las artes retóricas a las que así se da paso pudiera ser entendida de una manera más radical, y según la cual la misma distinción de géneros sería totalmente errónea, inútil o imposible. Esta tercera manera es la que pudiera sernos interesante en esta reflexión: en efecto, no se trataría tanto de la olvidada pertinencia de la literatura para la filosofía, sino de señalar que toda filosofía no es (*pace* Derrida) o no debería ser (*pace* Rorty) sino literatura; que toda lógica no es sino retórica, que todo argumento no es sino relato, que todo significado no es sino contexto, que toda máxima no es sino particularidad.

Ante tales sugerencias o provocaciones, Habermas responde en *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, y precisamente en su discusión sobre Derrida, que no debe confundirse la capacidad lingüística de invención de mundos, de nuevos significados, que en nuestra cultura le corresponde a la literatura y al arte, con la capacidad lingüística de resolución de problemas que, en la división de tareas que la modernidad ha realizado entre sus

⁵ Cfr., por ejemplo, Anthony J. Cascardi (ed.), *Literature and the question of philosophy*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 1987.



E. HOPPER, Cubierta de *"Hotel Management"*, 1925, núm. 7.

diversas esferas, le correspondería a los sistemas normativos de regulación de la acción, la moral y el derecho, y a los discursos filosóficos en los que éstos se fundamentan. La invención de mundos sería la dimensión lingüística privilegiada por el programa destructor de Derrida que colapsaría en ella y reduciría a ella la capacidad de regulación de la acción que, según la teoría habermasiana, se produce por el actuar comunicativo de los hombres cuando acuerdan algo sobre el mundo objetivo, sobre el mundo social que comparten o sobre el mundo subjetivo al que todos tenemos nuestro acceso privilegiado. En verdad, relata Habermas, puede elaborarse una estrategia de deconstrucción de la metafísica al confundir ambas dimensiones del lenguaje, pues la metafísica podría considerarse simplemente otro texto al

que aplicar mecanismos de análisis y crítica textual. En esa perspectiva deconstructora el arte, la ley, la moral o las ciencias —*loci* donde se agazapa esa metafísica y no, como consideraría Habermas, constelaciones de sistemas de racionalidad— serían sólo textos y, por ello, sólo los terrenos de un decir que oculta, invirtiéndolos, significados que cabe poner en evidencia. Desde tales posiciones la crítica social sería como una crítica literaria y lo sería, además, desde el cambiante horizonte contextual de las prácticas de la crítica deconstructora.

Esta radical subsunción derridiana, y la opuesta distinción habermasiana, entre literatura y filosofía abarca, por lo tanto, y al menos, tres niveles distintos: en primer lugar, refiere a las diversas funciones del lenguaje (cognitivas, expresivas y regulativas); en segundo lugar, refiere a las instituciones, constelaciones o configuraciones sociales donde esos sentidos se ejercen (las esferas institucionalizadas y portadoras de discursos específicos y autónomos del arte, la moral y la ciencia) y, por último, y como consecuencia específica a los efectos que ahora nos interesan, refiere a las formas del análisis, a las actitudes teóricas que pueden adoptarse en la comprensión, crítica y práctica de una teoría de la sociedad o, si se prefiere, refiere a qué tipo de filosofía quiere y puede practicarse, a qué caracterización cabe hacer de sus tareas. Es esta última cuestión la que nos interesa inmediatamente, pues pondrá en evidencia la autodefinición de la racionalidad de la propia tarea, la caracterización de ese eje central que es la cuestión de la fundamentación racional de la propia postura filosófica en el contexto de otras posturas distintas.

Al final del texto que se ha glosado, un «Excursus sobre la nivelación de las diferencias entre Filosofía y Literatura», Habermas concreta esa última cuestión en una breve discusión sobre Richard Rorty, y de quien con cierta arrogancia germánica (quizá desafortunada) se dice «percibir el *pathos* nietzscheano de una *Lebensphilosophie* que ha hecho el giro lingüístico y que nubla las sobrias intuiciones del pragmatismo». Tan cariñosa caracterización —otro ejemplo más de un afecto que yerra algo en la definición de los oponentes— da paso a una discusión de cierta envidia por los temas implicados y que se pasa a resumir brevemente para centrar esta discusión de las diferentes concepciones no fundamentalistas de la modernidad.

Considera Habermas que Rorty ha sucumbido a los embates de un relativismo kuhniano, para el que las diversas olas de la interpretación —revolucionarias y normalizadoras— configurarían los únicos contextos de significación y, por lo tanto, las maneras en las que construimos nuestros vocabularios para la verdad, la bondad o la belleza. La posición de Habermas apuntaría, frente a tal contextualismo, a que la práctica lingüística arranca su poder crítico de negación de las pretensiones de validez cognitivas y normativas que apuntan más allá del horizonte de lo inmediatamente dado. Así, nos dice que «la concepción contextualista del lenguaje,

cargada de *Lebensphilosophie*, es ciega a la fuerza fáctica de lo contrafáctico que se hace presente en los supuestos idealizados de la acción comunicativa»⁶. Esta ceguera del contextualismo provoca dos graves incomprendimientos: en primer lugar, provoca la anulación de las diferencias entre el lenguaje ordinario y las diferentes áreas de las culturas expertas y anula la posibilidad de los discursos críticos de esas culturas; pero, lo que es más importante, y en segundo lugar, el contextualismo, al colapsar las diferencias entre la creación de mundos y la regulación de las acciones, anula la posibilidad misma de una problemática universalista como la que caracteriza la ciencia, la moralidad y la ley modernas. Esas dos consecuencias, argumentará Habermas, hacen al contextualismo ciego ante los problemas del presente y como inútil ante ellos, pues «quien transponga la crítica radical de la razón al dominio de la retórica para quitar hierro a la paradoja de la autoreferencialidad, mella también el filo de la misma crítica de la razón»⁷.

La literatura sería, así el reino de la particularidad, el terreno de una racionalidad ya no moderna en su dimensión universalista. Frente a ella la filosofía, que mantiene esa dimensión incoada y no desdibujada de aspirar a lo universal, puede reclamar para sí una mayor capacidad de integración y de crítica, ya que puede iluminar la particularidad del mundo de vida —defendiéndolo y expresando en voz alta sus intereses— y puede situarlo en el contexto más amplio de aquellos otros componentes estructurales de la racionalidad moderna que son la ley, la moral o la ciencia. Veamos algo más despacio esta reveladora conexión conceptual que Habermas pretende establecer entre contextualismo o particularismo y pérdida de dimensión crítica por la anulación de la dimensión universalista implícita en las pretensiones de validez de los lenguajes de la ciencia, la moralidad o la ley.

Lo que la teoría de la acción comunicativa quiere reclamar para sí no es sólo la pretensión universal de la racionalidad que la filosofía comporta, sino, quizá sobre todo, el modelo de mayor complejidad de las relaciones entre el mundo de vida y los imperativos sistémicos de las esferas de racionalidad que se constituyeron en los tiempos modernos. Y, al igual que la crítica literaria, en la que se expresa y se tematiza el gusto por el que son juzgadas las obras de arte, y que tiene una crucial función puente entre la cultura experta y la vida cotidiana, la filosofía también ocupa una posición bifronte, pero si cabe más compleja aún.

Por una parte (la filosofía) dirige su interés hacia los fundamentos de la ciencia, de la moralidad y del derecho y sus enunciados con pretensiones teóricas. La filosofía, que se caracteriza por una problemática universalista y por estrategias teóricas fuertes, mantiene una íntima relación con las ciencias. Pero sin embargo, no es sólo un componente esotérico de una cultura experta. Mantiene igualmente una relación íntima con la totalidad del mundo de vida y con el sólido sentido común, aunque de una forma subversiva e implacablemente ponga en cuestión las certezas de las

⁶ J. Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, p. 242.

⁷ *Op. cit.*, p. 246.

prácticas cotidianas. Frente a las particulares dimensiones de validez de los sistemas de conocimiento diferenciados, el pensamiento filosófico representa el interés del mundo de vida en el conjunto de funciones y estructuras que se conectan y se combinan en la acción comunicativa. Ciertamente esa relación con la totalidad se mantiene con una reflexividad que no posee el trasfondo intuitivamente presente del mundo de vida⁸.

Por esas razones jánicas siente Habermas que la anulación de las diferencias entre filosofía y literatura pierde de vista algo importante: al reducir todas las funciones del lenguaje a la creación de mundos, la retórica asume indiferenciadamente todos los roles argumentativos sin tener en cuenta las diferentes esferas en las que la argumentación se produce y, por ello, provoca una similar indiferenciación en la caracterización del presente. El riesgo principal no es sino el ya mencionado de la pérdida de la dimensión crítica, interpretativa o terapéutica de la filosofía y la condición de esa pérdida es el empleo de una noción simplificada, por debajo del nivel de complejidad de lo real, del funcionamiento de la sociedad y de nuestro lenguaje.

¿Pero no están menospreciando, así, las mismas pretensiones de la literatura y no cabría considerar su lenguaje también de manera igualmente compleja? ¿Y no sería, precisamente, ese riesgo de pérdida de capacidad crítica que se achaca al contextualismo de la literatura al que Rorty contrapondría otro mayor, a saber, el del daño irreparable que esa supuesta dimensión crítica, interpretativa o terapéutica del universalismo racionalista de la filosofía provoca sobre nuestros sistemas de convivencia y sobre las interpretaciones que de ellos nos hacemos? Las tesis contextualistas de Rorty, y negadoras por ello de esas dimensiones universalizantes de las pretensiones de validez habermasianas, se resistirán a concluir en esa ceguera inerte que el filósofo de Frankfurt quiere achacarles. El carácter político del debate puede pasar, así, a primer plano, y Rorty argumentará que su meta-reflexión contextualista y afundamentalista no tiene por qué conducir inexorablemente al silencio en lo que se refiere a nuestro orden social y a lo que se implica en nuestra pertenencia al género humano. Y, lo que es más, y dadas las urgencias y la importancia que ese orden y esa pertenencia comportan, Rorty, el ironista, argumentará con todo desparpajo que lo que necesitamos no es una teoría social universalista —de todo punto imposible— sino, más bien, buena literatura.

Y las razones que aduce para ello son conocidas: que nuestros vocabularios morales carecen de la ultimidad argumentada y argumentable de la que quiere revestirlos el último filósofo racionalista pero falibilista de Frankfurt, pues los vocabularios no se destruyen con argumentos racionales, sino que se sustituyen por otros nuevos, y que la literatura, por su parte, no carece de la capacidad de articular —y mejor aún que las argumentaciones discursiva y cognitivamente fundadas— una propuesta de solidaridad humana.

⁸ *Op. cit.*, p. 244.



E. HOPPER, *En el café*, 1906 ó 1909, Nueva York, Whitney Museum of American Art.

En la primera parte de su último libro, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Rorty parte, de la mano de Davidson, de un intento de desmontar cualquier noción de la «naturaleza interna» del lenguaje y de mostrar, así, la *contingencia* de nuestros lenguajes en uso, su no cognitividad, por así decir. «Un reconocimiento de tal contingencia —señala— conduce a reconocer la contingencia de la conciencia y ello, a su vez, (lleva a) una imagen de la historia de la ciencia, de la cultura y de la política más como una historia de la metáfora que como una historia de descubrimientos»⁹. Como es

⁹ R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, cap. 1, «The contingency of language», p. 13.

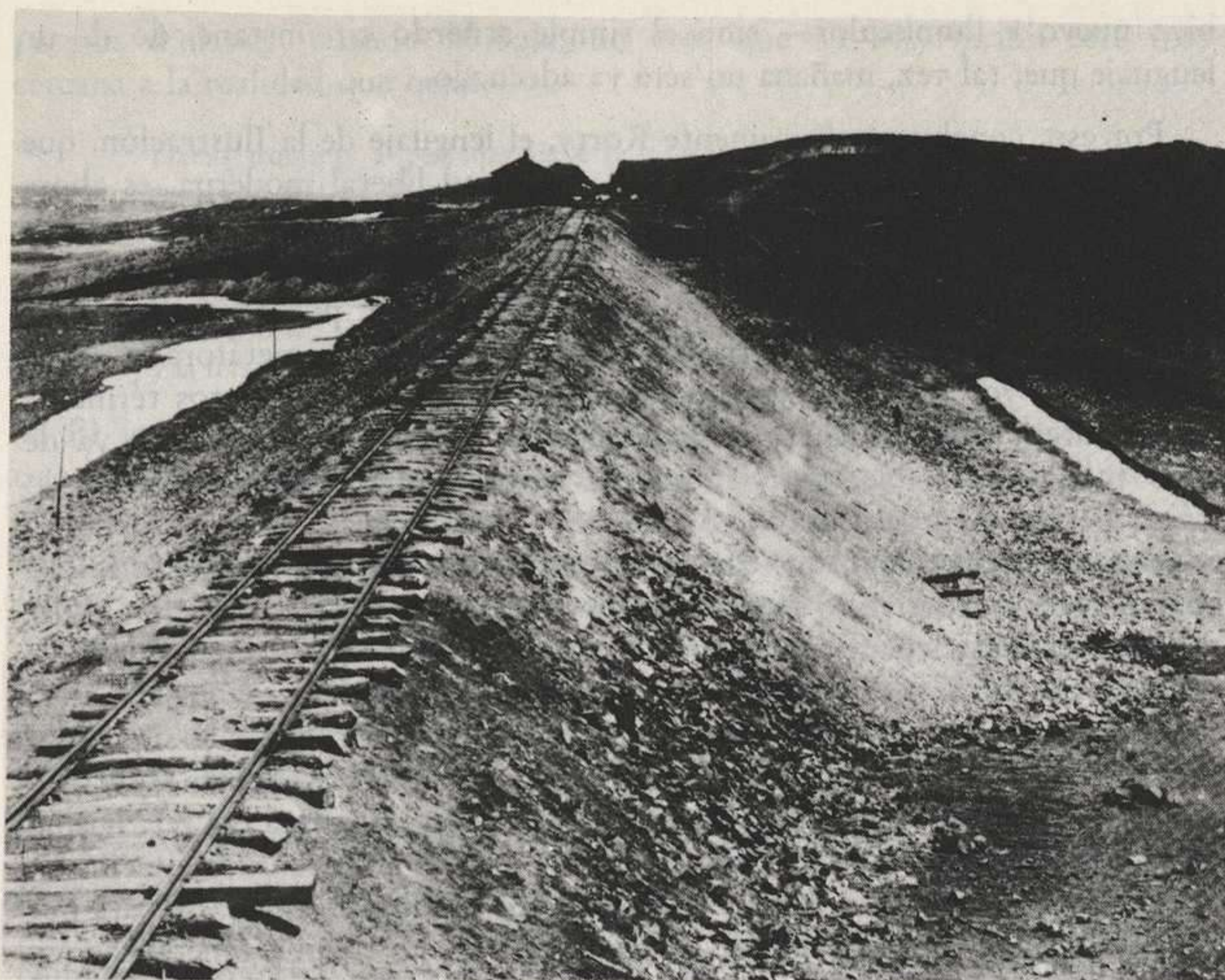
sabido, según Davidson las metáforas carecerían de un contenido cognitivo asociado a las palabras en que se expresan, de un significado, y serían como irrupciones en la secuencia ordinaria de significación. Ese davidsoniano punto de partida refiere a una tesis sobre el funcionamiento del lenguaje que es cercana a la concepción wittgensteiniana y según la cual el lenguaje sería no la mediación entre el sujeto y el mundo, sino más bien como un instrumento que se emplea y se usa, sin suponer instancias «transcendentales» previas a él y a sus operaciones. Los criterios de tal uso serían, para Rorty, no los de la lógica de su lugar en la argumentación, sino los de su mera eficiencia para aquello para lo que a ellos se acude. Tales vocabularios pueden emplearse en un momento y desecharse en otro, unirse a otros vocabularios distintos o reducirse a ellos. No entraremos ahora a fondo en esta cuestión que es crucial en la contraposición entre Habermas y Rorty y sugeriremos brevemente que mientras el primero concibe el lenguaje como una estructura compleja cuyas dimensiones sociales aparecerían por su lado pragmático al emplearse para operar en el mundo o para regular interacciones sociales —y de ahí la manera de entender su irrenunciable dimensión comunicativa— el segundo entendería el lenguaje como un conjunto siempre provisional de vocabularios, de elencos de palabras, cuyo significado pragmático estaría siempre ligado y circunscrito a las estructuras particulares de su uso. Estos dos sentidos de la dimensión pragmática del lenguaje —uno cognitivo, universal-formal y otro no cognitivo, particular-contextual— reproducen, como es obvio, diferencias paralelas en otros lugares de ambas teorías¹⁰.

La festiva voz del ironista

Frente a la concepción habermasiana de la filosofía antes mencionada, ligada dúpticamente a la ciencia y al mundo de vida, Rorty nos sugerirá que la filosofía está más cerca de la poesía y nos dirá así que la comprensión de «la historia humana como la historia de sucesivas metáforas nos lleva a ver al poeta, en el sentido genérico de hacedor de nuevas palabras y de modelador de nuevos lenguajes, como vanguardia de la especie»¹¹. Mas el argumento de Rorty se muestra fundamentalmente oposicional y descansa sobre la asunción de que es más plausible su comprensión del lenguaje y de la filosofía que las concepciones contrarias, pues éstas no pueden demostrar sus supuestos y no pueden explicar satisfactoriamente las categorías cognitivas sobre las que se apoyan («la verdad está ahí fuera», «la manera como el mundo es», «la naturaleza del sujeto», «dar razón de los hechos», etc.).

¹⁰ Cfr. C. Thiebaut «Los Límites del procedimentalismo ético», en prensa.

¹¹ *Op. cit.*, cap. 1, «The contingency of language», p. 33.



A. J. RUSSELL, *Trazado del ferrocarril "Union Pacific" hacia el oeste de Cheyenne (Wyoming)*, 1867, Nueva York, The Museum of Modern Art.

¿Pero quién es ese poeta, vanguardia de la especie? Cabe que Rorty sospeche que la proliferación de poetas y profetas hace algo inestable el criterio epistémico implícito en esa noción de una vanguardia que, como debiera saberse, no es siempre coherente, no siempre acierta, no es siempre válida. La ventaja de la pretensión cognitivo-universalista —a pesar de sus dificultades— era que de ella cabía siempre concluir racionalmente alguna validez normativa, aunque fuera falible y provisional, y aunque estuviera sólo apoyada sobre los acuerdos fácticos de los participantes de un discurso práctico circunstanciado. Rorty sugiere, de la mano de Freud, una explicación distinta para la validez normativa de un aprendizaje y señala que «el progreso poético, artístico, filosófico, científico o político resulta de la coincidencia accidental de una obsesión privada con una necesidad pública»¹². Pero esa explicación ha de ser, a su vez, una explicación causal contingente, pendiente y ligada a hallazgos vinculados entre sí sin teleología alguna dado que, precisamente, las explicaciones causales contingentes son el único tipo posible de explicaciones en este ámbito. El hallazgo que realiza el poeta no sería, como en el romanticismo, el de algo preexistente que se perdió en la caída, ni sería el del nombre definitivo de las cosas —bien sea originario,

¹² *Op. cit.*, cap. 2., «The contingency of Selfhood», p. 27.

bien nuevo e iluminador— sino el simple acuerdo circunstanciado de un lenguaje que, tal vez, mañana no será ya adecuado.

Por eso, concluye políticamente Rorty, el lenguaje de la Ilustración, que pudo ser crucial en el nacimiento de la sociedad liberal moderna, es ahora más bien un impedimento para el desarrollo de las sociedades democráticas y deberíamos sustituir ese vocabulario de la argumentación conceptual, de la verdad, de la racionalidad o de la obligación moral, por otro que girara, más bien, en torno a los términos claves como el de metáfora o el de creación del yo, el de la construcción de nuestra identidad. Estos términos no permiten, efectivamente, un lenguaje de fundamentación que es ya de todo punto imposible, pero sí pueden re-describir y reinterpretar, a lo Isaiah Berlin, las prácticas y los fines de la democracia¹³. Pero entonces la acusación de relativismo que Habermas estaba implícitamente lanzándole al contextualismo rortiano parece haber encontrado cumplidas razones, ahora también políticas, para sustentarse, pues no cabría argumentar fuera de nuestro contexto la bondad de un sistema político de convivencia, y ni siquiera cabría hacerlo respecto a sus pivotes centrales o a sus supuestos básicos, como pudieran ser en nuestro caso los derechos humanos. Rorty contestaría a esa acusación (y a la posible refutación estandard del relativismo vía la conocida acusación de inconsistencia —que el alcance de la conclusión va siempre más allá de la validez parcial de sus premisas y que las refuta por su pretensión no contextual de validez—) por medio de una generalización: argumentará que las mencionadas bondades del sistema político liberal y de sus supuestos referirían siempre a «creencias sólo relativamente válidas», ya que no habría nunca una «validez absoluta» que pudiera aplicarse a estas cuestiones, y ello por que las nuevas metáforas que van apareciendo y nos redescubren el mundo son más bien causas, pero nunca razones, de los cambios acaecidos en nuestras creencias. La acusación de relativismo carecería pues de interés y de plausibilidad; no habría ninguna actitud posible y plausible que fuera distinta de ella, y habría, más bien, de concluirse que las actitudes contrarias operarían sobre una errónea concepción de lo que es la explicación en este campo y una equivocada caracterización del funcionamiento de nuestro lenguaje y de nuestro pensamiento. Así, sin estar amordazado por la acusación del relativismo, Rorty puede presentar la coherencia interna de su postura como el mejor de sus argumentos, y muestra, a esos efectos, el rostro de su propia increencia.

La figura de ese radical increyente, contextualista feroz, sería, en términos de Rorty, el «ironista»¹⁴ que es quien tiene constantes dudas acerca del vocabulario final que emplea para entenderse a sí mismo, a los demás y al mundo en el que vive, pues conoce otros vocabularios y no es insensible a ellos; tampoco puede desechar, desde su vocabulario, sus

¹³ *Op. cit.*, cap. 3, «The contingency of community», p. 2 ss.

¹⁴ Rorty define y analiza esta figura, que traduzco por «ironista». en relación a su neologismo «ironist», en *Op. cit.*, cap. 4, «Private Irony and Liberal Hope», pp. 2 ss.

propias dudas y, cuando filosofa, no cree que su descripción esté más cercana a la realidad que otras.

Llamo ironistas a personas de este tipo —dice Rorty— porque al saber que cualquier cosa puede parecer buena o mala tras una re-descripción y al renunciar a todo intento de formular criterios de elección entre vocabularios finales se encuentran en esa postura que Sartre denominó «meta-estable»; nunca son capaces de tomarse en serio porque siempre son conscientes de que los términos en los que se describen a sí mismos pueden cambiar, siempre son conscientes de la contingencia y la fragilidad de sus vocabularios finales y, por lo tanto, de sí mismos.

El ironista se opondrá al científico social racionalista a quien —con ceguera o con malicia que no nos es desconocida en otros ojos— tildará de metafísico, y se considerará a sí mismo un nominalista e historicista. Al igual que el neoconservador MacIntyre, el ironista no se preocupará por la especificidad de los discursos académicos, científicos y racionales, sino que se ocupará de las tradiciones de interpretación, y ello al margen de cuál sean sus lenguajes o sus géneros; mas, quizá a diferencia de MacIntyre, no se creará la solidez de la propia posición, pues le sería, incluso, excesivo aquello de «extra ecclesia nulla salus».

Tras esa autodescripción y explicitación de los supuestos rortianos, cabe pensar que el diálogo cruzado que estamos describiendo, completando o imaginando entre las posiciones de Habermas y de Rorty se hace por completo imposible, pues las razones que se arguyen en contra de la plausibilidad de la postura contraria parecen sólo convincentes o válidas en el contexto de la propia: sólo desde los supuestos rortianos, desde su concepción del carácter de la explicación, del carácter de la filosofía, del carácter del lenguaje, parece insostenible la posición racionalista de Habermas; sólo desde la posición de éste parece la posición de Rorty auto-contradictoria, simplificadora de las relaciones entre lenguaje, teorías y realidad, culturalmente relativista y políticamente inerte. Pero si eso es así, la conclusión parece darle la razón, precisamente, a Rorty: parece como si sólo la capacidad heurística —definida por una acotación de la realidad desde una sensibilidad determinada, la nuestra— de la nueva teoría formulada pudiera convencernos de su bondad. Pero tal conclusión, sospechamos, se alcanza fundamental y evidentemente porque el ironista se niega a entrar en los temas conceptuales que plantea el lenguaje del racionalista: él mismo es, por ello, su mejor ejemplo, la mejor razón de su argumento, si tal puede decirse¹⁵.

En cualquier caso, esta primera victoria aparente del contextualismo en el terreno meta-metadológico parece prolongarse también de entrada a algún debate más específico aunque, como veremos, el resultado final no le sea tan favorable. En efecto, en términos políticos cabe extraer una

¹⁵ El diálogo no es sólo imaginario, como puede verse en *Op. cit.*, cap. 4, pp. 21 ss., donde Rorty se quita la espina y contraataca con algunos de los argumentos que aquí se han relatado. Véase, también una discusión más detallada de Habermas —un liberal que no reconoce la necesidad del ironismo— en el mismo libro, cap. 9, «Solidarity».

conclusión estrictamente paralela: no existiría criterio externo a una forma de ordenamiento social que valiera como rasero de sus problemas o sus conflictos. Así, no existiría ninguna instancia reguladora —ni siquiera una instancia contrafácticamente diseñada para convertirse en criterio normativo— distinta de los acuerdos fácticos, concretos, específicos, circunstanciados que pudieran adoptar sus miembros. Esos acuerdos no se han de buscar por ningún motivo trascendente y externo a la dinámica de la acción en la que surgen: la amplitud de espíritu que en tales acuerdos debe implicarse

no debe buscarse porque la verdad sea grande y habrá de prevalecer, como dicen las Escrituras, ni porque la verdad vencerá siempre en un encuentro libre y abierto, como dice Milton. Debe promoverse por sí misma. Una sociedad liberal es aquella que se alegra de llamar «verdadero» al resultado de esos acuerdos, cualquiera que ese sea. Esa es la razón —concluye Rorty— por la cual una sociedad liberal queda mal servida por un intento de suministrarle «fundamentos últimos»: el intento de aportar tales fundamentos presupone la existencia de un orden natural de temas y argumentaciones que sea anterior y más importante que los resultados de los enfrentamientos entre viejos y nuevos vocabularios¹⁶.

Es obvio que esta reducción fáctica de la verdad le suministra al punto de vista del discrepante con Rorty nuevos argumentos: si no hay posibilidad de razonar la maldad de los acuerdos fácticos que puedan adoptarse (piénsese en una votación para la retirada de determinados derechos de alguna persona o para consagrar un sistema donde no se le reconocen, por no mencionar posibilidades más aterradoras) estaríamos inermes, como de hecho estamos ya no pocas veces, ante las diversas institucionalizaciones de la barbarie. Pero, me imagino que Rorty podría contestar, a su vez, que esos acuerdos a los que él se refiere sólo pueden entenderse en el contexto de una sociedad liberal que excluye de entrada tales institucionalizaciones de la barbarie.

Pero entonces el terreno de la discusión pudiera tornarse más concreto y más interesante. En efecto, si nos centramos en la cuestión, eminentemente valorativa pero también empírica, de si en *esta* sociedad —que no podemos no juzgar a fuer de que es la propia y a fuer de que somos ironistas y liberales— se dan tales situaciones bárbaras (o no liberales, por emplear términos más suaves), no es irrazonable preguntarse si no estamos implicando para la resolución de tal juicio algo más que un acuerdo fáctico, o un conjunto de ellos, a saber, el acuerdo o el supuesto normativo de lo que debería de ser una sociedad no bárbara. Si creemos que la sociedad contemporánea es en gran medida una institucionalización de bárbaras injusticias, como el mismo Rorty parece pensar al plantear, entre otros momentos, la necesidad de fomentar el combate contra la crueldad (una muestra del tipo de cuestiones que deberían articular lo público) se nos sugerirá que elaboremos un

¹⁶ *Op. cit.*, cap. 3, pp. 16.

nuevo vocabulario que se encamine a la tarea de cambiarla. Pero ese vocabulario habrá de dibujar sólo la silueta del nuevo estado de cosas que no sólo no podrá pretender mayor estatuto definitorio sino que ni siquiera podría precisarse conceptualmente en una discusión o en un acuerdo dicho «racional». Pero cabría, entonces, responder a tal sugerencia que ese mismo intento de generar un nuevo vocabulario es lo que la modernidad planteó y que para ello se vió obligada a construir un lenguaje cuyo terreno estuviera más allá de la particularidad de los diversos lenguajes o de los diferentes contextos discrepantes o en conflicto. Por ello el lenguaje de la autocomprensión y la crítica sociales, si ha de referirse a un mundo plural, complejo y diverso, y con él todo lenguaje no sacralizador de lo existente, tiene que ser siempre un lenguaje normativo si no igual al que se ha venido elaborando en los dos o tres últimos siglos sí, al menos, en su onda. Esa onda es, precisamente, la que rompe radicalmente la equivalencia entre la facticidad y validez, la que escinde lo que hay de lo que debiera haber, y parecería como si la equiparación de esos dos términos nos dejara necesariamente inermes. Tal vez Rorty se haya visto conducido a esa postura —la identificación de la validez con los acuerdos fácticos hechos, según él, en virtud de un indefinible espíritu ironista en lo privado y liberal en lo público— por una exagerada reacción frente al racionalismo habermasiano o rawlsiano. No obstante, cabría coincidir con él en parte, como veremos, en el rechazo del sesgo exageradamente cognitivo con el que se interpreta en la teoría habermasiana aquella validez que cabe contraponer a la facticidad si es que las palabras «normativo» o «valorativo», y lo que en ellas se implica, pudieran tener algún sentido. Que esa coincidencia parcial con Rorty no tenga que conducirnos a aceptar sus teorías acerca de la mera provisionalidad, contextualidad o facticidad de la esfera moral-política es otra cuestión, tal vez obvia en exceso.

Público y privado, revisited

El impenitente y fresco descreimiento rortiano —que achaca el fundamentalismo moderno e ilustrado a un cientismo heredero de la seguridad con la que la religión apuntalaba los proyectos humanos no responde a las críticas del moderno con una argumentación que las refuta, sino haciendo plausible su propia actitud de «ironista». Este tiene, con seguridad, un ideal en su acción, y sobre todo en su actitud teórica; pero su ideal, como sabemos, no es el de una racionalización o cientifización de la sociedad, sino el de su poetización. En efecto, el posible lenguaje de corrección del presente, de fomento de la solidaridad y, sobre todo, de disminución de la crueldad y de lucha contra ella, puede ser más eficazmente el de la literatura, como pueden mostrar los ejemplos de Nabokov u Orwell¹⁷.

¹⁷ *Op. cit.*, capítulos 7 y 8, «The Barber of Kasbeam: Nabokov on Cruelty» y «The last intellectual in Europe: Orwell on Cruelty», donde se desarrollan respectivamente comentarios de esos dos autores.



J. A. RIIS, *Refugio de bandidos*, 1888.

El combate contra la crueldad parece ser el eje de la retórica colectiva del ironista. Ese combate es, argumenta Rorty, un tema que atraviesa las distinciones que el metafísico, el racionalista o el moderno establecen entre las esferas de la realidad social y en él se enlazan tanto dimensiones estéticas como morales y se implica, también, una concepción compleja del sujeto moral en la que éste no aparece segmentado en diferentes esferas cognitivas, normativas y expresivas. No cabría, por lo tanto, diferenciación alguna, como más arriba apuntábamos, entre el descubrimiento expresivo de un

mundo nuevo y la resolución racional de un problema normativo sino simplemente, la postulación ironista de un combate contra la crueldad y para la cual la aportación de los literatos —al menos de los literatos ironistas— es más crucial que unas cuantas toneladas de argumentación filosófica. No cabe reducir la literatura a la esfera de una expresividad que se limita a reflejar «auténticamente» la subjetividad o el sentimiento, sino que su papel —generando actitudes contra la crueldad o fomentando actitudes de autonomía— está más allá de lo que permiten pensar las diferencias entre literatura y filosofía, entre estética y moral.

Creo que, en este caso, Rorty tiene la razón de su lado, aunque no sea la razón que él tiene en el magín. Me refiero explícitamente a dos cuestiones. La primera de ellas, que Habermas no tendría repugnancia en aceptar, se refiere a que eso que ha aparecido bajo el rótulo de la literatura posee una irremplazable capacidad de intervenir eficazmente en la regulación de nuestros sistemas normativos y valorativos y a que esa capacidad deriva de los procesos de construcción de identidad y de la sensibilidad morales que pueden tener lugar por su medio y sin que las que difícilmente son comprensibles la formulación de máximas y su aplicación en juicios morales, por decirlo en kantiano. La segunda cuestión, que creo que Habermas no aceptaría, refiere a que la particularidad que constituye el punto focal del relato literario (si cabe hablar, todavía, a tal nivel de abstracción), incluso con el acento en lo fragmentario que caracteriza a la modernidad, constituye materialmente una definición epocal *en cierta forma* universal, como analizó Walter Benjamin a propósito de Baudelaire. Es decir, cabría coincidir con Rorty en que la noción de universalidad que se emplea en la reflexión de Habermas tiene un sesgo no sólo formal —lo que el mismo frankfurtiano aceptaría— sino también cognitivo y que, por lo tanto, no percibe que determinadas formas modernas de expresividad y de textualidad, como podrían ser paradigmáticamente las formas complejas de constitución de la subjetividad en el texto moderno, generan algo así como una universalidad de carácter material, como luego se sugerirá.

Esta interpretación de las potencialidades de lo expresivo —de la literatura— tampoco coincidiría con lo que suponen o proponen Rorty y el Derrida que Rorty relata. Por decirlo con las ideas que Thomas MacCarthy¹⁸ ha empleado respecto al carácter regulativo de la idea de verdad en otro contexto, cabría decir que al menos, y también, el texto literario genera un punto de vista que trasciende su misma particularidad. Y habría, ciertamente, un «hors texte»; la constitución material de la subjetividad que el texto ha puesto en juego y que en él se ha podido construir. O si lo preferimos, y cambiando de clave: fuera del texto están, al menos, los sujetos particulares y su moral que por su través han sido contruidos; es decir, no cabe olvidar

¹⁸ Thomas MacCarthy, «Ironía privada y decencia pública: el nuevo pragmatismo de Richard Rorty», *La Balsa de la Medusa*, 8 (1988).

que, en cualquier caso, estas categorías —escritura, texto, subjetividad— carecerían de sentido en una concepción que radicalizara su lado privado, pues todas ellas pertenecen también, como MacCarthy le ha recordado a Rorty¹⁹, a la esfera pública.

Este recordatorio es pertinente porque pone sobre el tapete algo crucial. Rorty les reprocha a los metafísicos —es decir, a los no ironistas— su desmesurado afán de «publicidad» o de «politización», pues él consideraría que la filosofía y su tradición poseen un irremplazable carácter privado. En consonancia con la imagen de la sociedad ironista liberal que dibuja, no cabría ninguna reflexión filosófica que pudiera casar sus desafortunados intereses de definitud y abstracción con una pretensión de regulación de la esfera pública. Así, el valor formativo de la tradición filosófica conduciría con certera puntería a la educación del sujeto liberal de las sociedades desarrolladas, se encaminaría con precisión al sillón del ironista, mientras que la esfera pública estaría mejor servida con la cambiante plausibilidad de los diversos vocabularios finales que constituirían acuerdos con los que vamos tirando. Por decirlo con las mismas palabras de Rorty: podemos dedicarnos, sin contradicciones, a la autocreación ironista en lo privado y al liberalismo en lo público. Pero esa posibilidad —o esa ausencia de contradicción— es la consagración teórica de una forma de liberalismo como una perversión de la escisión de la modernidad, pues lo que Rorty nos está sugiriendo, y en oposición a todos los teóricos clásicos, es que la esfera privada *puede también* tener una lógica (aunque menor y fluctuante, y sin mayores consecuencias), pero que la esfera pública *debe sólo* tener una retórica. Público y privado funcionan, pues, como categorías discursivas invertidas con relación a las esferas de constitución de la realidad social liberal moderna: si en las teorías clásicas lo público era el terreno de la lógica de la soberanía, del poder o de la voluntad general, ahora, por fin, lo serán sólo de su retórica.

Si cabe recapitular brevemente la discusión para precisarla, el afán de los modernos —entre los que a estas alturas me voy encontrando más a gusto— en la defensa de una racionalidad no definida exclusivamente de manera contextual se apoyaría, en primer lugar, en aquella disociación de la validez y la facticidad de los enunciados normativos. Rorty podría asumir, como he sugerido, una modificada versión de tal disociación por medio de las aportaciones culturales de la literatura, incluyendo en ella a la filosofía misma. Mas, en segundo lugar, tal vez Rorty no quisiera poner claramente en conexión, como acabo de señalar, la discusión de esa validez con una dimensión pública y que es la segunda gran razón que abona la posición de los modernos. Para Rorty, como he mencionado, la política no puede ser objeto de imposibles acuerdos racionales o trans-contextuales, sino del ejercicio fáctico de una sensibilidad compartida; la esfera privada (la única

¹⁹ *Ibid.*

donde pueden tener lugar la razón y sus sueños, siempre que no se desboquen) está liberalmente segregada de la pública, como lo están sus diferentes tipos de argumentación, cuando no sucede —como no en pocos momentos concluye Rorty— que ambas esferas están cohesionadas en el conglomerado de una tradición que habría de ser, por coherencia, monocultural. La conexión moderna entre la validez normativa y la esfera pública me parece de todo punto irrenunciable, y creo que cabría encuadrar en ella diversos análisis críticos de la sociedad contemporánea, como pudiera ser el de la relación, indudablemente durkheimiana, entre la crisis o el debilitamiento de esa esfera pública y el desdibujarse de los lenguajes normativos.

Los modernos tendrían una tercera razón en su defensa de una racionalidad transcontextual que, como ya he sugerido, temo no poder compartir totalmente. En efecto, no sólo procederían a la separación entre facticidad y validez, ni tampoco establecerían sólo un nexo entre la esfera pública y esa validez sino que, en tercer lugar, entenderían que esa validez es la validez cognitiva que se expresa sólo en las razones —las buenas o mejores razones— que abonan la defensa o la crítica de un enunciado normativo. En este caso, como ya he apuntado, las críticas de Rorty al lenguaje del moderno racionalista me parecen justificadas, pues tal lenguaje desconoce la existencia de otros lenguajes —también modernos y constitutivos de modernidad— que refieren a los procesos de construcción de una identidad formal necesariamente válida en todo contexto y en todo momento, sí, al menos, definen el horizonte material de todo lo que nos es moralmente pensable y aceptable en un momento histórico dado.

Esa posible universalidad material, a la que antes también me referí, apunta al horizonte social, colectivo, público, en el que se dan los procesos de construcción de nuestra identidad. Es, por lo tanto, el espacio del *reconocimiento* en que operan los sujetos autónomos, y cuya dinámica no debe pensarse, a priori y por hegelianas, como necesariamente menos dialógica que la que opera en los procesos fácticos de argumentación moral ni ha de estar necesariamente más transida de poder u obscurecida por otras distorsiones que esos procesos. Lo que es más, no veo de entrada razones para excluir la posibilidad de que las idealizaciones pragmáticas que Habermas supone en la acción encaminada al entendimiento tengan su complemento en otras que se supone en una identidad, una moralidad y una sensibilidad de un sujeto autónomo, que aspira al reconocimiento. Por ello, cabe pensar que esa identidad y esa sensibilidad se reconocen en un horizonte cuya materialidad —o si se prefiere, cuyos contenidos morales— aspiran a ser reconocidos o, si se prefiere, universalizados. Sin embargo, todo eso, con sus problemas, es otra historia.

Final: Adiós a las mayúsculas

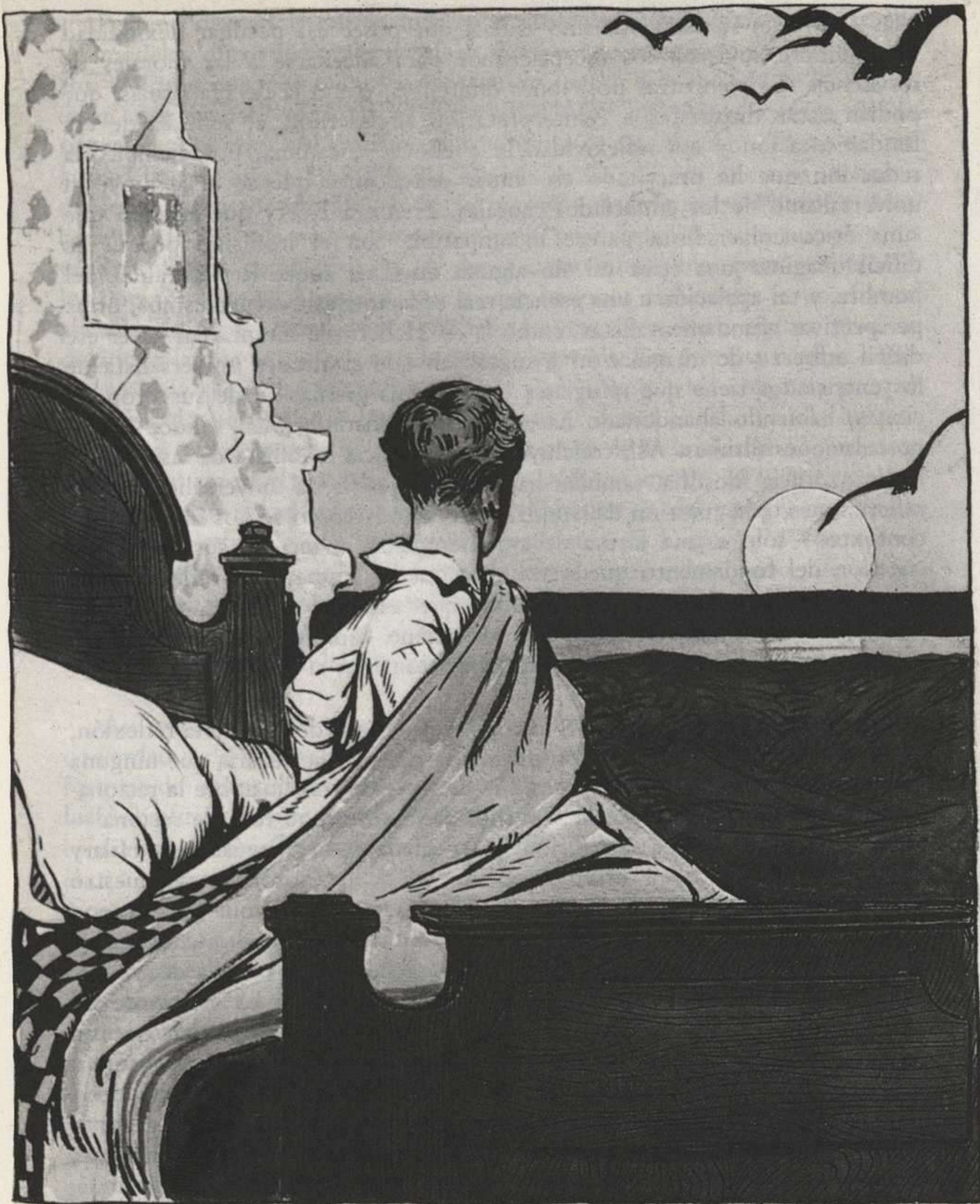
Nuestro recorrido por la polémica latente y explícita entre Rorty y Habermas ha ido dejando caer algunos de los elementos centrales de la

querella de la modernidad: el concepto de racionalidad que pudiéramos necesitar y usar en la definición de la filosofía, el carácter de la universalidad con el que los tiempos modernos revistieron al punto de vista moral y a sus máximas, el carácter de la subjetividad moderna, etc. Quedan por tocar temas importantes de ese elenco, mas cabe terminar este relato recogiendo el tema que le da precisamente título y que se sugería al comenzar: cómo la pérdida definitiva de fundamentación no conlleva el rechazo de la/s modernidad/es. Al hacerlo podremos recoger algunas de las cuestiones que han ido surgiendo en este camino.

Rorty señala en algún momento de su libro²⁰, y al hilo de su consideración sobre la inutilidad de los lenguajes de fundamentación, que no es imposible imaginar una sociedad que careciera de tales lenguajes y que, lo que es más, incluso cabe pensar que la duda sistemática sobre la propia posición, que es la que constituye al ironista como tal, no tiene por qué ser beneficiosa en términos sociales y políticos y, en concreto, en los procesos de educación y socialización. Tal vez frente a esa posibilidad habría que presentar la consideración fáctica de que han sido las sociedades modernas las que precisamente se han articulado bajo la institucionalización del principio de reflexividad: la democracia es el ejercicio de un sistema de convivencia y de adopción de acuerdos que sólo puede encontrar en sí mismo la garantía de su validez. O, dicho en otros términos, vivimos ya de hecho —con las instituciones que poseemos y con el vocabulario que empleamos— en un sistema que no se basa en un modelo externo o distinto al mundo, sino sólo en el ejercicio de un principio reflexivo, el democrático moderno. Y, ante planteamientos como el de Rorty, cabe pensar que lo irónico del asunto es que tal principio —con sus diversas formulaciones roussonianas, kantianas o lockeanas— se pensó como respuesta a los conflictos que asolaron a los pensamientos y las sociedades político-religiosas y que se planteó como una radicalización de aquello a lo que esas sociedades no podían responder: a la carencia de un fundamento de la propia posición y, a la par, a la ausencia de un fundamento de una forma de convivencia con creencias diferentes y aun contrapuestas.

Hoy parecemos descreer del alcance y de los logros de esa fundamentación y no nos faltan argumentos para considerar ingenuas sus pretensiones de ultimidad ontológica y metafísica. Pero la quiebra de las filosofías de legitimación de las sociedades liberales, al igual que la no menor que aqueja a una izquierda ya inexistente en términos teóricos, ha dado paso a reacciones extremas; a la recuperación de tradiciones políticas y morales sustantivas que abandonan aquella reflexividad moderna y vuelven a encontrar en la autoridad, aunque sea la de la tradición, la fuente de lo moral —como pudieran ser los casos de las filosofías neoconservadoras, pero no sólo de

²⁰ *Op. cit.*, cap. 4, «Private Irony and Liberal Hope», pp. 28 ss.



E. HOPPER, *El niño y la luna*, 1906 ó 1909, Whitney Museum of American Art, Nueva York.

ellas—, o a un fundamentalismo radical que posee esa peculiar flexibilidad que siempre tuvieron los escepticismos para adecuarse a las morales de resistencia. Existen otras posiciones diferentes, como la de Habermas, que podían estar dispuestas a reinterpretar, o re-describir, el sentido de esa fundamentación y esa reflexividad, y a ello se encamina, por ejemplo, la reducción que ha practicado ese autor del alcance que se le atribuye al universalismo de los enunciados morales. Frente a Rorty que arguiría que «una ética universalista parece incompatible con el ironismo porque es difícil imaginar una ética tal sin alguna doctrina sobre la naturaleza del hombre, y tal apelación a una esencia real es la antítesis del ironismo», otras perspectivas afundamentalistas, como la de Habermas, intentarían hacer ese difícil esfuerzo de imaginación y sugerirían que el alcance universalista de los enunciados tiene que refugiarse en la forma gramatical de sus proposiciones, habiendo abandonado hace tiempo la incondicional validez de las postulaciones últimas. Así, concluye, «la conciencia falibilista de las ciencias le alcanzó a la filosofía, también hace ya tiempo»²¹. La universalidad no se refiere, pues, a la cuestión del fundamento sino —como se nos dice en otro contexto— sólo a una forma de argumentación, a una de sus reglas. La cuestión del fundamento queda y ha de quedar a una meta-reflexión que suministre el carácter de la filosofía que estamos practicando. Y es, precisamente, esa meta-reflexión la que contiene, como uno de sus capítulos, aquellos debates de la modernidad que mencionamos al comienzo.

Hay, no obstante, otro capítulo no menos crucial de esta meta-reflexión, que arroja buena luz sobre ese afundamentalismo y que rezaría que ninguna forma contemporánea —post o tardomoderna— de trabajo sobre la racionalidad de crítica racional, puede —y ello, precisamente, a fuer de racional— reivindicar para sí una definición privilegiada, con mayúsculas. Hilary Putnam ha abogado por una concepción tal de la filosofía y de nuestro conocimiento del mundo²². En sus obras se parte, al igual que hace Rorty, de una crítica al estatuto de la verdad absoluta que, al menos en la imaginación —pues hoy nadie parece haber dicho lo que parecía decir—, le convendría a los enunciados y proposiciones científicas. La crítica de tal epistemología puede conducir a posiciones fuertes que sugerirían que un relativismo radical a lo Feyerabend tiene que ver con un contextualismo a lo Rorty, y según las cuales sólo el acuerdo parcial —el ir tirando— suministra lo que alguien, en algún momento, y por un conjunto de razones imprecisables de antemano, considera verdadero o válido. A ello, obviamente, se añade la imposibilidad de traducir lo que se dice de un contexto a otro.

²¹ *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, p. 247, en la importante n. 74. La cita anterior de Rorty es de *Contingency, Irony and Solidarity*, cap. 4, «Private irony and Liberal Hope», pp. 30s.

²² Cfr., por ejemplo, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, y *The Many Faces of Realism, The Paul Carus Lectures*, La Salle, III, Open Court, 1987, especialmente, pp. 41-86.

Pero no siempre la crítica de la epistemología verificacionista o de todos los modelos duros del realismo tiene que provocar formas tan radicales de anti-realismo que, como aquí se ha querido sugerir a propósito de Rorty, se dejan demasiadas cosas en el bote al dibujar un nuevo cuadro de la situación. Esa crítica al realismo duro apunta de una manera directa contra la idea de que existe Una Versión Última de lo que son nuestros juicios o nuestros conflictos morales, o de lo que es y hace nuestra Filosofía. Mas concluir de ella que no podemos pensar la posibilidad de tales juicios o de tales conflictos como propios, es decir, como inteligibles para nosotros y los que nos rodean, o concluir que lo que hacemos al filosofar es una forma privada de algún inútil vicio público, supone introducir alguna premisa distinta a la que en tal crítica a lo último aparece. Esa premisa oculta —que nada puede ser dicho verdadero o válido en nuestra vida colectiva porque no existe la Verdad o la Validez—, y que es como concluir en la muerte por vejez y consunción al finalizar los sueños de la adolescencia, necesita toda una meta-teoría que no está implicada directamente en la crítica a los diversos dogmas del cientifismo, del empirismo o del positivismo. Esta meta-teoría refiere a una interpretación no sólo de lo que es —cómo está hecha y para qué vale— la razón humana sino, sobre todo, de cómo funcionan mejor las instituciones sociales, *dado el grado de conocimiento que de ellas tenemos* y dada la idea, prudentemente conservadora, ya que no sabia, de que tal como ha ido la historia más vale no meneallo.

Así, esa metateoría niega la posibilidad de aplicar los confusos conceptos de verdad y de validez a la regulación de los sistemas de interacción y a las formas de autocomprensión de los hombres porque *supone* una tesis histórica fuerte —que no puede argumentar sino practicar, y ello siempre *a contrario*— sobre el agotamiento epocal de los conceptos con los que hasta ahora hemos ido diseñando nuestro destino. Pero entonces la metateoría mencionada ha de adoptar, por ello, la forma de una sensibilidad que se encuentra segregada de los elementos racionales de la crítica que también han constituido los momentos de negatividad —y de *otra* forma de ironismo— de la tradición occidental. Esa metateoría procede a una des-racionalización de los lenguajes teóricos de la política, de la moral y de la estética y, más genéricamente, de los procesos de construcción de identidad que acompañaron y generaron la sensibilidad oposicional en nuestra cultura y cuya complejidad queda ahora necesariamente reducida. La crítica de la modernidad se ha de expresar, así, sólo como la expresión de una sensibilidad epocal finisecular y, a la vez y aporéticamente, su lenguaje debería romper con las tradiciones críticas anteriores pues ha quedado rota la cadena de significaciones con las que esas tradiciones comprendían el lugar de la obra de arte y la construcción del punto de vista del sujeto.

Hay otras meta-teorías, como las de Habermas o Putnam —una pareja de revisionistas, uno neohegeliano y otro neo-kantiano— que intentan señalar que la inutilidad del instrumental teórico que hemos heredado —las

mayúsculas: la Verdad o lo Bueno— no elimina los problemas, heredados o de producción propia, que tenemos —esos que se expresan en nuestro lenguaje con minúsculas: ¿cómo y por qué es eso verdadero? ¿cómo y por qué es eso bueno?—. La pérdida de un fundamento último no significa ni que esas preguntas y esos problemas carezcan de sentido ni que hayan de quedarse necesariamente sin respuesta. Es más, quizá esa pérdida sea, precisamente, lo que hace interesante esas preguntas porque nos las vuelve a hacer propias: son nuestras, no de otra Entidad, de otro Ser —ni siquiera de otra Entidad o de otro Ser que se supone parte o trasunto de nosotros mismos.

Pero también esta postura revisionista implica que la modernidad como época puede y debe ser re-descrita, por emplear las metáforas de Rorty, y ello además eficazmente. También, probablemente, y si son viables las posturas constructivistas y algo «minimal» como la de Putnam, habría que reconocer que carecemos de una Gran Teoría de la Epoca, de la Modernidad y de la Filosofía misma, pues la abolición de las mayúsculas habrá de afectar también a nuestro mismo punto de vista y al nombre del lugar que decimos habitar. Los contenidos de la visión del mundo y del hacer humano, y sobre todo del sentido de las tareas y de las acciones de esa re-descrita modernidad pueden situarse en un nuevo lenguaje, y ello habrá de implicar a su vez no pocas alteraciones del vocabulario empleado. En esa reubicación, que se hace necesaria tanto por causas internas como por causas externas, es necesario un tiento y un tino de los que nuestra cultura no parece haber hecho gala excesiva. Pero, en cualquier caso, hay algo que esa época, la modernidad, nos suministró y que no podría ser abandonado, no re-descrito, no reubicado, sin una sustancial merma no ya de lo que deberíamos ser sino, sencillamente, de lo que somos. Ese algo tiene muchos nombres y muchas facetas: autonomía, humanidad, igualdad, libertad. Todas esas palabras, ya definitivamente sin mayúsculas, refieren a los ideales mismos de la ilustración y la modernidad y son como los momentos no abdicables de una manera de ser, de estar y de hacer en el mundo. Confundir el definitivo adiós a la Ontología y a la Epistemología, por decirlo con las palabras de Putnam, con el abandono de esos momentos —ya tengan un sólo nombre o, como he sugerido, muchos— sería como perder la misma posibilidad del lenguaje en el que pensar y pensarnos, construir y construirnos. Tal vez la modernidad o las modernidades sean necesariamente éticas, es decir, básicamente un programa normativo, con minúsculas.

TRES APOLOGOS SOBRE LA REFLEXIVIDAD MASSMEDIATICA

Gonzalo Abril

«Lo que digo tres veces es verdad»
(Bellman, capitán de *La caza del Snark.*)

El discurso dominante sobre los *mass media* trata de la *circulación* (lineal, transitiva) de mensajes. Estos apólogos ilustran, por el contrario, tres casos de *circularidad*:

- La que llamaremos *circularidad de primer grado* o *del enunciado*: en el primer apólogo el enunciado contiene sus propias condiciones de verdad.
- La *de segundo grado* o *de la enunciación*: en el segundo apólogo la enunciación puede hacer lo que el enunciado dice.
- La *de tercer grado* o *del discurso*: del último apólogo se infiere el remitir recíproco entre el discurso social tomado como una totalidad y los discursos-enunciados particulares.

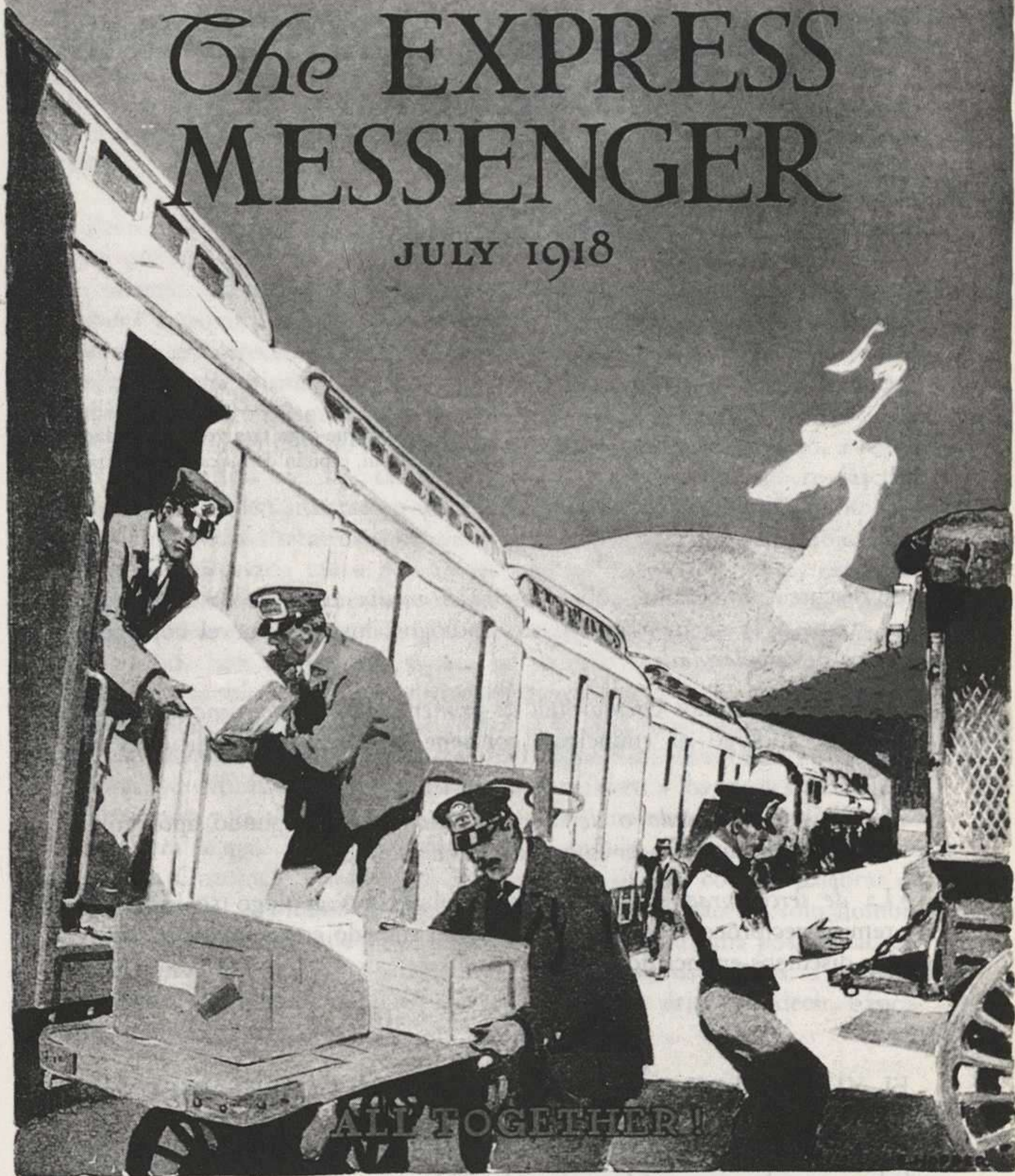
I

EL VERDADERO COMLOT QUE ACABO CON KENNEDY

La ITV emitió el año pasado un reportaje de N. Turner sobre «el verdadero complot que acabó con la vida del joven presidente norteamericano». Conforme al rocambolesco relato del reportaje, el supuesto hampón de la French Connection S. Pironti fue uno de los ejecutores materiales del magnicidio de Dallas.

The EXPRESS MESSENGER

JULY 1918



E. HOPPER, *The Express Messenger*, 1, 1918.

Lola Infante/D-16

Corresponsal

PARIS.—*Sauveur Pironti* no da crédito a lo que oye. ¡La prestigiosa cadena televisiva británica ITV le acusa nada menos que de haber asesinado al Presidente *Kennedy* a cuenta de la mafia norteamericana!

Este curso con antecedentes policiales muestra, estupefacto, su cartilla militar: aquel fatídico 22 de noviembre de 1963 él estaba haciendo su servicio militar en Toulon. La Marina francesa confirmó ayer que,

La versión de la ITV inglesa queda en entredicho

El presunto asesino de Kennedy estaba en la mili cuando se cometió el magnicidio

efectivamente, *Pironti* estaba en la mili en esas fechas.

La rotundidad de los hechos no amilana a *Nigel Turner*, realizador para ITV de la *exclusiva del siglo* acerca del *verdadero complot* que acabó con la vida del joven presidente norteamericano.

«Yo ya me esperaba una coartada de ese estilo...», dice *Turner*, responsable de un programa emitido en Londres este martes en el que se acusa a tres miembros de la mafia marsellesa de haber asesinado a *Kennedy* por encargo de la mafia de Chicago.

El reportaje emitido por la ITV se ha basado en la investigación del americano *Stieve Riele*, cuya principal fuente ha sido *Christien David*, más conocido en Francia como *el bello Sergio*, un anciano aventurero y mitómano de barba larga que hoy espera en una cár-

cel francesa ser juzgado por el asesinato de un policía.

Desgraciadamente para la credibilidad de la versión de la ITV, hasta el abogado del *bello Sergio* admite en público que a su defendido «no hay que hacerle mucho caso».

Desde Londres, *Pierre Salinger*, que fue consejero de Prensa del Presidente *Kennedy*, no concede ninguna credibilidad a esta rocambolesca historia y dice que «es una versión más de las muchas que se han dado, siempre sin pruebas».

La versión de la ITV dice que la mafia norteamericana encargó a tres jóvenes franceses de la *French Connection* de la droga asesinar a *Kennedy*. Eran *Lucien Sarti*, muerto en los 70 en México, *Roger Bocogani*, hoy en Colombia, y *Sauveur Pironti*, quien ahora ha demostrado que él estaba en filas y que cree recordar que sus amigos en aquellas fechas estaban en la cárcel.

Según la ITV, los tres, con pasaporte italiano, cruzaron la frontera mexicano-americana y allí la mafia de Chicago se hizo cargo de ellos. *Sarti* habría disparado contra *Kennedy* desde el suelo y los otros dos desde edificios próximos. *Kennedy* habría sido víctima de un fuego cruzado de cuatro disparos procedentes de sitios distintos.

La mafia habría hecho salir del país a los tres asesinos que volvieron tranquilamente a Marsella vía Toronto gracias a la complicidad del FBI y de la Policía de Dallas, a quienes la ITV implica en la conspiración de la mafia contra el Presidente *Kennedy*.

El misterio en torno a la muerte de *Kennedy* sigue intacto tras esta *exclusiva* de la televisión británica. La versión oficial norteamericana sigue culpando a *Lee Harvey Oswald*, asesinado en la cárcel dos días después del magnicidio de Dallas.

Pironti tiene noticia de las acusaciones difundidas por la ITV y ofrece pruebas de que el día 22 de noviembre de 1963, fecha del histórico asesinato, se hallaba en Toulon (Francia) haciendo la mili. El realizador *Turner* se entera de la respuesta de *Pironti* y contrataca: «Yo ya me esperaba una coartada de ese estilo». (Fuente: Diario 16.)

Escolio

Seamos francos: a estas alturas del siglo nos deja más bien fríos el llegar a saber quién mató de verdad a *Kennedy*. Sí nos interesa, en ambio, el que una hipótesis pueda volverse inmune a casi cualquier objeción empírica: en un complot tan intrincado como el que describe el reportaje se han de haber maquinado coartadas de la máxima contundencia; así que, al menos frente a la posible aparición de coartadas, la conjetura mínimamente fundada de una sofisticadísima conspiración quedará siempre a salvo.

La testarudez que el señor *Turner* parece atribuir a los hechos es más bien una testarudez de su *modus operandi* epistémico: la teoría implícita del autor del reportaje, como la de casi todo el discurso periodístico actual, es

una teoría positivista que selecciona y ordena los hechos de forma transitiva y no reflexiva. Poco importa a estos efectos que Turner «tenga razón» o no: lo importante es que *se sitúa en una perspectiva que le dará siempre la razón*, ocurra lo que ocurra. En este punto la información periodística pierde todo su crédito referencial junto a su capacidad *autoexplicativa*. Lo curioso es que en la escena cultural contemporánea, en gran parte sostenida, como la política, sobre los procedimientos reflexivos de los discursos massmediáticos, éstos tratan aún de presentarse y de legitimarse como instrumentos de conocimiento «objetivo».

El reportaje del señor Turner funciona según el mecanismo de la *asunción incorregible*. Como comenta M. Wolf¹ «aceptando la creencia incorregible en el funcionamiento de los oráculos, todos los acontecimientos se convierten reflexivamente en evidencias para esa creencia». El autor se refiere al célebre oráculo del pueblo Azande, descrito por Evans-Pritchard, y también a otras muchas variedades de enunciados *cuyas conclusiones vienen ya dadas como presupuestos*: es el caso de todos los enunciados que involucran creencias y con ellas una doble adhesión, a la vez cognitiva y pasional, del sujeto individual o colectivo que los enuncia.

No sólo ocurre en nuestro reportaje que las nuevas evidencias *validan retrospectivamente* la hipótesis previa —una conspiración diabólica involucra coartadas inexpugnables, toda coartada inexpugnable que aparezca confirmará lo diabólico de la conspiración—; también *vigorizan la creencia en esa hipótesis* de forma prospectiva, frente a la eventualidad de acontecimientos ulteriores, por ejemplo de nuevas y aún más contundentes coartadas.

Como todo apólogo, el nuestro tiene pretensiones de generalidad, más allá del contexto del relato. El proceso circular y autoalimentado de las asunciones incorregibles no es un caso límite, sino una dimensión esencial de los procesos de la llamada «opinión pública»: sondeos y otros estudios preelectorales, campañas de opinión y de imagen, etc.

Recordemos, una vez más, cómo las actuaciones de los nazis contra la supuesta conspiración judeo-bolchevique, desde el momento en que eran mínimamente aceptadas por sectores sociales predispuestos a las interpretaciones simplistas y expiatorias de la crisis económica y política, podían atraer todos los acontecimientos a su propia validación: cuanto más descabellados fueran los hechos tanto más *crédito* merecería la hipótesis de una conspiración intrincada y omnipresente.

Lo que en el caso Turner no pasa de ser una anécdota periodística, en el caso del nazismo es una de las páginas más horrendas de la historia humana.

¹ M. Wolf: *Sociologías de la vida cotidiana*. Madrid, Cátedra, 1982, p. 131.

El hecho de que al menos ciertas formas del discurso público produzcan (algunas de) sus propias condiciones de validación y de reconocimiento debiera hacernos pensar en un aspecto esencial de la responsabilidad de los informadores y de los demás agentes de la comunicación pública: la que pudiéramos llamar su responsabilidad *reflexiva*, relativa a la normatividad del discurso mismo, como complemento de la responsabilidad *deontológica* tradicional que versa más bien sobre las relaciones entre el discurso y la realidad (o el contexto). La *deontología de la veracidad*, que responde en el plano deontológico a una posición epistemológica positivista, debiera ser cuando menos complementada con una *deontología de la autorreferencia* capaz de responder a las exigencias de una epistemología reflexiva. La razón de esta exigencia hay que hallarla en el propio marco de la cultura massmediática contemporánea, cuyos procesos no son ya accesibles al representacionismo transitivo que postulan las metodologías comunicológicas tradicionales.

Pero también ocurre paradójicamente, y en la medida en que el paradigma positivista sigue siendo hegemónico, que el destino de muchas asunciones incorregibles es la autoaniquilación: este mecanismo epistémico parasita los hechos, los engulle y los neutraliza, y luego, como el monstruo de *Yellow Submarine*, tras devorar todo su entorno termina por devorarse a sí mismo. La asunción incorregible acaba autoaniquilándose, porque *nuestra cultura cientificista no admite la validez de hipótesis que no encuentren resistencia en los hechos*: las asunciones que no son objetadas por hechos sólo pueden ser valoradas como *creencias*, como proposiciones *doxásticas*, sin validez epistémica; pues la objeción, tanto como el respaldo, muestra que, cuando menos, la teoría en cuestión *no es indiferente a los hechos*².

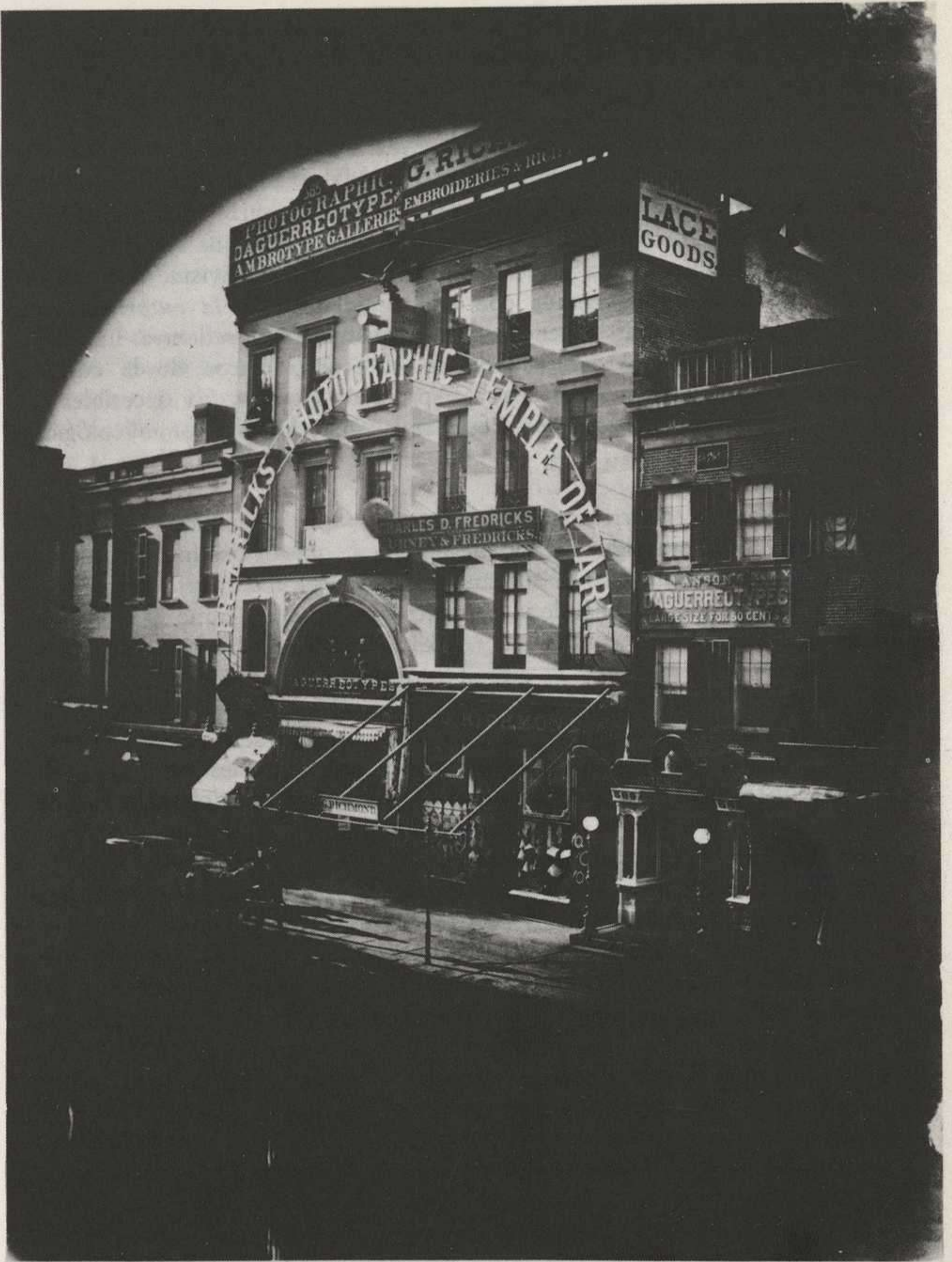
II

TOM SAWYER, PERIODISTA

El telediario nocturno del 23 de enero de 1989 ofreció la crónica de una peripecia con happy end: en la localidad de Fraga (Huesca), unas niñas se habían fugado de sus casas y habían vivido una aventura de dos días. Padres, vecinos y agentes del benemérito cuerpo dieron término a la escapada al hallar a las niñas sanas y salvas en una antigua mina de carbón.

Para los efectos de esta exposición interesa destacar dos aspectos de la crónica:

² Precisemos: la objeción ha de venir de una cantidad limitada de hechos, pues en todo caso se necesita una cantidad mayor de hechos a favor que en contra de la hipótesis. Nuestra cultura política «democrática» establece el criterio de la mayoría para el ejercicio del poder, pero exige también el «respeto a la minoría» como condición de legitimidad. De forma homóloga, el procedimiento teórico-científico valida las hipótesis si en relación a ellas hay un número mayor de hechos favorables que desfavorables, pero requiere de estos últimos para salvaguardar el carácter «problemático» y «abierto» del conocimiento científico.



ANÓNIMO, *El "Templo de Arte Fotográfico"*, de Fredricks, ca. 1857.

a) Se dada un tratamiento espectacular al momento en que algunas de las niñas recién rescatadas eran introducidas en un automóvil: la cámara y los focos buscaban el primer plano, el reportero sometía a una de las niñas a una «entrevista de urgencia», como se hace con las grandes estrellas al final del espectáculo —un «marco intertextual» muy reconocible.

b) La crónica insinuaba que la evasión de las niñas podía haber estado determinada por la influencia de la televisión, y más en particular por una reciente emisión de la película *Tom Sawyer*.

Escolio

En este apólogo resulta patética la inconsistencia —luego añadiremos, además, la irresponsabilidad— del hacer periodístico en relación a la teoría implícita del periodista sobre ese mismo hacer.

El cronista televisivo da a entender que cree en la «magia de la televisión», o más exactamente, en que ciertos relatos televisivos pueden instar a los televidentes infantiles a comportamientos tan peligrosos como una fuga a campo abierto en pleno invierno. Suponemos que la reciente emisión de *Tom Sawyer* le parece una referencia básica por dos razones: por la analogía entre la situación televisiva y la «real» y porque, genéricamente, los infantes estarían inclinados a imitar el comportamiento de héroes televisivos que, *siendo también niños*, son capaces de despertar su necesidad de identificación compensatoria... —a partir de aquí cada informador puede completar la hipótesis con una mayor o menor inversión de conocimientos psicoanalíticos—.

Si suponemos bien, el informador está entonces *reproduciendo en su reportaje las condiciones mismas de la identificación* que parece denunciar, pues las niñas recién rescatadas de la mina abandonada, ante el ojo espectacularizador de la televisión, bajo los focos y la atención periodística, podrían también instigar a otros niños a la fuga. ¿Desconocen los profesionales de la televisión que en la llamada sociedad del espectáculo una vedette «de carne y hueso» —un Michael Jackson, una Marta Sánchez— pueden despertar en los niños movimientos psíquicos aún más procelosos que los héroes de ficción? Si desconocen esta posibilidad, ¿en qué página de *El espíritu del tiempo* interrumpieron su lectura?

Si el periodista tuviese razón en su hipótesis implícita sobre el poder mimético de la televisión, estaría estimulando irresponsablemente a la fuga de otros niños —lo avanzado de la hora atenuaría la magnitud de los efectos, ya que no la irresponsabilidad frente al número supuestamente pequeño de telespectadores infantiles—.

Este es otro caso con relevancia deontológica, cuyas consecuencias son fáciles de extraer: o se renuncia a hacer de cada minuto de la programación

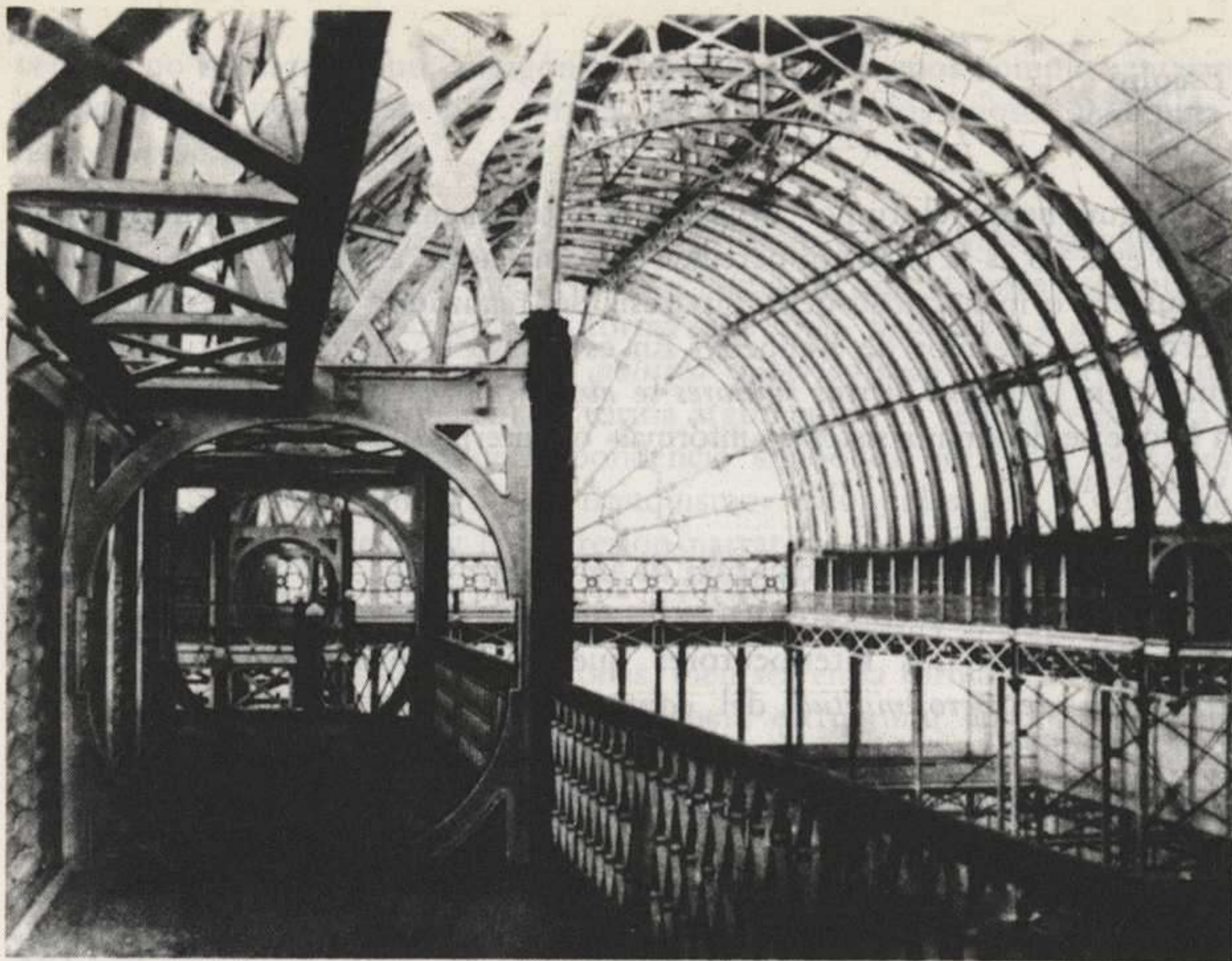
televisiva una ocasión histórica de moralización pública —me refiero a las acusaciones contra *Tom Sawyer*, pero también al turbio asunto del perro-humano *Pippin*, a la consigna de «aprender a usar la televisión» dirigida contra el público y no contra los usuarios genuinos de la televisión, es decir el Ente Público, y a todo lo demás— o se leen hasta el final las obras de los grandes teóricos de la comunicación de masas.

Pero tampoco queremos reducir la moraleja de este apólogo a un contexto limitado: el que la enunciación realice la misma acción que el enunciado anuncia (o denuncia) es la regla constitutiva de la *profecía autorrealizadora*, un mecanismo fundamental en el espacio massmediático contemporáneo.

Veamos otro ejemplo con relevancia ética: ¿qué pasa cuando un Fiscal General del Estado —Dios nos guarde— defiende la «normalidad social» de los registros anales y vaginales que quiere imponer a los detenidos? Este juicio sobre la normalidad social no es, pese a las apariencias, un enunciado *constatativo*, sino un *performativo* que tiende a *producir* y no a *describir* la normalidad misma de la que habla. Aun en el caso poco probable de que ciertas subculturas (de tipo *sadomaso*) hubieran normalizado ya el palpamiento anal por parte de servidores del aparato de Estado, la propuesta del Señor Fiscal añadiría a su función descriptiva una función *autorrealizadora*: la normalidad social se construye, entre otras cosas, a través de enunciaciones normalizadoras.

Así, aunque no podamos demostrar que el Señor Fiscal General del Estado sea abiertamente partidario de la humillación y la tortura de los detenidos, si podemos afirmar que sus declaraciones contribuyen a crear las condiciones que lo son a la vez de la verosimilitud de su argumentación y de la legitimidad de las prácticas de tortura: la normalidad de un trato físico envilecedor y degradantemente intrusivo. Eso es llevar demasiado lejos, o demasiado hondo, al dedo acusador del Estado. Y es añadir al *performativo* propiamente jurídico de la orden del Señor Fiscal General, que como tal involucra consecuencias jurídicas, un *performativo* sociodiscursivo de efectos concomitantes.

Al relativizar algunos principios democráticos elementales como cuestiones de opinión o de moral social —el también inolvidable Ministro del Interior Barrionuevo hizo lo mismo al admitir la posible legalización de la pena de muerte, si la mayoría estadística de la opinión pública la reclamase— estos comunicadores políticos están contribuyendo, por profecía autorrealizadora, a la degradación moral del sistema político y a la corrupción de los valores democráticos que, una vez desposeídos de la incontestabilidad jurídica y ética, pueden pasar a ser manipulados por los agentes económicos y técnicos del escenario público de la opinión, por el tecnopolio de la *human*



P. H: DELAMOTTE, *Galería superior del Crystal Palace, en Syderham (Inglaterra), ca. 1853.*

engineering. Son estos políticos los que hacen cierta la definición borgesiana de la democracia como «un abuso de la estadística».

III

LOS LIOS DEL PRESIDENTE

En cierto país europeo se difundió el rumor de que un Primer Ministro democráticamente elegido mantenía relaciones carnales con la nieta de un dictador que había gobernado en épocas aún recientes. El rumor llegó hasta los medios de comunicación y su divulgación ocasionó incluso algún procesamiento judicial.

Un profesor de semiótica resentido con los gobernantes utilizó este ejemplo para mostrar que todo rumor es verdadero, si bien —y con esta explicación amortiguó el escándalo de alguno de sus contertulios, tanto como el riesgo de algún tropiezo judicial— a un cierto nivel de análisis: que no es, aclaró aún, el nivel de la veracidad empírica positivista³.

³ G. Abril, M. Blanco, J. Benet, J. P. Fusi, Zush: Mesa redonda sobre «El rumor» (moderada por J. Lozano). *Sur/Express*, n. 0, 1986.

Escolio

Seguramente el rumor difundía acontecimientos en sí mismos falsos. Pero ésta no es la cuestión pertinente, como no lo era en el primer apólogo la justeza o inexactitud de la hipótesis del realizador Turner respecto a los verdaderos asesinos de Kennedy. En este caso la cuestión pertinente sería más bien: *¿por qué ciertos rumores se abren camino en esa intrincada trama a la que se denomina sistema «informal» o «interpersonal» de la comunicación⁴ y otros no?*

La razón es que la circulación de un rumor exige a la vez que (y como condición de) una concatenación de muchos «contratos fiduciarios» o de confianza entre los interlocutores que lo van propagando, una previa *condición de verosimilitud* del contenido del rumor, en el sentido de satisfacer cierta «congruencia cognoscitiva», cierto acuerdo con el universo de presupuestos y de expectativas propio de la colectividad rumorosa⁵.

Pero en la presentación de este tercer apólogo hemos señalado que quizá todo rumor es *verdadero* y no sólo *verosímil*. En efecto, cuando se le niega la *verdad* a un rumor se suele aludir a la falta de correspondencia *empírica* entre los acontecimientos que el rumor narra y los datos «objetivos», es decir, se recurre a una interpretación positivista de la verdad. Pues bien, nuestra concepción de la certeza del rumor es deudora de *otro régimen de*

⁴ El sistema informal se crea desde la perspectiva del sistema formal, una vez que el capitalismo ha consolidado su propio proceso de legitimación de canales, fuentes y demás instituciones comunicativas. A esto nos referíamos en la ya citada mesa redonda sobre el rumor: «La noción de rumor (...) está muy relacionada con la legitimidad de las fuentes informativas, es decir, muy vinculada a la aparición de lo que se podría llamar las instituciones informativas del capitalismo (...). Los sociólogos, psicólogos sociales, etc., con una perspectiva absolutamente hipócrita, entienden que el rumor es fundamentalmente una perturbación de las redes institucionales de la información y particularmente de las redes institucionalizadas como fuentes legítimas de la información (...). Los técnicos en la comunicación de masas presentan esto (la circulación de los rumores) como una anomalía, cuando en realidad pertenece a las estructuras primarias de la comunicación, y las formas secundarias serían realmente las otras, es decir, las formas institucionales» (*ibid.*, p. 50). Suponemos también que la institucionalización informativa del capitalismo lleva consigo la exaltación de los *criterios de base científica* y, posteriormente, el establecimiento progresivo de la *información como sustituto contable del saber*.

⁵ Las teorías del rumor suelen aceptar una de estas dos hipótesis aparentemente contrarias: a) el rumor necesita evocar algo que resulte extraordinario o extravagante para quienes lo propagan; b) el rumor ha de conformarse con evocar hechos o circunstancias muy verosímiles.

Lo cierto es que la condición de verosimilitud que hemos invocado ha de darse *también en el primer supuesto*: el rumor puede poner en juego muchas fantasías y muchas calumnias estratégicamente predisuestas, pero al menos una parte (un tema), o una dimensión (una estructura semántica) del cambiante enunciado rumoroso, ha de contar con el consenso cognitivo, o cognitivo-afectivo, de quienes lo propagan.

verdad, no necesariamente antagónico, pero cuando menos complementario del positivista: un régimen que, a falta de un bautizo más lujoso, denominaremos *simbólico*.

En nuestra concepción se entiende que el rumor que venimos comentando «habla metafóricamente», o mejor dicho, involucra operaciones semánticas tales que el relato nos presenta en forma *narrativa, figurativa y no política* ciertas asunciones que *el discurso político o periodístico* expresaría (y de hecho expresó en su momento) de forma argumentativa, teórica y política⁶. Habría, por ejemplo, una correspondencia simbólica entre las nociones (abstractas) de «felipismo» o «neofranquismo» difundidas por el discurso periodístico del momento y la expresión narrativa de un idilio presidencial con la nieta del dictador: la misma conjunción profunda «felipismo = franquismo» se expresa bien sea en la forma *narrativizada* —y eróticamente *patetizada*— de un idilio entre personas, bien sea en la forma argumentativa —y *despatetizada*— de una correspondencia estructural entre modos de gobernar. Pero no creemos que esta representación *narrativizada* de la *res publica* sea algo así como el privilegio folclórico del buen salvaje «social» frente a los discursos leviatánicos del Estado. Pues en el mismo escenario *massmediático* «formal» se ofrece un amplísimo margen a revistas del corazón, programas televisivos y radiofónicos de «por la mañana», secciones de cotilleo, etc.: ciertamente se trata de un *apartheid* informativo que envía a la reserva discursiva del género o de la *sección periodística*, o a la reserva psicológica del *entretenimiento*, o a la de *categorías sociológicas* como las «amas de casa» o la «tercera edad», los residuos de la *cotidianeidad autóctona*. Se advierte fácilmente la imposibilidad de cualquier cultura autóctona no *massmediatizada*. Pero, también a la inversa, se repara en la imposibilidad de un espacio *massmediático* no embebido de cotidianeidad.

La circularidad discursiva a que aludíamos al principio parece envolver varios anillos concéntricos. En ese contexto el rumor es una expresión veraz del estado en que se encuentra el propio andamiaje simbólico que lo sustenta. El discurso informativo oficial, contra el rumor, oficia de mitocida, aunque no por un ideal(ismo) científicista, sino sobre todo porque trata de traspasar el monopolio de la mitogénesis a las industrias tecnopolísticas del discurso.

⁶ En rigor no se trata de una «expresión metafórica», porque ésta remite siempre, al menos según la concepción tradicional de la metáfora, a una referencia no-metafórica, a una expresión «recta» o «no figurada». Y, obviamente, no creemos que la *narratividad* o la *figuración* del discurso «informal» del rumor haya de considerarse como una forma traducida o derivada del discurso «recto» de los periodistas o los políticos. Como ya hemos insinuado en la nota 4, nos inclinamos a creer que esta jerarquización de los discursos responde a un prejuicio derivado del propio proceso de institucionalización y legitimación del sistema público de información del capitalismo.

EPILOGO

Al re-presentar los problemas de la reflexividad al hilo de algunos episodios de la actualidad massmediática sólo tratamos de dar una modesta respuesta reflexiva —ergo homeopática— al proceso de reflexividad permanentemente creciente de la cultura contemporánea. La lógica reflexiva cuya aplicación reclamamos ha sido ampliamente desarrollada en el análisis discursivo respecto a los problemas de la «enunciación» y del «escenario interactivo». En los análisis massmediológicos este tipo de perspectivas es aún inusual⁷, aunque quizá más por causa del contexto institucional y económico de la investigación que por las convicciones teóricas de los investigadores.

Dentro de la clase de los índices, cualquier comportamiento social pertenece a la subclase de los signos intrínsecos, en el sentido propuesto por Eckman y Friesen y luego retomado por Eco: aquéllos que forman parte del objeto que denotan. Esto significa que una secuencia o segmento comportamental no es sólo un «significante» sino un ingrediente constitutivo de la totalidad comportamental significada. Con ello queremos decir que, por ejemplo, el contar chistes racistas no es sólo un «signo» sino en sí mismo una parte de la realidad social a la que se denomina «racismo».

El concepto de objetividad es invocado por los periodistas como un «ritual estratégico», sin duda, pero es también el residuo «ingenuo» de una concepción cientificista premassmediológica que aún no ha sido removida de la ideología corporativa de los informadores. A este respecto una cita de Gouldner recogida por Alsina viene al pelo para cerrar esta ya larga exposición: «El objetivismo es un discurso que carece de carácter reflexivo; enfoca unilateralmente el «objeto», pero oculta al «sujeto» hablante para quien es un objeto; así el objetivismo ignora el modo en que el objeto mencionado depende, en parte, del lenguaje en que es mencionado, y varía de carácter según el lenguaje o la teoría usados».

⁷ Por fortuna los estudios más recientes de nuestro país sí que dan cuenta del interés de estas perspectivas; por ejemplo, el riguroso trabajo de Miquel Rodrigo Alsina: *La construcción de la noticia*. Barcelona. Paidós, 1989, contiene un interesante capítulo sobre las actuales revisiones de la «objetividad» periodística.

ALGUNAS PREGUNTAS Y RESPUESTAS*

Jacques Derrida

Lo que viene a continuación es la transcripción resumida de una grabación de las respuestas dadas por Jacques Derrida, de forma necesariamente improvisada, a varias preguntas acerca de temas relativos al ámbito principal del congreso La Lingüística de la Escritura (Glasgow, 1986), y a la relación de éste con su obra. Las primeras preguntas fueron presentadas por escrito, el resto vino del público. Derrida empezó por señalar que posiblemente no podría dar respuestas completas a tales preguntas en el plazo de una hora, y que tendría que dar algunas de sus respuestas en forma de elipsis, de aforismo, de tesis sin premisas ni demostraciones. «Las preguntas serias», observó, «no deberían formularse, y menos responderse, tan deprisa. Si tengo un imperativo categórico en todos los debates es “Más despacio”. Así que pido disculpas por el modo en que voy a eludir preguntas y respuestas en esta sesión.»

Derek Attridge: Muchos estudiosos del campo de la lingüística y de la estilística creen que su tarea es explicitar los códigos o sistemas que subyacen al comportamiento lingüístico y lo hacen posible, incluido el de los escritores y críticos de textos literarios; los modelos más importantes son, por supuesto, la *langue* de Saussure como aquello que hace posible la *parole*, y la revisión de Chomsky de esta distinción en forma de *competencia* y *actuación*. ¿Cree usted que el empeño de formalizar esos códigos es una actividad fructífera, aun cuando no se alcance nunca —y quizá no se pueda nunca alcanzar— la meta de una total explicitud?

Derrida: La formalización es sin duda una actividad fructífera, útil. La maestría que desarrolla es su primera, si no su única, justificación. De modo que el esfuerzo hacia una formalización de esos códigos es indispensable. Uno nunca puede abandonar esta tarea sin correr el riesgo de abandonar la racionalidad, la cientificidad misma en su concepción más clásica. Pero no hay nada fortuito en el hecho de que estas codificaciones, esta formalización de los códigos, no se pueda completar. Y no es sólo, como sugiere la pregunta, una cuestión de conseguir la explicitud o de la diferencia entre «implicitud» y «explicitud»; yo diría que es también una exigencia científica,

* *La lingüística de la escritura. Debates entre lengua y literatura*, Edición de Nicel Fabb, Derek Attridge, Alan Duraut y Colin MacCabe. Madrid, Visor, 1989 (en prensa).



H. BAYARD, *La Madeleine*, París, ca. 1845.

racional, que reconozcamos los límites de la codificación, o los límites esenciales de la formalización ideal del código. También es una exigencia científica que pongamos en tela de juicio la autoridad y los límites de cuadrículas saussurianas tales como la *langue* y la *parole*, y de cuadrículas chomskyanas tales como la oposición entre competencia y actuación. Por supuesto, no se puede reducir las obras de Saussure y de Chomsky a esas cuadrículas, pero se deben poner en cuestión, y de hecho se han puesto en cuestión. Así que es una exigencia científica que cuestionemos los presupuestos de éstas y de otras cuadrículas, que tienen que ver con el concepto de individuo, de conciencia, de inconsciente, de sujeto, de oposición entre individuo y sociedad, etc. Y yo insistiría especialmente en el concepto de acto de habla, que está en la juntura de *langue* y *parole*, de competencia y actuación. Si tuviera tiempo, insistiría aquí en la estructura del acto como algo al mismo tiempo único e iterable. El acto de una *marca* (que no es simplemente un signo, humano o no humano, escrito o hablado, en el sentido trivial de estos términos) es algo que se produce una vez, pero que es iterable en su carácter único, y por lo tanto hace borrosa la distinción, el límite riguroso, entre, por ejemplo, *langue* y *parole* o entre competencia y actuación.

Lo que yo intenté —hace mucho tiempo— fue subrayar esta imposibilidad de encerrar un código o un sistema lingüístico en sus fronteras internas, rigurosas, y lo hice no sólo en forma de teoremas, de demostración teórica, relativos por ejemplo a la posibilidad de injertos, parásitos, elementos irresolubles, suplementos, etc., sino en la forma de mis propios escritos sobre estas materias, por ejemplo en *Glas* o *La carte postale*.¹ Desde ese punto de vista, *Grammatology*² era al mismo tiempo un programa para una «lingüística de la escritura» en el sentido que le ha dado Mary Louise Pratt (como una «lingüística del contacto»), una apertura de la clausura, y una problematización filosófica de la imposibilidad —o de la posibilidad limitada— de este programa como programa de una ciencia positiva. Lo que hoy día tiene lugar, lo que se desarrolla, con el nombre de «pragmática», el interés por situaciones en las cuales el elemento discursivo no es el elemento determinante, esta pragmática —excepto por algunas premisas metafísicas— es coherente con lo que yo llamé «gramatología» hace mucho tiempo. Cuando Pratt describe lo que ella llama una «lingüística del contacto», yo estoy de acuerdo con todo lo que dice (excepto, quizá, con el término «contacto», sobre el que tengo algunas reservas), pero también estoy de acuerdo con alguien que en nombre de la lingüística —la lingüística «dura»— dijera que una lingüística del contacto no contradiría la búsqueda de elementos invariantes, esto es, la posibilidad, o más bien la necesidad, de hallar elementos invariantes a través de la apertura de nuevos contextos, injertos, etc. La ciencia y la lingüística no deben abandonar nunca —y aquí

¹ Jacques Derrida, *Glas*, París, 1974; *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, París, 1980.

² Jacques Derrida, *De la grammatologie*, París, 1967.

vuelvo a la pregunta— la necesidad, el deseo, de formalizar, de agotar el análisis de los códigos y los elementos invariantes; y por supuesto las aperturas de las clausuras, las situaciones de contacto, son un continuo desafío que no es una contradicción de la búsqueda de elementos invariantes, sino, al contrario, una forma de alimentarla y enriquecerla. Así que yo diría que la relación entre la lingüística del contacto y la lingüística científica con sus axiomas clásicos, debe articularse.

Attridge: El análisis actual del lenguaje y de la literatura subraya cada vez más la función de éstos como prácticas discursivas determinadas ideológicamente en términos adoptados de las visiones marxista y post-marxista del funcionamiento de la ideología en el capitalismo y en el capitalismo tardío. ¿Cree usted que este enfoque contradice el suyo, o diría usted que su obra contribuye a este tipo de análisis?

Derrida: Muy brevemente diría que no, que este enfoque no contradice el mío, no debería contradecir el mío, en absoluto. He insistido a menudo en este punto. Sólo tengo dos pequeñas reservas específicas y puntuales.

En primer lugar, una reserva sobre la función del concepto de «ideología», que está en mi opinión muy cargado de premisas metafísicas que han de ser deconstruidas. Han de ser deconstruidas porque tienen que ver con la reflexión, la representación, la conciencia, el inconsciente, la imaginación, lo imaginario, etc., y que yo sepa ningún marxista (o lo que la pregunta llama «post-marxista», que me resulta una noción oscura) ha intentado siquiera deconstruir el concepto de ideología, o someterlo a interrogantes deconstructivos. Así que lo que hago es esto, o sería esto: ayudar al marxismo a deconstruir sus propias premisas metafísicas. Esta sería mi primera reserva.

En segundo lugar, diría casi lo mismo sobre la noción de «capitalismo», especialmente de «capitalismo tardío». Cada vez que me encuentro —y últimamente sucede con mucha frecuencia— esta expresión de «capitalismo tardío» en textos que tratan de literatura o filosofía, veo claro que la declaración dogmática o estereotipada ha sustituido a la demostración analítica. Todavía estoy esperando una definición científica de lo que es el capitalismo tardío; esto me interesa particularmente porque algunos marxistas (o post-marxistas) británicos interpretan todo lo que nos interesa a mí y a otros como síntomas del capitalismo tardío, y cuando no pueden reducir estos textos (recientes), o los textos por los que se interesan estos textos, a esquemas previos (esquemas marxistas relacionados con el capitalismo en su forma clásica, si tal cosa existe), dicen: «Bueno, eso es capitalismo tardío». Así que, con estas dos reservas sobre el concepto de ideología y el concepto de capitalismo tardío, no veo ninguna contradicción entre lo que yo hago y lo que hacen algunos «post-marxistas». Probablemente, no hay nada casual en ello.

Attridge: Su obra es atacada a veces por aquéllos que hablan en nombre de la razón, y sin embargo sus ataques están formulados en términos de pragmática más que en juicios de racionalidad. Esto es, se quejan de los efectos peligrosos de sus teorías y no de ninguna contravención de las leyes de la razón. ¿Tiene alguna explicación para esta incoherencia en sus críticos? ¿Tiene usted un juicio en uno u otro sentido acerca de su propia obra?

Derrida: Esta es una pregunta muy difícil, que ahora vuelve a cobrar fuerza. Los que acusan a la deconstrucción de ser irracional piensan, cada vez que haces una pregunta sobre la razón, o sobre la historia de la razón (¿de dónde viene la razón? ¿qué es el principio de razón, como algo distinto de la razón en sí? —pues el principio de razón es algo muy específico en la historia de la razón—), o sobre la ética del racionalismo (no de la razón sino de cierta clase de racionalismo), que estas hablando *contra* la razón. De forma que te acusan de ser irracional y de socavar lo irracional, la racionalidad, la ciencia, la objetividad, etc. Y te acusan de abandonar toda regla y de darte autoridad a ti mismo para improvisar sin más, para decir o escribir cualquier cosa. Pero yo diría que por el contrario, hacer preguntas sobre la razón, sobre la historia de la razón, sobre el oscurantismo de ciertas formas de racionalismo que hay actualmente en la ciencia, en la ideología, etc., es una manifestación de racionalismo, de una nueva clase de ilustración. Por ejemplo, cuando Heidegger cuestiona el principio de razón en su formulación leibniziana, y cuando deriva la descripción de toda una época a partir de su principio de razón, no está atacando a la razón en general; y cuando leo a Heidegger, y en cierta medida sigo a Heidegger, y hago entonces preguntas sobre las preguntas de Heidegger, ¿es esto forma de atacar a la razón? No lo creo.

Veamos. Lo que dicen normalmente estos adversarios en Alemania o en Francia es, por decirlo de manera esquemática, lo siguiente: como no somete usted sus preguntas la autoridad de la razón (pues está claro que cuando hace una pregunta sobre la razón, sobre el principio de razón, su pregunta no está gobernada por la razón; tampoco es irracional, pero en el momento de hacer la pregunta, no está gobernada por el principio de razón sino por otra cosa, que no es simplemente el principio de la razón en una de sus formas posibles), o de la verdad (pues lo mismo se puede decir de la verdad; cuando hace preguntas sobre la verdad, sobre el origen de la verdad, sobre los diferentes tipos de verdad, etc., las preguntas que está haciendo no están controladas sin más por el principio de verdad que usted está cuestionando, lo que no quiere decir que sus preguntas sean erróneas o falsas), entonces puede usted escribir cualquier cosa, y no puede demostrar nada, ni convencer a nadie de la necesidad de legitimar lo que está diciendo. Esto es lo que yo llamo oscurantismo, porque cuando uno escribe estas nuevas preguntas, cuando uno escapa a la autoridad o al sistema que está poniendo en cuestión, uno no está autorizado a decir cualquier cosa: tiene que inventar, o derivar, o construir, o implicar nuevas reglas. Y estas

nuevas reglas están escritas, o textualizadas, o manifestadas en una nueva forma de texto, en nuevos procedimientos de demostración, en nuevas formas de sociabilidad, etc. Estas nuevas formas primero tienen que ser reconocidas, interpretadas, descubiertas, y no siempre es fácil hacerlo. La gente dice: «Ha caído usted en una “contradicción pragmática”, porque primero cuestiona el principio de razón o el valor de la verdad, y después quiere convencer a su público de que lo que dice es racional o verdadero..» Pero primero uno tiene que comprender cómo están escritos estas nuevas preguntas y estos nuevos textos, cómo están compuestos, qué nuevas convenciones producen, para no decir cualquier cosa, para no decir *n'importe quoi*. Se trata también, hasta cierto punto, de una negociación con normas anteriores. Entonces descubre uno que hay ciertas restricciones y efectos demostrativos —si no hubiera efectos demostrativos, estos nuevos textos no molestarían a nadie—. Hay nuevas formas de escritura, nuevos procedimientos, nuevos tipos de demostración, nuevas acciones, nuevas convenciones, y una nueva situación en la que tenemos que aprender a interpretar estas novedades.

Attridge: ¿Desea usted decir algo acerca del desafío que parece plantear su obra? ¿Por qué se considera peligrosa? ¿Por qué hay quien se siente amenazado por ella?

Derrida: Puede parecer peligrosa: me he dado cuenta, viendo la inquietud de algunas reacciones (especialmente en la Academia), de que algunas personas pueden sentirse amenazadas... no por mi obra sino por todas estas cosas. Creo que esto se debe probablemente a que lo que están haciendo estas cosas nuevas (nuevas y muy viejas, más viejas que las cosas viejas) es exponer los axiomas o supuestos ocultos en que se basan estas instituciones y estos poderes. Cuando uno analiza los supuestos sobre los que están contruidos estos poderes académicos (pero también culturales y políticos), se amenaza a la fuente de la autoridad. Probablemente ésta es la explicación de la violencia de algunas reacciones. Y por supuesto en la Universidad, cuando esos catedráticos (porque siempre son los catedráticos, y catedráticos poderosos, los que reaccionan así) se dan cuenta de que los estudiantes han empezado a leer y a escribir de una forma distinta —no ya asumiendo posiciones revolucionarias en un sentido político, sino sencillamente manifestando su posesión de una nueva retórica, redactando sus trabajos de forma distinta, en ocasiones con una vasta cultura—, no disponen de reglas para evaluarlos. Por eso lo que en muchos departamentos se considera amenazador no es una actitud políticamente revolucionaria, cuando se expresa de un modo codificado y tradicional, sino que es más bien algo que a veces no parece político, pero que perturba los modos tradicionales de leer, comprender, debatir, escribir, utilizar la retórica, etc., porque esto socava, o no necesariamente socava, sino que cuando menos descubre, lo que se ocultaba bajo la institución.

Richard Rand:

Diga lo que diga Gerard Genette, acaso en contradicción con lo que él mismo piensa, la negativa ascética por parte de Hermógenes no es estéril, porque debemos a esta negativa la posibilidad del conocimiento lingüístico, y porque ningún escritor escribe a menos que tenga en mente este conocimiento para rechazar —aun dejándose llevar por ellas— todas las facilidades de lo imitativo, para llegar así a una práctica totalmente distinta.

(Maurice Blanchot, *L'Écriture du Désastre*.)

¿Tiene usted algún comentario que hacer acerca de esta apreciación, en particular acerca de la «práctica totalmente distinta» (*toute autre pratique*) de que habla Blanchot?

Derrida: Podríamos pasarnos horas y horas leyendo este texto de Blanchot, porque está lleno de pliegues. No voy a intentar leer detenidamente el texto, sino responder la pregunta. Una «práctica totalmente distinta» sería una práctica que rompiera, por un lado, con la práctica mimética, imitativa, por parte del escritor (para participar en el movimiento científico, lingüístico), y que rompiera, por otro lado, con el opuesto simétrico, y que abriera la vía a algo totalmente distinto. El ejemplo —no es el único ejemplo posible— que yo daría de esta *toute autre pratique* sería el estar alerta ante las trampas del lenguaje imitativo (el «carácter natural» de la imitación, la suposición de que el lenguaje no es arbitrario, etc.), pero teniendo en cuenta al mismo tiempo la posibilidad, abordada en este congreso por Jonathan Culler, de re-motivar el lenguaje con injertos y con una escritura diferente, para no tener únicamente un análisis teórico de esas dos posibilidades, sino también otra práctica *en* la escritura. Eso es lo que trato de hacer en *Glas* al ocuparme expresamente de este problema. Si siguiéramos escribiendo de un modo tradicional sobre este problema, tendríamos un lenguaje ascético, teórico, neutro (en algunos casos *referido* a un lenguaje no neutro), que es una especie de metalenguaje. Una práctica totalmente distinta sería combinar, en un mismo texto, algo de teorización en un lenguaje teórico *con* alguna forma inventiva de escritura que mediante su propia realización ampliaría los límites que analiza de un modo teórico.

Stephen Farrow: Su proyecto (anti)filosófico tiene muchas afinidades con el de Wittgenstein; pero parece existir un conflicto de primera magnitud entre las actitudes de ambos hacia el lenguaje. Para Wittgenstein, los problemas que se ha apropiado la filosofía se derivan del deseo «filosófico» de decir lo que no se puede decir o de entender lo que no se puede entender. Parte de su proyecto, sin embargo, ha consistido en intentar dar este paso más allá de lo que se puede decir, mediante una búsqueda de los efectos problemáticos de la «metafísica de la presencia» en el pensamiento occidental. Mi pregunta es a la vez epistemológica y ética: ¿Cómo podemos saber cuál es el mal mayor, el intento de transgredir los límites del lenguaje,

o la metafísica de la presencia? ¿O existe algún otro modo de representar la diferencia entre su actitud y la de Wittgenstein?

Derrida: Es una pregunta difícil. Diré apenas unas palabras. Nunca he dicho o pensado que la metafísica de la presencia fuera un «mal», «el mal». Me inclino a pensar exactamente lo contrario, que es buena. No hay nada «bueno» aparte de la metafísica de la presencia, que define «lo mejor».

En cuanto a la transgresión de los límites del lenguaje, es algo muy difícil, difícilísimo. Hay por lo menos dos modos de definir esta transgresión. Si definimos el lenguaje en un sentido estrecho, esto es, como una enunciación oral discursiva, entonces cuando escribimos, y escribimos de una determinada manera, estamos transgrediendo el logocentrismo, la autoridad del lenguaje logocéntrico. Pero creo que usted se refiere a otro tipo de transgresión, y desde ese punto de vista no sé si semejante transgresión —una transgresión de lo que yo llamaría la *estructura de la traza*— es posible. ¿Es esto una contradicción de Wittgenstein, del último Wittgenstein? No lo sé. Mi conocimiento de Wittgenstein no es lo suficientemente preciso como para hablar aquí de este problema.

John Llewelyn: Partiendo del supuesto, que creo que usted acepta, de que el análisis de un caso marginal anticipa el análisis de un caso central, me gustaría hacer dos preguntas que están interrelacionadas acerca de la lógica formal, con la esperanza de que puedan arrojar alguna luz sobre el asunto del lenguaje literario, que es el tema central de este congreso.

En primer lugar: en sus escritos la identidad aparece una y otra vez infectada por la diferencia. ¿Diría usted que esto vale también para la identidad del propio principio de identidad, si *p* entonces *p*? ¿Afirma o presenta esto una validez eterna, independiente, de la verdad? ¿O, quizá porque la verdad o la validez eterna son siempre una verdad o una validez omnitemporales, está el aparente carácter de *cosa en sí* y de *objeto con identidad en sí mismo* del propio principio de identidad contaminado por la diferencia?

Y en segundo lugar: ¿sería válido deducir de lo que usted escribe acerca de la diferencia, o *diferancia*, espacio-temporal y por decir así esquematizada, que todas las diferencias son diferencias de grado, no diferencias de tipo, *genus*, género, o clase? Si decimos que lo son, ¿no estamos restringiendo la diversidad de las diferencias al eliminar las diferencias de tipo, y en esa medida no estaría esto en conflicto con lo que considero uno de los motivos de su obra, recordar a sus lectores y tal vez a usted mismo que hay más cosas en el cielo y en la tierra de las que puede imaginar la filosofía clásica?

Derrida: Le agradezco esta pregunta tan necesaria. Seré breve. La identidad del propio principio de identidad está, yo no diría «contaminada», sino constituida por la diferencia, y esto no es algo original mío. Hegel, y Heidegger a partir de Hegel, subrayaron este punto: el principio de identidad implica la diferencia. Así que, desde ese punto de vista, lo que yo digo es bastante tradicional. Después tendríamos que analizar las diferencias entre cómo pensamos nosotros la diferencia, cómo la piensa Hegel, cómo la piensa Heidegger, etc. Esta sería otra orientación: pero para su pregunta —si sigue valiendo esto para la identidad del propio principio de identidad—, mi respuesta es sí. La diferencia es indispensable para el propio principio de identidad; después, tendremos que seguir las consecuencias.

Responder a la segunda pregunta me llevará algo más de tiempo. Si digo, por ejemplo, que no hay diferencia de tipo entre la diferencia de tipo y la diferencia de grado, ¿qué consecuencias se sacará de ello? Se puede sacar dos tipos de conclusión. En primer lugar, que *solamente* hay diferencias de tipo, al no haber ninguna diferencia de tipo entre la diferencia de tipo y la diferencia de grado. De modo que hay en efecto diferencias de tipo, lo cual contradiría la hipótesis. En segundo lugar, que *solamente* hay diferencias de grado, al no haber ninguna diferencia de tipo entre la diferencia de tipo y la diferencia de grado, lo cual reproduce la contradicción anterior. Esto no es un juego. Lo que yo llamo «*diferancia*» es precisamente un intento de eludir, o superar, esta oposición clásica entre diferencia de tipo y diferencia de grado. La *diferancia* es *al mismo tiempo* diferencia de tipo y diferencia de grado, lo que quiere decir que no es ni una cosa ni otra. La *diferancia* «es» una diferencia (discontinuidad, alteridad, heterogeneidad) y *también* la posibilidad y la necesidad de una economía (relevos, delegación, significación, mediación, «suplemento», reapropiación) del otro como tal: diferencia e indiferencia dentro y fuera de la dialéctica. Economía del otro, economía del mismo. Tomemos un ejemplo. Cuando digo que la diferencia entre naturaleza y cultura no es lo que los filósofos piensan que es, una diferencia de tipo (que implica una discontinuidad), quiero decir que con algunos relevos, dilaciones, mediaciones, etc., hay *cierta* continuidad: una continuidad que no es una homogeneidad, ya que hay distintas estructuras (lo que no significa que la diferencia estructural sea una diferencia en esencia, en el sentido metafísico clásico). Así que cuando, por ejemplo, pongo en cuestión, y a un nivel de fundamento, el concepto de valor o de esencia y sus correlatos tales como los atributos, accidentes, o cualidades, y el concepto de presencia, que está incluido en el concepto de esencia, lo que hago es deconstruir la *oposición* entre esencia y no-esencia (esto es, grado, etc.), y tengo que reconsiderar toda la lógica a la que me refiero al oponer diferencia de grado y diferencia de esencia. Y esto no es un juego, un juego formal, porque tiene consecuencias muy concretas en todo lo que analizamos —en la biología, en la política, en la literatura, etc.—. Por decirlo muy brevemente, cada vez que trabajo en algo, lo primero que tengo que reconocer es que no me satisfacen una diferencia de tipo y una diferencia de

grado. Y la lógica del suplemento, la lógica del *pharmakon*, la lógica del himen, es siempre un modo de perturbar el orden de esta oposición. Un suplemento es a la vez algo que se añade simplemente como algo más, como otro grado, y algo que revela una carencia en la esencia, en la integridad de una identidad; lo que llamo lógica del suplemento es, pues, un principio de desorden que funciona en el seno mismo de esta oposición. Esto es lo que hago siempre, y no es lo que hago yo, es el principio de contaminación o de desorden que funciona en todas partes; y la firme distinción entre diferencia de tipo y diferencia de grado es una reacción, una terrible reacción, a fin de dominar este principio de desorden. Si se puede separar de verdad la diferencia de tipo de la diferencia de grado, entonces se puede dominar todo.

Debate

Eden Liddelow: Quisiera llamar su atención sobre algo que afecta a nuestra presencia misma, si es que se puede decir tal cosa, en esta reunión aquí en Glasgow. Usted ha dicho, en relación con la presencia mística de Dionisos Aeropagita, que Dios no está ni siquiera en sus lugares más sagrados. De modo que *il n'a pas lieu* es una afirmación de acontecimiento y no sólo de lugar, y usted ha relacionado esto con el *topos* de nuestro coloquio. Continuó diciendo que el discurso fático es un acto sin referencia, pero aun así no llega a ser aquello de lo que se habla, sino que, al menos para el otro a quien dirijo la palabra, esta palabra siempre tendrá lugar. No puedo dejar de ver en esto una especie de alegoría inversa en la que una teología negativa representa la ausencia del Logos en los congresos sobre la lingüística de la escritura. Todos hemos leído *Small World* de David Lodge y sabemos que los congresos internacionales son la Meca de los fieles académicos y también de los profetas académicos. ¿Dónde está, pues, el Logos? En esa especie de comunión mística que intentamos establecer con nuestros dioses que se nos revelan en el Logos que une lingüística y literatura, ¿podemos en realidad ponernos en presencia de ese Logos en este lugar sagrado, en este congreso internacional?

Derrida: Entonces para usted éste es un lugar sagrado.

Liddelow: Sí, claro.

Derrida: Pues no se parece a mis iglesias privadas...

En cuanto al Logos: ¿qué quiere usted decir con Logos en este caso? «Logos» es un término griego muy específico utilizado a veces en los Evangelios, pero ¿qué quiere usted decir con él en esta situación, por ejemplo con respecto a la lingüística?

Liddelow: Por decirlo de forma simple, quizá de forma simplista, en realidad me refiero simplemente a la presencia de la palabra representando la cultura, representando la expresión. Veo en la relación entre lo que usted ha dicho sobre la teología negativa y nuestra presencia aquí hoy una deliciosa ironía. Pensé que el reconocimiento de esa ironía le podría interesar.

Derrida: La única analogía que se me ocurre entre la escena de la teología negativa cristiana y esta escena son mis padecimientos aquí...

Jonathan Culler: Supongo que muchos asistentes estarán perplejos por esa afirmación que hizo hace un rato, que nunca había dicho que la metafísica de la presencia fuera algo malo. ¿Le importaría explicar esto, ampliando primero la afirmación subsiguiente —que no hay nada bueno aparte de la metafísica de la presencia—, y tal vez decir después algo sobre qué es, entonces, lo que provoca el impulso de deconstruir la metafísica de la presencia?

Derrida: Empiezo por el final porque puede ser un modo de contestar la primera parte de su pregunta. A menudo me pregunto: ¿por qué insistir en deconstruir algo que es tan bueno? Y la única respuesta que tengo es algo que contradice, en nosotros mismos, o en mí mismo, el deseo de lo bueno. ¿Pero de dónde procede esa contradicción? En primer lugar, le doy un nombre que a veces escribo con mayúscula, el de Necesidad —y escribo esta palabra con mayúscula para resaltar el hecho de que es una necesidad única, individual—. Tengo que enfrentarme a la Necesidad en sí. Es algo o alguien, una *x*, que me obliga a admitir que mi deseo de lo bueno, de la presencia, mi propia metafísica de la presencia, no sólo no puede ser consumada, llega a su límite, sino que *no debería* ser consumada, porque la consumación o la satisfacción de este deseo de la presencia sería la muerte misma; lo bueno, lo absolutamente bueno, sería idéntico a la muerte. Al mismo tiempo, el individuo al que llamo Necesidad me enseña, de una forma muy violenta, a admitir que mi deseo no puede ser consumado, que no hay presencia, que la presencia está siempre dividida y partida y marcada por las diferencias, por el espacio, etc. De modo que éste es, por una parte, un mal límite, algo que *m'empêche de jouir pleinement*, pero al mismo tiempo es la condición de mi deseo, y si se borrarán tales límites esto sería la muerte, esto *será* la muerte. Sabemos que todo esto acabará muy mal —*tout ça finira très mal*—. La necesidad es la fuerza, o la contrafuerza; es una fuerza que contrarresta la fuerza fundamental que nos proyecta hacia la presencia, el placer, la totalidad, la plenitud, etc. El sueño de algo más allá de la Necesidad (porque también hay un sueño: si percibes la Necesidad como Necesidad también tienes que ir más allá de la Necesidad, a un fondo en el que se recorta la Necesidad) es la plenitud que no sería la muerte. Esta combinación de sueño y necesidad explica la infatigable fuerza de la deconstrucción... Así es mi vida, ése es mi entorno, y durante algunos años

obedecí a esa fuerza... Como habrá notado, mi respuesta es a la vez una respuesta muy universal. Creo que esto es válido para todo el mundo, y al mismo tiempo es una respuesta muy idiomática y limitada.

Colin MacCabe: Cuando expuso usted con toda claridad algunas de las razones por las que la deconstrucción molesta a personas del ámbito universitario, estuve completamente de acuerdo; pero hay algo en la deconstrucción que me molesta a mí personalmente. Si echamos un vistazo a su obra, y también a las obras de gente como Joyce y Artaud, que han tenido influencia sobre ella, me parece que está, si no relacionada con el capitalismo tardío, que se me antoja un término bastante optimista —personalmente creo que estamos en una de las primeras etapas—...

Derrida: También eso es optimista...

MacCabe: ... si está relacionada con aquello a lo que usted acaba de aludir, y a lo que ha aludido Mary Louise Pratt: el hecho de que el siglo veinte ha producido determinados tipos de yuxtaposición lingüística, ha introducido nuevas tecnologías de comunicación en nuestro campo de estudio, de tal modo que se pone en cuestión la relación entre la lengua y la literatura, celosamente guardada en los límites de la tradición literaria dominante. Lo que me resulta muy extraño es que la deconstrucción, al menos en un contexto anglosajón, haya sido utilizada no para abrir las puertas de un currículum literario, sino como último recurso para volver los pasos y salvar ese currículum literario.

Derrida: Tal como lo ha formulado usted, ciertamente podría ser uno de los «malos efectos». No me considero responsable de eso.

MacCabe: Sólo quería saber qué opinaba de ello.

Derrida: Estoy completamente de acuerdo. La deconstrucción, si es que existe tal cosa, debería abrir puertas, y con frecuencia he insistido en ese punto. Si en una fase determinada de sus elaboraciones tiene al principio el «mal efecto» que usted describe (pero aquí habría que tener mucho cuidado: hay cosas que salvar en el llamado «currículum literario»), pienso sin embargo que es estratégicamente necesario volver a la biblioteca y leer de una forma distinta. Esto es necesario siempre que no se quede uno atascado en esta fase. Si, por el contrario, se salta esta fase, entonces se reproducirá lo viejo, las viejas formas de leer, así que hay que hacer estratégicamente muchas cosas a la vez. Pero estoy totalmente de acuerdo con sus previsiones, y con sus esperanzas. Hice todo lo posible, especialmente en Francia, por insistir en esta necesidad.

Sólo una cosa más —que sería la respuesta a una pregunta que no ha sido formulada—: no considero la deconstrucción como un método, como



A. STIEGLITZ, *Nueva York: noche*, 1931. Nueva York, The Museum of Modern Art.

un método general, que haya de ser aplicado a muchos terrenos. La deconstrucción no es un método. Tiene algunos efectos metodológicos. Hay algunas reglas generales que, en contadas situaciones, se pueden extraer de la deconstrucción y pueden ser aplicadas. Creo que ésta es la condición para enseñar en las aulas algo como la «deconstrucción», pero la deconstrucción, en un sentido global, no consiste en un conjunto de reglas metodológicas que deban ser aplicadas a la filosofía, a la literatura, etc. Y en segundo lugar, la deconstrucción (deberíamos decir deconstrucciones, aunque no me gusta este término, como he dicho con frecuencia, pero se ahorra tiempo utilizándolo), las deconstrucciones no son una empresa. Son en sí mismas un síntoma de esa situación que usted describe: este cambio del siglo veinte en la tecnología, en la economía, en las estrategias militares, estas transformaciones en las lenguas, etc. Considero la deconstrucción como un síntoma, pero al mismo tiempo hay que deconstruir el concepto de «síntoma», hay que analizarlo; no es un síntoma en el sentido de un signo situado en la superficie de lo que el signo *significa*. Es un signo que *transforma* esta situación, de modo que el concepto de síntoma no es lo bastante pertinente.

Roger Sell: Mi pregunta es la continuación de algo que usted acaba de decir a Colin MacCabe. Usted dijo que si se rechaza la forma deconstructiva de pensamiento, se queda uno donde está, no ocurre nada. ¿Diría usted entonces que todos los cambios del pensamiento humano en el pasado han sido, en uno u otro sentido, de forma encubierta, o incluso de forma evidente, deconstructivos?

Derrida: ¿Se refiere usted a los cambios de tipo o a los cambios de grado? Por supuesto sería absurdo decir que todo cambia por medio de la deconstrucción. Pero si hay un cambio, esto quiere decir que en alguna parte hay una lógica estructural que lo hace posible. Esto tiene que ver con la deconstrucción. Por ejemplo, si pensamos en un sistema filosófico o en una estructura social, yo diría que tienen en sí mismos el «principio» de su propia apertura, dislocación, desintegración. Si nos ponemos a interpretar cualquier cosa —Platón, Descartes, un sistema social— encontraremos en alguna parte algo inadecuado que explica su propia deconstrucción. De forma que todo lo que cambia tiene que ver con esta posibilidad existente en cualquier sistema, la posibilidad de ser abierto, dislocado, disociado; tiene que ver con el principio de disociación interna. (Sólo un paréntesis sobre este punto, apostrofando a Stanley Fish, que asociaba maestría a *clausura*: yo diría que la maestría a menudo consiste en una apertura, no en una clausura, que hay cierto grado de maestría en la apertura de la clausura, en abrir el sistema, en dejarlo abierto; y esto es un ardid estratégico de los que dominan esa maestría, no cerrar el sistema, y demostrar coherentemente por qué no se puede cerrar; demostrar el principio de disociación, el principio de deconstrucción, *en el seno de* todo conjunto, todo sistema, toda estructura.) Después, tenemos que enfrentarnos al nombre «deconstrucción». Está claro que la deconstrucción designa actualmente no sólo este principio

de desintegración o dislocación en cualquier cuestión que pueda plantearse dentro de un sistema, sino también un modo de tematizar esta posibilidad; y para analizar la modernidad o post-modernidad específica de la deconstrucción en cuanto tentativa explícita —o explícita en cierta medida—, habría que describir toda la situación de Occidente, la situación de Europa, la situación de América, y así sucesivamente. Pero esto tiene que ver con la diferencia entre el término «deconstrucción» para designar el proyecto explícito (hoy día es un proyecto) y la posibilidad interna de la deconstrucción que está presente en todas partes.

Stanley Fish: Lo que ha hecho usted hoy aquí es absolutamente extraordinario y le estoy muy agradecido por ello. Ha cometido un solo error. Pero en otra parte de su discurso ha corregido ese error, así que me limito a extraer de su discurso su clarificación final. Creo que lo que decía Colin MacCabe era que muchos esperaban que las lecciones de la deconstrucción condujeran a una «apertura» (uso la expresión que usó usted), y entonces podemos situar muchas cosas en el lugar de lo que ha de abrirse —por ejemplo el estudio de la literatura, y otras cosas que hay quien consideraría más significativas que el estudio de la literatura—. Yo, sin embargo, no veo ninguna relación *necesaria* (puede haber una relación política e institucional, y de hecho la ha habido, y ello es demostrable) entre las lecciones de la deconstrucción, si es que se puede hablar de tal cosa, y cualquier tipo de apertura de lo que sea. Porque a mí me parece que lo que nos da la deconstrucción es una explicación de las operaciones de la conciencia, una explicación que desaloja, o cuando menos se pone en contra de, explicaciones anteriores; pero no creo que se pueda utilizar a partir de ahí una nueva explicación de la conciencia —ni siquiera una como la que nos da la deconstrucción, que me parece tan convincente— para *modificar* la conciencia. En otras palabras, en ningún sentido me parece que la apertura pueda ser un proyecto. Y en esto di con la siguiente concepción en otra parte de su respuesta: usted dijo que la deconstrucción no es una empresa, pero en lo que a mí se me alcanza la apertura es algo que se produce constantemente; lo que equivale a admitir la lección que me acaba de dar sobre la maestría y la clausura. La apertura es siempre lo que está produciéndose, pero a pesar de las esperanzas que creo haber detectado en la pregunta de Colin MacCabe, la apertura es lo que nunca se puede lograr. En los últimos veinte años, ha habido dos respuestas al tipo de discurso que Derrida nos ha propuesto de modo tan elocuente. Una es la que yo llamo Miedo a la Teoría, y se ha hablado de él hoy: el miedo a que si escuchamos a gente como Derrida, perdamos nuestro apoyo en la racionalidad, vuelva el caos, y no podamos decir nada porque se podrá decir cualquier cosa y por lo tanto nada tendrá garra. Esto creo que es infundado por las razones que ha dicho usted. El error opuesto es lo que he llamado Esperanza en la Teoría: la esperanza de haber aprendido en efecto que las certidumbres de que disfrutamos y el conocimiento que podemos testimoniar no se originan en un mecanismo independiente, en un Logos; y de poder, armados con

esta lección, proceder a realizar todo tipo de proezas epistemológicas. Creo que también esto es un error.

Derrida: Sí, estoy de acuerdo. Como ya se habrá dado cuenta, yo no tengo el optimismo que usted describe, de modo que el patetismo —si es que existe tal cosa— de la deconstrucción es doble. Para mí, a veces es también el patetismo de la «apertura»: cambiaremos las cosas, transformaremos, reformaremos, inventaremos —y a veces es así—... Hay otro patetismo, y éste es exactamente opuesto al otro. No, no es nada nuevo. Seguiremos la deconstrucción, pero la deconstrucción no es nada nuevo; por el contrario, es una memoria, es otra experiencia y práctica de la memoria. Así que estoy de acuerdo con usted en ese punto. Lo que me molesta es la alusión a la conciencia, a la deconstrucción como algo que esencialmente es una forma de transformar nuestro análisis de la conciencia. Por el contrario, el problema de la conciencia es un problema muy limitado y marginal para la deconstrucción. ¿Por qué insiste, pues, en la conciencia?

Fish: Creo que esto nos llevaría un largo debate de nociones como la intención, que siempre sacan a relucir lo peor de cada uno. Y creo que si hubiera tal debate, me vería a mí mismo reafirmando la inescapabilidad de la intención, y protestando enérgicamente contra ciertas afirmaciones, no tanto tuyas, cuanto afirmaciones que ocasionalmente se han atribuido a Paul de Man, en el sentido de que los significados tienen siempre un exceso de intención, etc. Me gustaría discutir eso, pero creo que semejantes discusiones nos harían sobrepasar con mucho cualquier límite de tiempo.

Attridge: ¿Quiere hacer alguna apostilla?

Derrida: Siento no haber contestado muchas de las preguntas, tanto preguntas escritas como preguntas implícitas en las preguntas explícitas. Solamente quiero darles las gracias por su paciencia.

Traducción de Francisco Javier Yagüe

EL GRAN ACREEDOR

Virginia Careaga

Quisiera recordar la tajante afirmación del poeta de *Enten-Eller*¹ de que lo trágico sigue siendo siempre lo trágico, pues todo desenvolvimiento en el tiempo se encuentra dentro de los límites de dicha noción.

Quienes sean buenos *connoisseurs* de la pena sin duda conocen muchas manifestaciones de la desgracia y el infortunio, por ello no les es difícil comprender la infelicidad de aquellas tres desventuradas amantes de las *Siluetas*², María de Beaumarchais, Doña Elvira y la cándida Margarita. Pero entre las heroínas dibujadas por Vigilius Haufeniensis hay una aún más patética y digna de compasión: Antígona, cuya única dote fue el dolor³.

La Antígona moderna —magnífico autorretrato de Soren, *en camouflage*— es, si cabe hablar de grados de lo trágico, aún más trágica que su homónima antigua; no en lo que respecta a su culpa que, como en el caso de la heroína clásica, también es culpa heredada, relativa a su estirpe, producto del destino o de la fatalidad; es decir, culpa trágica que es y no es simultáneamente culpa —es más trágica, digo, que su homónima antigua, por cuanto esta heroína moderna se aferra a su culpa con esa codicia erótica de la angustia que ama y teme a la vez el motivo de su mal, así como Epaminondas amaba la flecha clavada en su carne—. Lo que en ella hay de *plus* trágico es su repliegue, su voluntario encierro en sí misma, su incomunicación, su secreto, el cual la convierte en un ser taciturno, más aún, en una difunta en vida.

La Antígona moderna sacrificó su vida por una idea fija, inamovible: llorar el destino del padre; destino que era el suyo propio; el dolor y

¹ Soren Kierkegaard, *Ou bien... Ou bien*, Gallimard, París, 1943. *Enten-Eller* es el título original de esta primera obra del autor danés, compuesta por varios ensayos estéticos. Aquí nos referimos al titulado: «El reflejo de la tragedia clásica en la moderna».

² *Enten-Eller*, «Siluetas».

³ *Enten-Eller*, «El reflejo de la tragedia clásica en la moderna».



A. RINGER—PATZSCH, *Altos hornos, Herrenwick, cerca de Lübeck (Alemania), 1927.*

sufrimiento de aquél se convirtió en su propio sufrimiento; la participación en su culpa fue el único sentido de su vida y la determinó absolutamente. La heroína moderna se encierra en sí misma y convierte la culpa del padre en su secreto, secreto que celosamente guarda para no deshonrar su memoria. Su amor se manifiesta como aceptación de la culpa paterna como culpa propia, y crece en cuanto aumenta la intensidad o el peso de ésta. Confundida con su progenitor en su pecado, la existencia secreta de la hija gira en torno al recuerdo del padre muerto. Como en un espejo se miraban Soren y su padre y, una vez muerto éste, no le quedaba al poeta de lo religioso más confidente ni consuelo que la *imago* del difunto. ¡Difícil parece imaginar una historia más sombría!

La vida de Antígona se teje pues en torno a la fidelidad al padre; la fijación de su amor hace que podamos decir de ella —utilizando palabras de Heráclito— que el vivo toca al muerto. No olvidar la culpa de Edipo constituye el firme y singular propósito de la Antígona moderna, olvidarlo supondría olvidar su propia identidad. La heroína, entregada a la memoria del padre, sería feliz en su desgracia —si esto cabe pensar— de no haber surgido entre su amor filial y el amor hacia su pretendiente un conflicto que desgarraba su conciencia. Ante la colisión de fuerzas de idéntica profundidad la heroína no dudó en sacrificarse y sacrificar el amado en favor de su progenitor.

La hija no pudo romper el silencio de su secreto, como no pudieron tampoco hacerlo Fausto, el Tritón o Abraham⁴; por eso, como ellos, llega a conocer los encadenantes límites de la melancolía. También el *Quidam* de «culpable no culpable»⁵ supo —incomunicado de su amada— de esta disposición de ánimo taciturno, más en él el conflicto llega a adquirir el carácter de un conflicto religioso. Quizás estos personajes si hubiesen logrado romper la incomunicación y la distancia que los separaban de sus objetos amorosos, hubieran vuelto de nuevo a la vida; en caso contrario, como sabéis, no tenían más salida que rendirse a la melancolía o compensar su insoportable soledad en una comunicación con Dios.

Sacrificándose a sí misma y al amado, Antígona es al tiempo sacrificador y víctima. Innumerables son las páginas en la obra de Kierkegaard recorridas por esta voluntad de sacrificio, ¿pero qué encierra esta voluntad?

Desde una perspectiva antropológica, ningún sacrificio puede ser separado de la religión; es más, constituye su elemento esencial. Todo rito sacrificial se basa en el principio del *Do ut des*, en la entrega en el don mediante el cual se establece un lazo firme con lo otro, con lo divino. Su intención es crear un vínculo por el que fluyan una corriente entre dador y receptor. El

⁴ Soren Kierkegaard, *Temor y Temblor*, Madrid, Ed. Nacional, 1975.

⁵ Soren Kierkegaard, *Stages in Life's Way*, Princeton University Press, 1984.



ANÓNIMO, *Soldado confederado muerto en una trinchera más allá de Cheveaux-de-frise, en Petersburg (Virginia), 1865.*

sacrificio establece la reciprocidad, la dependencia, la *comunio* con aquél a quien se hace entrega del don. Antígona y su amado son don sacrificial al padre muerto. Mediante esta entrega sigue y permanece vinculada a través del sufrimiento a su memoria. Esta disposición interior de obediencia a la memoria de su antecesor es el símbolo de la aceptación de la fatalidad trágica. La obediencia, recordaréis, es más grata que la grasa del cordero.

También, gracias a algunos estudios antropológicos, conocemos que todo acto sacrificial conlleva, además de la actitud de duelo, otro aspecto complementario y opuesto, no explícito en la historia de nuestra heroína. Me refiero a ese componente dialéctico del sacrificio: violación de la prohibición, que lo convierte en una gran fiesta. El sacrificio esconde la violación del tabú más radical: la prohibición de dar muerte al totem, lo que es igual a sustraerse a su poder y a sus leyes, y entre ellas a su más odioso precepto: la renuncia al objeto del deseo. Asesinar al totem, al

ancestro, al antepasado común, al representante de la estirpe —derrocar la orden paterna— produce dialécticamente la identificación con él engendrándose un conflicto de ambivalencia entre sentimientos encontrados. Amor y odio engendrarán el arrepentimiento, la responsabilidad, el remordimiento, la conciencia de culpa. Freud comenta en *Totem y Tabú* que, en todo sacrificio, se introyecta al padre muerto que triunfa sobre la rebelión del hijo. Lo que el padre prohibía en vida se lo prohíben los hijos en un acto de obediencia retrospectiva y mediante ella reconocen haber violado su ley. Aceptan la culpa, y en un intento de expiación quieren volver a recuperar la protección y el cariño paterno, restaurándolo en su propia conciencia en forma de *superego*. El hijo declarándose culpable apacigua su sentimiento de culpa y se reconcilia con el padre. Desamparados, indefensos, huérfanos, Antígona y Soren desarrollan un superego sádico al que se ofrendan junto con los seres que aman. A la luz del psicoanálisis la conjunción de la añoranza paterna y la hostilidad reprimida es la raíz misma de toda disposición religiosa. Robertson Smith⁶ afirma, al tratar del sacrificio, que éste es una conmemoración de la tragedia mítica en la cual los sentimientos determinantes son la rebeldía del hijo y su conciencia de culpa, elementos éstos presentes en todas las religiones, y que la tentativa de solución al conflicto de estos poderes opuestos encierra a la vez la renuncia al objeto del deseo. La tierna Regina, Hemón, la dulce Ofelia y ¡oh, cuántos otros no habrán caído y caerán víctimas junto a sus amantes en tan lamentable tragedia!

En el caso de Kierkegaard, la hostilidad, además de encontrar un alivio en su fina ironía y poderoso humor, está vinculada a aquello específico que de forma muy específica debiera decir y que tanto le costaba confesar por temor al choque con Mynster. Se avergonzaba de no haber sido capaz de decirlo aprovechando el momento de mayor poder del obispo, y comenzó a decirlo en cambio, a partir de su muerte, en el *Instante*⁷. Vemos en sus *Papirer*⁸ que la hostilidad respecto al confesor del padre aumenta gradualmente con el tiempo hasta llegar a pensar de él que es un cobarde, un tramposo, un esclavo del público, el «Banco Nacional de toda una generación», cuyos cheques corresponden a un dinero falso. Borrascosísima es la historia de amor y odio del *Magister* respecto a este sustituto paterno, que le lleva al final de su vida a salir de su silencio y a abandonar la artimañosa comunicación indirecta, y a pasar directamente al ataque. Desde una lectura sintomática, la frase: «Me decidí: ahora tiene que ser, tienes que romper la tradición recibida del padre» (justo el día en que voluntariamente no acude al último sermón de Mynster, pues había ido a oír Kolthoff), esta frase,

⁶ Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, Londres, 1987.

⁷ Soren Kierkegaard, *L'Instant*, Bazoguess-en-Pareds, 1948.

⁸ Soren Kierkegaard, *Papirer*, Copenague 1962-64 en 20 vols. publicados por P. A. Heiberg, V. Kuhr y E. Trosting.

digo, así como la idea de que traidores necesita la Cristiandad, no deja dudas acerca de la abreacción de su agresividad y rebelión.

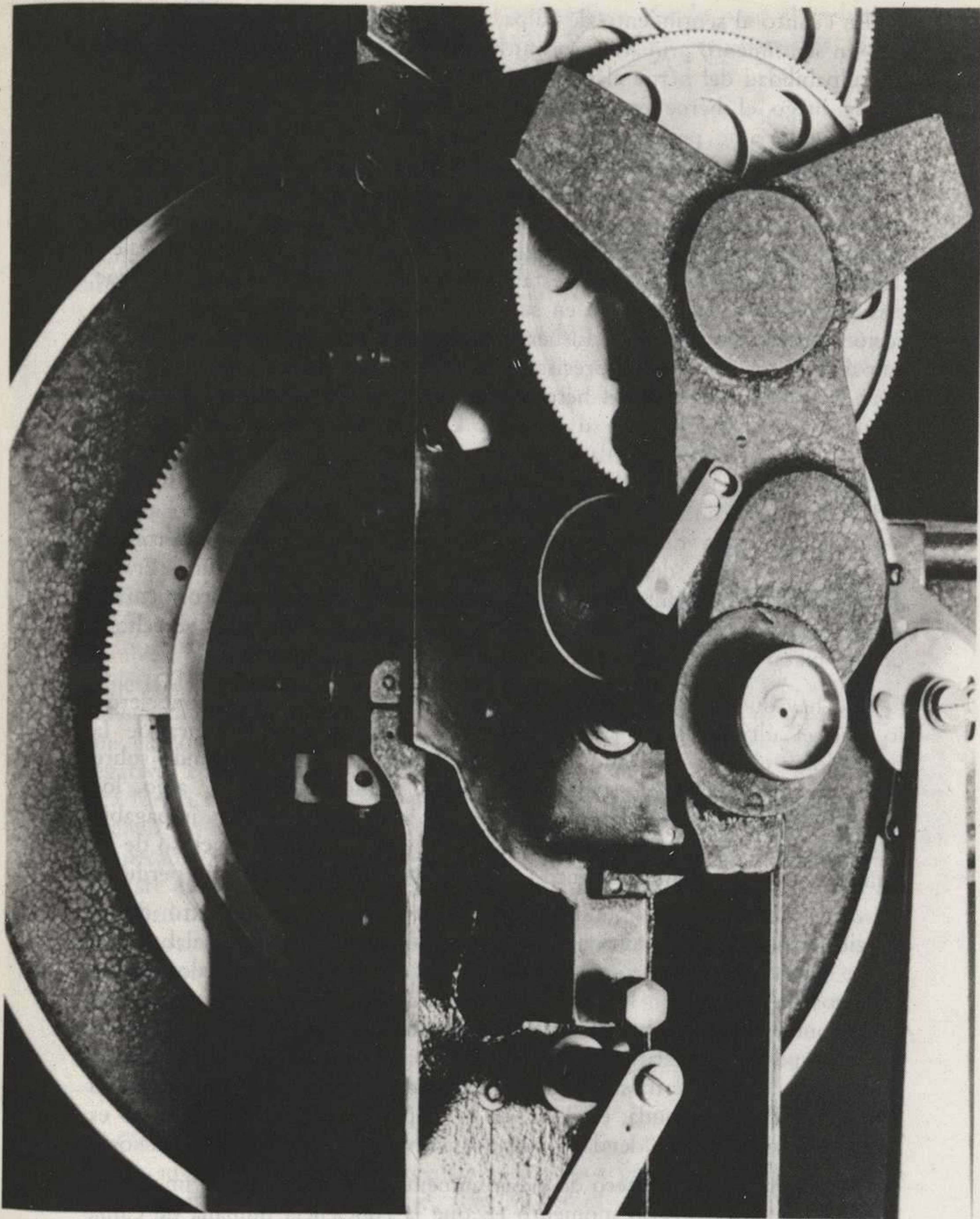
Pero volvamos sobre el sentimiento de culpa. Hagamos un breve *excursus* por el pensamiento de aquel filósofo que tanto luchó contra ella. Cuando Friedrich Nietzsche⁹, buscando la génesis de la larga historia de la que procede la conciencia de responsabilidad, se pregunta cómo ha sido posible hacerle una memoria al animal hombre, responde que gracias al sufrimiento. Este, el más poderoso ayudante de la mnemotécnica, es según él, el más terrible y siniestro problema de su historia, pues para que el hombre pueda responder de sí como futuro, para que sienta el extraordinario privilegio de ser señor de su voluntad, fue necesario infringirle todo tipo de atrocidades. Para adquirir ideas fijas, imborrables, inolvidables, fue necesario recurrir al castigo mediante el cual grabarlas en su conciencia, en su alma. La conciencia o memoria de la culpa —capital concepto de la ética— procede para este autor del concepto de tener deudas (*Schuld*), es decir, de la relación contractual entre acreedor y deudor. Hay culpa en tanto que hay algo que dar, algo que devolver, en tanto se debe algo a alguien, a alguien que dio y que esperamos siga dando (entre las muchas cosas que Peter Michaelsen dio a su hijo, y que hicieron posible que éste fuera el escritor que fue, están, no olvidemos, los cheques de la herencia paterna, que sí correspondían a dinero efectivo).

En el intercambio deudor-acreedor hay un peligro para el primero; si el vínculo o dependencia se rompe porque éste no puede responder a su deuda, el acreedor tendrá derecho a castigarle. Justamente para esta relación del derecho privado es para lo que el hombre tuvo que hacerse, en principio, una memoria, dice Nietzsche. El deudor debe recordar y no olvidar su deuda, debe retener que hay alguien a quien debe compensar, de no hacerlo aquél podrá descargar su poder sobre el impotente, usar del derecho a la crueldad, y hacer de su sufrimiento una compensación. ¿Ha olvidado acaso alguno de vosotros al sanguinario Shylock gozando y festejando por adelantado el placer de cobrarse las libras de carne que pudieran corresponderle?¹⁰

En su camino hacia el ángel, nos recuerda el soñador del superhombre, el hombre se ha avergonzado de su instinto de crueldad que antaño tanto placer le procurara. Este instinto, a su parecer, no se ha extinguido, sino que se ha trasladado a formas simbólicas e imaginativas con nombres tan inofensivos, que no despiertan sospecha, tales como compasión trágica y nostalgia de la cruz. A nadie se nos esconde que la tragedia y la pasión de Cristo son espectáculos de excelso sufrimiento en donde el hombre deja aparecer su goce sádico en forma sublimada y justificada.

⁹ Federico Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1976.

¹⁰ W. Shakespeare, *El mercader de Venecia*.



P. STRAND, *La doble Akeley*, Nueva York, 1922, Nueva York, The Museum of Modern Art.

En cuanto al sentimiento de culpa, explica el autor de *Zaratustra*, no es éste un sentimiento primario o primitivo, sino más bien una reacción tardía. La culpabilidad del héroe clásico demuestra que subsiste una ambivalencia. Desde luego el héroe es ciertamente culpable, pues es libre; nada más incongruente que pensar en un determinado absoluto en un pueblo de filósofos que habían inventado la voluntad libre y cuyos dioses contemplan la vida de los hombres como espectáculo. El héroe era libre, mas simultáneamente la fatalidad le sobrevinía por azar como lo más espantoso; y sobre el azar no tenían poder alguno ni los mortales ni los inmortales. También el poeta de *Ente-Eller* establece en cierta forma el límite del héroe clásico trágico y del moderno en su grado de responsabilidad respecto a la acción y respecto a su caída. El héroe antiguo es, frente al moderno, menos culpable. La distinción más precisa radica quizás en que el héroe antiguo no tiene la mala conciencia del héroe moderno, pues no es, como el último, totalmente responsable de su destino. La mala conciencia, resultado de haber aceptado libremente la culpa, es producto de la interiorización, del repliegue, del encierro de la conciencia sobre sí. Para Nietzsche el hombre reducido a su conciencia, en la que el instinto de crueldad no puede desarrollarse hacia fuera y se desarrolla hacia dentro, se convierte en cazador y verdugo de sí. La conciencia se vuelve autotortura. Frater Taciturnus¹¹ se preguntaba si era válido que el individuo se atormentara voluntariamente, y H. H.¹² llega incluso a preguntarse si tiene derecho a dejarse matar por la verdad.

No hay duda de que, tanto el poeta danés como el alemán, conocieron lo que el último llama la dolencia más grande y más siniestra de la humanidad: el alma tomando partido contra sí misma y descargando sobre sí su crueldad. Dicha conciencia ha creado, según el pensador ateo, los ideales negativos, tales como el del gran acreedor, acreedor impagable —invento éste de la conciencia para hacerse sufrir, para hacer incluso de su humillación y sacrificio algo inútil—. Como deudor el hombre está perdido.

Estas nociones del mundo jurídico aparecen en el contexto de lo religioso como relación última con lo divino en las siguientes palabras del Padre Nuestro: «Perdónanos nuestras deudas como nosotros perdonamos a nuestros deudores». En la explicación nietzscheana, la relación contractual se remonta en los hombres hasta sus antepasados; el individuo reconoce su deuda respecto a su estirpe, con sus ancestros, a los que teme y obedece. La deuda heredada crece durante milenios, da lugar al temor y a la piedad. El temor radica en la deuda, es decir, en la culpa, y cuanto más poderoso es el ancestro, mayor es la deuda, y cuando se revela impagable se llama Dios.

Nietzsche acusa a Lutero de haber aumentado el concepto de impagabilidad, justo en el preciso momento en que la conciencia humana de culpa

¹¹ Soren Kierkegaard, *Stages on Life's Way*, Princeton Univ. Press 1984.

¹² Soren Kierkegaard, *Dos ensayos menores ético-religiosos*, escritos bajo el pseudónimo H. H. El primero lleva por título «¿Tiene el hombre derecho a dejarse matar por la verdad?»

entraba en decadencia y podía llegar a extinguirse, dando paso al ateísmo que nos librara del sentimiento de deuda y nos hiciera inocentes (unschuldig).

La humanidad, sin embargo, siguió con el paradójico recurso de que el acreedor debía sacrificarse por culpa del deudor, pagarse a sí mismo, retribuirse a sí mismo, siendo él el único capaz de zanjar la deuda, dado que el hombre, en su infinita humillación, se hacía irredimible por sus propios medios, se declaraba insolvente. (En un ámbito totalmente distinto, el de la economía internacional, parece que se ha llegado también a esta irónica situación).

Esta demencia de la voluntad de sacrificio, voluntad de encontrarse culpable, se apoderó del sentimiento religioso, y del peso nihilista del gran acreedor quiso librarlo quien orgullosamente se declaró Anticristo. Por eso aboga por un espíritu libre, cuya gran salud, a partir de aquel momento de suprema angustia, le lance a algo nuevo, enigmático, y asumiendo el dolor, convierta al hombre en un espectáculo para nuevos dioses —acontecimiento demasiado delicado, maravilloso, paradójico, en que el hombre se sobrepasa a sí mismo y anuncia una gran promesa, un nuevo evangelio.

En esto coinciden Kierkegaard y Nietzsche. También el escritor danés trabaja en este sentido, en el intento de salir del repliegue tortuoso. También él sabe que en este punto se da la anticipación concentrada de la subjetividad religiosa, desde la que ha de producirse el salto a una segunda inmediación que nos libre del pecado; salto que sólo puede darse después de que el hombre se haya interesado infinitamente en sí mismo de forma negativa, como culpable, como pecador, como deudor, y que sólo desde esta forma negativa —forma adecuada del infinito— se da el paso hacia la creencia de la remisión de los pecados. Pasando por la crisis de la angustia del pecado, puede el hombre llegar a la madurez de espíritu, madurez que consiste en tener fe en la remisión de la culpa, por la cual se transforma la totalidad de nuestro *ego*, desde su esencia de culpable a no culpable. Ambos pensadores luchan denodadamente por librarse de la autotortura de la mala conciencia, y ambos abogan por parecidas soluciones, por muy distantes que a primera vista pudieran parecerlo; uno y otro buscan un hombre nuevo para quien todo se haya olvidado. «Tienes que olvidar», dice Soren en sus *Papirer*, y sólo a través de este olvido posterior al más negro de los viajes, se recobrará aquella buena y gran salud de la que habla Nietzsche.

Confiemos en que surja una tercera Antígona contemporánea, que olvide su genealogía para entregarse a los vivos dejando que los muertos lloren y entierren a sus muertos, una Antígona sin deudas que recobre la salud para la alegría de la fiesta y así retorne al *statum pristinum*. Y si esto no es más que una falacia de nuestra conciencia deseante, me temo, que no nos quede más alternativa que seguir en la mala conciencia expectante de castigo, en la agonía del masoquismo.

La vida humana es un misterio que se resuelve en la muerte. El hombre en su vida cotidiana vive en un mundo de apariencias, pero en su interior vive un mundo más profundo. Este mundo interior es el que determina su destino eterno. Por lo tanto, el hombre debe vivir en conciencia, buscando siempre la verdad y la justicia. Solo así podrá alcanzar la paz y el descanso eterno.

El hombre es un ser complejo, capaz de grandes proezas y de grandes maldades. Su vida es un camino de prueba, donde debe demostrar su fe y su amor. El pecado es una mancha que mancha su alma, pero Dios es misericordioso y puede perdonar todos los pecados. Solo el arrepentimiento y la fe pueden salvar al hombre de la condenación eterna.

La vida humana es una preparación para la eternidad. Cada día que vivimos es una oportunidad para crecer espiritualmente. Debemos vivir en comunión con Dios, buscando siempre su voluntad. El amor es el fundamento de toda nuestra vida. Solo el amor puede vencer al mal y construir un mundo mejor.

En este mundo de dolor y sufrimiento, debemos mantener siempre la esperanza. La esperanza es la fuerza que nos sostiene en momentos difíciles. Debemos confiar en que Dios tiene un plan para nosotros y que todo saldrá bien al final. Nuestra tarea es seguir adelante con fe y amor, esperando el día en que podremos estar eternamente con nuestro Señor.

La vida humana es un regalo de Dios. Debemos aprovecharlo al máximo, viviendo cada día como si fuera el último. Debemos amar a Dios y a nuestros hermanos, como a nosotros mismos. Solo así podremos cumplir con el mandamiento del amor, que es el fundamento de toda nuestra fe. Que Dios nos bendiga y nos conceda la gracia de vivir siempre en su amor y su misericordia.



ESPAÑA SIN ALCIBIADES

J. Gárate

A José Miguel Marinas
en vecindad de amores

*¡Me levanté tras haber dormido
con Sócrates, ni más ni menos que
si me hubiera acostado con mi
padre o con mi hermano mayor!*

(El Banquete, 219 c)

1. La Templanza

Aquellos delirios filosóficos que querían elevar el amor por encima de la borrachera, que querían darle un orden al amor, hacer tertulia, como después del buen comer, habiendo bebido pero no demasiado, lo justo para darle a la lengua esa soltura que nos lleva a *decir bien*. Aquellos delirios filosóficos que querían alejar al varón del verraco, a pesar de su raíz común que hace de *Ares*, noble dios de la guerra, el igual de un cerdo reproductor.

Alcibiades quieres despertar en Sócrates ansias de verraco; intercambiar su belleza, su donaire y lozanía por el saber que supone en el corazón de Sócrates: estatuillas de oro que le gustaría poseer. Alcibiades no comprende que el deseo está más allá del amar y sus riberas. Quiere el mancebo ser fomento del deseo del sabio, calentarle el veretro con su cuerpo y su abrigo y hacer de aquel rigor estandarte de un triunfo, y tranquilidad también, por saber, si lo consigue, que no existe diferencia entre el amor y el deseo.

Los otros: los Fedros, Agatones, Erixímacos, Pausanias, Aristofanes y Aristodemos, quieren dar razón del amor, establecer un puente natural entre naturaleza y cultura, dar razón de lo que pasa, de las cosas: tapar con



J. PLA I JANINI, *Naturaleza muerta*, ca. 1920.

sus respuestas la pregunta insistente que corroe y escuece, querían hacer un *eroticón* que sofocase el angustioso verdín del sexo.

Alcibiades molesta porque anula las respuestas, las convierte en responso, mortal albacea del saber sin sabor: insoportable plegaria. Alcibiades afirma, con su duda y su desazón que las cosas del amor no se reducen en preces, en ruegos; introduce una ruptura entre el ruego y la respuesta: dice que la respuesta de Sócrates es que no existe simetría entre lo que se pide y lo que se obtiene; la respuesta de Sócrates es una herida, regada de sal para que no se cierre, deja en Alcibiades una calentura, un escozor que no apagan cataplasmas ni fomento alguno, porque el deseo no se apaga con la cataplasma del sexo —realización ilusa del deseo.

Nada sabemos del deseo de Sócrates; sabemos que solo sabía una cosa: reconocer al amante y al amado. Y si llevamos lo afirmado hasta sus límites, comprenderemos que Sócrates no deseaba sino nombrar, dar nombres a las cosas del amor, ponerle verbo a Eros y distinguir, hasta en la carne del verbo, al *erastes* y al *eromenos*.

Alcibiades deseaba que Sócrates le deseara, deseaba ser el *eromenos* de Sócrates y por no ser satisfecho, este deseo impulsará sus aventuras —como las del Quijote que rompe lanzas por una diosa de porquerizas y se hace amante porque rechaza la posesión del objeto deseado, porque no quiere o no puede ser el verraco de Aldonza, y esa Aldonza que *echa en falta*, convertida en Dulcinea, es el nombre que da vida a su cruzada sin objeto.

Hay un «echar en falta» o «echar de menos» que nos cuesta mucho traducir en nuestras acciones de vida y esperanza, como si el pensar fuera impostura que nada tiene que ver con el cocido cotidiano, con el pan de nuestro padre, ese padre nuestro a quien pedimos pan y perdón: padre nuestro, pan nuestro, pero además sin deudas. No te echamos en falta, ni de menos, padre nuestro —crepúsculo del padre que induce nuestra crisis de legitimidad ética— padre nuestro, ídolo nuestro, objeto de nuestra plegaria que nos impide echar de menos, porque lo entreveramos en el lenguaje que habitamos, sacándolo de su piedra angular, de su vacío, invocando imágenes en vez de convocar símbolos; lo sacamos de esa posición de «lo que se echa en falta, de menos».

Filosofía de fenicios, en conserva, impostura del verbo que no se encarna. Rescatamos al amor por el amor de una mujer. País de románticos sin Alcibiades que no saben ser Juan sin Don, sin Domine, sin dueño.

España sin Alcibiades, entre la transgresión de la Ley del deseo y la metafísica del porro. España de opositores, de erudición, de jerarquías, de escalas de valores y de esquemas.

Gracias a ti, piedra angular y padre nuestro, nos quedan los bedeles, esos de gris y azul engalonado, mariscales de pasillos y escaleras que todavía saben preparar un caldo, ahogar las coca-colas con un vinillo de Huelva, vino de pasas, como de misa: Gracias Señor por los bedeles que todavía pueden borrar las pizarras del saber después de clase.

Bedeles que no están a los pies de nadie, que no son «pedellus» sino «putiles»¹, pregoneros que celan la asistencia a clase, anuncian los días de asueto y borran el encerado que alguno (numerario o no; también la oposición importa en el universo del saber) ha cubierto de tiza o tizne que es su negativo fotográfico; y nos «hace falta» negativizar ese saber universitario para abrir las puertas a una pregunta sobre lo que se establece, como una certeza, entre Eros y el saber.

Esta cuestión, que no se encuentra en la filosofía de fenicios, una filosofía sin riesgos —las palabras ya no hieren como antes cuando ¡oh Grecia trágica!, se apedreaba a los actores que no se comprometían en sus dichos y recitados— esta cuestión, digo, se tiene que resolver en una lucha a muerte, una lucha con lo que de mortal tiene la sumisión al principio del placer.

La metafísica del porro, el lujo de tener ideas, de compartirlas porque somos libres y... perdónanos nuestras deudas... sin compromiso. Metafísica porque los garbanzos, las lentejas, todas esas féculas que nos hinchan de soledad, nada tienen que ver con el sarcasmo y la risa de los bares y las tapas. Metafísica del porro a causa de la efusión que nos está matando, esa efusión que confunde, que niega las diferencias.

Alcibiades da testimonio público de la *filia* de Sócrates; no bastaba con el hecho en sí: que se quedaron solos en una habitación y que, a pesar de las licencias, estrategias e incitaciones de Alcibiades, Sócrates permaneció frío como un padre o un hermano mayor. Hacía falta nombrarlo, decirlo y en público para que el hecho se convirtiera en *efecto de palabra*. No se trata de comunicación ni de «marketing» ni de «management»: comunicar no es lo mismo que nombrar.

Alcibiades echa en falta el intercambio, la *Übertragung*, la transferencia del saber de Sócrates, a cambio del placer supuesto en el hecho de que Sócrates exonerara su deseo en la lozanía del mozo. Y Sócrates no quiere confundir la *filia* con el placer sexual y se escabulle y no está allí donde Alcibiades le requiere, por eso el mancebo tiene que interpretar la transferencia y darle nombre a su escozor y desazón, por eso Sócrates es el primer

¹ Pedellus: del bajo latín (pes-pedis). Putil: del alto alemán: pregonero.

psicoanalista: *el saber y el placer sexual están unidos en el deseo y sólo los puede separar la palabra que da nombre.*

Porque quiero y no sé lo que quiero: el ganado o la caza que persigo, me rehusó a beneficiarme de objeto alguno y voy en pos de una verdad que se me escurre. La templanza no es un efecto de la voluntad sobre las ganas; es una barra que resquebraja la fusión entre el deseo y su exoneración, abriendo un veredicto toda ella de palabra.

Alcibiades acusa a sus predecesores en el banquete, de delirio filosófico; para salir de éste, relata en público sus asechanzas y su deseo de que Sócrates le deseara y establece así, la impostura de la filosofía si esta no guarda relación con el acto, pero también la impostura de la acción si no se encuentran palabras para establecer su relato.

El otrora mancebo cuenta hoy, ante un público de jueces, su desazón ante la templanza de Sócrates, pues todas sus artes fueron inútiles e incluso aquella que pretendía ir al fondo de las resistencias de aquel hombre *más invulnerable en todas las partes de su ser que lo fuera Ajax al hierro* —o más bien como señala León Robin, su escudo de siete pieles de buey— «*Y en lo único que yo creía que se dejaría coger se me había escapado*» (219 e). Sócrates no está allí donde se le esperaba y esta ausencia, este aprieto, este haber sido subyugado, no encuentra más salida que el testimonio público: decirlo bien.

La sabiduría es una manera de decir que lleva consigo un riesgo vital, un compromiso con el verbo, para no ser delirio báquico: el discurso filosófico sólo vale si es herida y mordisco, si compromete no ya *el ser del hombre* que resiste al hierro como las siete pieles de buey del escudo de Ajax, sino a lo que en el hombre tiene consistencia, es decir *el sujeto de la acción*.

La filosofía de fenicios es el comercio del verbo, comparable al comercio que Alcibiades requería de Sócrates: la comunicación es el comercio del verbo pues taponó la dimensión del compromiso: darle nombre al deseo para que actúe.

Por eso la palabra divide las imágenes que pretenden ser en sí la realidad de la cosa, pero la palabra no es la comunicación sino su estallido.

La templanza es el rechazo de todo tipo de complacencia ante el objeto deseado porque, a fin de cuentas, no es eso.

Alcibiades echa en falta lo único que él suponía que Sócrates deseaba, eso: la lozanía y el donaire del cuerpo de Alcibiades, *es lo que falta*, lo que Alcibiades echa de menos cuando lo va a buscar en el corazón de Sócrates.

Eso que falta, que todos echamos en falta, porque a todos nos falta algo, como decía Unamuno, se puede obturar separando las esferas del cocido y las de las tapas o, por decirlo de otro modo, la esfera de la necesidad y la del deseo (las tapas: resignarse a no pedir nada para que nos den lo necesario).

Entre esas dos esferas, el sujeto de la acción se queda en suspenso pues no hay ley que estructure su deseo, desperdigado más que dividido, y sin que exista palabra que lo integre como sujeto de la enunciación.

2. La Fruición

Esa fruta madura que espera una mirada que la encienda, una mirada que dé galas y esplendor a sus colores; esa fruta madura está esperando una mirada para convertirse en aquel bien tan deseado y poder ser poseída con fruición.

Pero sin la mirada, aquella fruta madura esperaría, eternamente esperaría una mano piadosa que despertara sus curvas y su sabor al paladar amante.

Si no hubiera una mirada para darle existencia, la fruta no diría ni siquiera «fructus sum»: soy fruto; no lo diría porque sin esa mirada que le da estatuto de palabra a los objetos, no se puede decir nada; pero si hubiese mirada para darle rango de objeto a esa fruta y si hubiera deseo suficiente de poseerla, aquel que la poseyera podría decir: «fructus sum», he gozado.

Destino umbrío el de la fruta que, sin deseo de alguien que la mire, no tiene nombre, y si existe la mirada y se cumplen los deseos del amante, se condena a ser escoria por haber sido comida y ajendada.

Pero el amante, aquel que la miraba, sabía de su ser porque había fruta para que él la deseara: esa fruta que eternamente esperaba una mirada que le diera nombre, también nombra al amante, pues sin ella no lo hay.

El hombre, ese habitante del lenguaje, tiene que poner una barra que separe el hecho de dar nombre y el gozar, sólo así puede seguir existiendo y perpetuarse.

Para ser un Don Juan, Tenorio tiene que burlar a todas las mujeres, poseerlas todas, y no sabemos si gozarse de ellas, pues parece más importante la burla que la fruición en este caso. Don Juan no ha dividido la mirada y la posesión del objeto, lo quiere para sí de inmediato, pero sólo si es de otro, si es prometida, si se le ha escapado. Don Juan o Gabriel López Tellez —si creemos lo afirmado por Luis Vázquez tras puntillosa investigación— es un hombre sin padre, un hombre abandonado por su

padre, hijo de Juana Tellez, separada y sumida en la pobreza. Gabriel López, fraile mercedario. A Don Juan le falta uno, ya sea su padre o el rey, que da lo mismo, uno que le diga ¡Basta!: con ser solamente dos nada es posible sino la muerte. Uno que le indique un camino diferente, que le diga que no existe Mujer sin mujeres, una mujer, alguna mujer.

En la vida del hombre, ese atosigado de palabras, hacen falta al menos tres. Tiene que haber un padre que represente esa barra, esa separación entre la mirada y la posesión, esa función del padre que introduce a la dimensión de la palabra.

La palabra, no el lenguaje: la palabra que no es simplemente una grafía que se ve, sino sonidos que se pronuncian, con un acento, con acento. Ese padre que Don Juan echa en falta, ese padre que no es ni el padre de Don Juan, ni un padre como lo hubiera podido ser el rey o su pariente de Nápoles, ese padre escondido, es un productor de acentos, y el acento es la ley de la palabra, pero no es como la gramática que son reglas, es un acento equívoco en el que reside la verdad del deseo.

Eso que los psicólogos llaman «imagen del padre», Freud descubrió que se trataba de representaciones y, como se lo escribe a su amigo Fliess, representaciones de palabras. El padre se encarna en una representación designada por la madre. Un padre es una parida verbal de la madre, alguien en quien la madre tiene Fe y a quien designa como representante de la ley ante los hijos, es un elemento tercio: entre el hijo y la madre tercian palabras.

La ley de la palabra no indica el camino del deseo, pero también sus límites; la palabra es la vereda de nuestros deseos. Es vereda porque sus límites son frágiles, porque tiene que conducir y vedar al mismo tiempo y, a veces, en la vereda de las palabras hay deseos contradictorios, hay *fueros* antiquísimos, inmemoriales, que campean por su respeto ante la ley ulterior, sobre todo si esta no es dignamente representada, si los límites de la vereda se desvanecen entre riscos por los eriales del mundo. El padre de Don Juan no representa dignamente la ley: se refiere a un castigo tan lejano, que tiene tan poco que ver con él, que Don Juan le responde aquel *tan largo me lo fiáis* que es mofa de la autoridad del padre: la ley del deseo de Don Juan no ha sido vedada por la palabra de su padre y el Burlador no entiende por qué no hay confesión para él, y Tirso nos lo explica: *No hay deuda que no se pague*.

Gabriel López Tellez, hijo de un Andrés López de quien nada o casi nada se conoce, supo reemplazar el fuero de su deseo, ese fuero inmemorial que instiga la burla de Don Juan, por los votos de la Merced. Supo trazar en la historia que produce fueros, la línea divisoria de la ley y de su

magisterio interno, que es lo que representa el pronunciar votos: dar un nombre a su deseo.

Ese padre que introduce la ley de la palabra, es un padre ausente, en su lugar sólo queda su representante, un representante que no posee la verdad, que sólo se puede referir a la ley escrita, una ley escrita para toda una comunidad; por eso el hecho de dar un nombre a su deseo posee una dimensión pública y comunitaria: una vez más el acento interviene en los dominios del deseo; el deseo se pronuncia en voz alta; el acento transforma el grito del fuero en el simbolismo de la palabra.

No se trata del simbolismo de la Marcha Triunfal, de un simbolismo truculento y necio que encierra imágenes. Se trata de un tratamiento simbólico del deseo, es decir que se trata de una inscripción del deseo en el campo simbólico desde donde se lee la Ley. Recordemos a Fray Luis de León y su comentario del Cantar de cantares:

«No se puede decir cosa más bella ni más a propósito que comparar los pechos hermosos de la Esposa a dos cabritos mellizos, los cuales demas de la terneza que tienen por ser cabritos, y de la igualdad por ser mellizos, y demas de ser cosa linda y apacible, llena de regocijo y alegría, tienen consigo un no se qué de travesura con que roban y llevan tras de sí los ojos de los que los miran, poniéndolos afición de llegarse a ellos y de tratarlos entre las manos: que todas son cosas bien convenientes, y que se hallan ansi en los pechos hermosos a quien se comparan...»

A la imagen que evocan los versos atribuidos a Salomón no responde el encarecimiento de un deseo de gozarse en la imagen evocada, sino el despertar de un nuevo tratamiento simbólico de lo enunciado, que permita al lector incluirse en lo evocado: eso es desplazar el texto e integrarlo. Fray Luis de León le pone acento al Cantar de cantares, actualiza en su deseo aquellas imágenes que antaño inspiró el amor: actualiza y no lo realiza: Fray Luis de León no se llega a ellos por haber sido robada su afición al contemplarlos; lo dice.

El mordisco —para Alcibiades de la Filosofía— también lo siente Juan de la Cruz, herido por el Amado en el Cántico Espiritual:

Salí tras ti clamando, y eras ido.

Ese adolecer, penar y morir de la esposa en pos del Amado que ha entrevisto y que no está, se parece a la agonía de Unamuno, la lucha que se entabla en ese vacío del amado, del amado presentido; en el vacío de un deseo que no se refocila en la posesión del objeto, porque el objeto falta, se echa de menos. Y es dolor y regocijo al mismo tiempo: tal es la imposibilidad de la fruición, lo que Lacan llamaba *lo imposible de la relación sexual*, y que Raimundo Lulio ya expresaba en el Cántico séptimo de su Libro del Amigo y del Amado; imposible de la relación sexual porque no se

puede relacionar aquello que se instaura como diferencia radical, que tal es la situación del amante y del amado.

Imposibilidad de la fruición porque esta se confunde con la muerte y que la efusión termina siempre siendo efusión de sangre, alienación del uno en pro del goce del otro, desaparición, escabullimiento del objeto deseado: comunión a la manera de Arrabal (En la película *J'irai comme un cheval fou*) en la que el amante y el amado se confunden y que nada tiene que ver con una convocación en torno a un símbolo que produce efectos reales: *Gracia...*

Posibilidad de nombrar, que Freud vuelve a inaugurar, restableciendo los puentes de la ciencia con la tradición talmúdica, y que tiene que llegar a España con acento. No es un decir autenticado por proemios eruditos o terapéuticos, sino un medir el carcañal, la huella posterior del deseo, cumpliendo un acto de palabra.

Es un sacrificio, una convocación simbólica como los toros, el cante y el baile que, si tienen duende (es decir, si en la liturgia que rige a esas artes hay una presencia singular, si hay un sujeto mordido por el aguardiente del deseo hasta en la carne del verbo) transforma el grito, el movimiento o el sacrificio, en acto de palabra. Las reglas, la liturgia, se convierten en una geometría necesaria para la convocación del duende: geometría en donde el grito, el movimiento o el sacrificio se rompen la crisma contra la verdad del arte, jugando, codo a codo, con la muerte.

El duende no existe, es el adjetivo de lo imposible. El duende está fuera del acto pero determina su liturgia: transforma el acto en sacrificio. El arte con duende es una tragedia, si no está, si falla, el arte es algo vago: diversión, comedia, enfermedad incluso.

Enorme confusión la tuya —España sin Alcibiades— convertir el psicoanálisis en acto médico: hablar para estar bien. Hay que hablar para estar mal. ¿Quién torea, canta o baila para estar bien?: turistas que ni siquiera tienen rango de forasteros.

Alcibiades no habla para estar bien, lo hace por cumplir su cometido. Hablar no se conjuga ni con ser, ni con estar; la palabra se conjuga con hacer, es un acto ético, es el cuarto acto de la tragedia del hombre, inquilino del verbo, tras el movimiento, el grito y el sacrificio.

España de opositores y amanuenses que se escapan por las celosías de los bares, para torear al verbo del deseo en las tertulias del atardecer; está llegando Alcibiades, se aproxima envejecido y borracho, sacrílego tras la destrucción de las estatuas de los Hermes, ese verraco griego, pariente de Ares. Alcibiades llama a la puerta de la esperanza, viene gritando para que

le escuches y te arriesgues y te pongas a hablar, a decir bien, sin ocuparte de las condiciones de posibilidad o de legitimidad del pensamiento ético.

Reconocer la fruición como imposible es doloroso, mortal casi, pero esta práctica simbólica que es un decir, este riesgo asumido, te abre las puertas de una experiencia, en la que, a fuerza de decir bien, y hacer de ese decir un acto, obtendrás el beneficio del placer.



LAS CUENTAS DEL CINISMO

M. Teresa López de la Vieja

«Vuestra conmovedora fe en la acción guiada por la razón me recuerda mucho nuestra antigua fe en la fe. El análisis, la ilustración, la ciencia, todo eso no son sino nombres nuevos para la vieja perplejidad»¹.

¿Es verdad que el tiempo de la Filosofía acaba? ¿Es cierto que, con ella, también parece la conciencia social? Si se apagan los destellos del pensamiento que hacen o hicieron prosperar al *concepto* y la *comprensión*, como ahora mismo ocurre —dice, con la ironía, —y la ambigüedad del asiduo a la «crítica crítica») P. Sloterdijk²—, entonces poco espacio resta, en efecto, para el «amor» al saber y a la *recta razón*. Más devastadora si cabe se nos muestra la Ilustración que abocó, a fin de cuentas, a la más ancha e ilimitada apatía. ¿Qué sabiduría puede restaurar el brillo de la «amistad» que, de antiguo, se le profesó?

Cinismo es seguir ondeando una enseña ya arriada, para defensa de las antiguas formas de poder («los embusteros llaman embusteros a los embusteros»³), para mayor gloria de las actitudes pragmáticas —sin adjetivos—. La «falsa conciencia ilustrada» es cínica pues enarbola verdades, tan sin medida y sin tiento que éstas se trasmutan en medias verdades. El análisis de Sloterdijk aprovecha la «perplejidad» de los herederos de la Ilustración que se han limitado a eso: a ser sólo albaceas, sin invertir la herencia llegada a sus manos. ¿Quién negaría que la ocasión, que pretexta la conciencia cínica es «real»: pragmatismo a ultranza, atomización de las conciencias, etc.?

También los propósitos de Sloterdijk rozan el filo de la navaja, pues sus acusaciones a la actitud defensiva y, en cierto modo patológica, de la *Teoría crítica* le convierten en un adalid decepcionado de la misma. Paradojas que

¹ Sloterdijk, P.: *El árbol mágico*, Barcelona, Seix Barral, 1986, p. 180-1.

² Cfr. Sloterdijk, P.: *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, p. 8.

³ O. c., p. 9.

habrán de cargarse en el haber de los riesgos que corre quien se enfrenta a los problemas, pertrechado básicamente del viejo instrumento que es la *dialéctica*. Por lo demás, el brillo de toda *retórica* no oculta que el destino de la afirmación y la negación de lo que la ocupa no es el acabar en «verdad» o «falsedad», sino en una *pretensión* que elevamos a fin de provocar la adhesión del auditorio.

Nosotros (¿por qué *de nobis ipsis silemus?*) somos ese auditorio que espera conocer qué cuentas hace el Cinismo con el haber, algo maltrecho, de la conciencia moderna.

1. La falsa conciencia

«Cinismo» dice: los viejos y grandes temas son ya meros subterfugios. Enumera —inmisericorde— Sloterdijk⁴: el Universo, Dios, la Teoría, la Praxis, el Sujeto, Objeto, etc.; sustantivos (palabras, palabrería) para jóvenes, sociólogos y otras especies de *AuBenseiter*. Destrucción perpetrada en nombre del lema «saber es poder», que introdujo para su desgracia la Filosofía del XIX. Agonía prolongada, tras la que ella misma confiesa ser «última Filosofía», cavando concienzudamente su propia tumba. Balance: la astucia o grosería de una «voluntad de poder» despojada de todo ideal que la justifique o legitime. Nuestra historia es así, a su juicio, el combate de dos conciencias, defensiva (la derecha) la una, ofensiva la otra (izquierda), pero igualmente aquejadas de cinismo, engaño. Peligroso juego de contrarios. Resultado: tiempos de cinismo, los valores —sabemos— tienen piernas muy cortas.

No escatima Sloterdijk, en aras de la lucidez, ningún matiz de la condición existencial en la cual reina la desconfianza de todo «proyecto» (¿de lo que no sea *hier y jertz* —Hegel—?). ¿Qué es, al fin, el irracionalismo sino impulso natural de quienes han visto en el pensamiento sólo «estrategias»? Una muestra: si antes el saber tenía por fin el tener o llegar a lo mejor, ahora invertimos los términos; primero *standards* de vida, luego aprendizaje, que será en vacío. («Vivir peligrosamente» decían los admiradores del *fascio*) ¿Escolarización? Pero si sólo es atontamiento *a priori*...

¿A qué entonces —se pregunta⁵— emprender la «crítica de la razón cínica»? En parte, es una fórmula de la ironía («El sueño que persigo es ver florecer una vez más el árbol moribundo de la Filosofía»⁶), si es verdad que todo está colonizado por la nueva conciencia. Pero es «falsa conciencia», así que seguir el proceso de la destrucción puede («el sueño que persigo...»)

⁴ Cfr. o. c., p. 7.

⁵ Cfr. o. c., p. 13.

⁶ O. c., p. 28.

llevar a la «gaya ciencia». Entrar en el vetusto edificio de la crítica de la ideología por nueva parte.

«Falsa conciencia ilustrada»: *contradictio in terminis*. El malestar de la cultura, he ahí que se funda en un cinismo universal de bases contradictorias. Por una parte es el «cínico» un tipo de masas, contra lo que decía una prolongada tradición de excepciones. Por otra, el que sea «falsa» conciencia ilustrada es un ejemplo rotundo de cinismo o verdad a medias, pues ¿ha de ser tomada como «verdadera» la que se dice a sí misma «falsa»? Por tanto ni «sí» ni «no»; pero observemos que la falacia lógica no va a impedir que el sentimiento difuso sea parte de la conciencia con la que realmente incluso *malgré nous* —nos identificamos.

Así pues, no será esa «falsa conciencia» argumento pragmáticamente deleznable, me parece; haríamos mal en echar mano para la ocasión de una crítica ideológica más teñida de emotivismo que de lucidez, en la creencia que la falacia lógica pone al abrigo de la sinrazón práctica. Irracionalismo en toda la línea: de eso se trata, en fin, de negación de la racionalidad.

¿Puede haber conciencia ilustrada que se desdiga a sí misma? No en teoría, sino en la práctica: «quien habla de cinismo recuerda los límites de la ilustración»⁷. Y de esto también se trata, de los «límites» («la vida sólo alcanza su verdadera dimensión en los raros intervalos entre el orden y el desorden, pues por lo demás apenas se vive»⁸) y lo que, pese a todo los convierte en *suficientes*, como supongo.

Conciencia cínica es una forma de «conciencia ilustrada»; ésta se hace pues cómplice de los síntomas que, con coquetería, no oculta entre sus arrugas, sino que nos exhibe como trofeo de su madurez y señuelo para que no nos desprendamos de ella. Aquella es infiel («falsa») a la Ilustración, en la medida en que le es fiel («conciencia ilustrada»). La esclerosis —tanto de la imagen como la del espejo que la deforma— es, sin embargo tan evidente que Sloterdijk dictamina: la superación de la conciencia falaz tropieza con el aliento helado que respira el presente, del que, en cierta medida, es su apéndice. ¿Quién hubiera dicho que los hijos de la Revolución iban a tener tal descendencia? Sólo que, también —apostilla— fueron antepasados generosos en exceso a costa de la vida ajena:

«nadie detiene el brazo de la justicia cuando éste decide hacer su trabajo, su trabajo sangriento, el trabajo que llena los libros de Historia y hace ahuecar el pecho a los patriotas, el trabajo de la defensa y de la esperanza»⁹.

⁷ O. c., p. 44.

⁸ *El árbol mágico*, p. 154-5.

⁹ O. c., p. 270.

Haciendo, al fin, cuentas, sólo resta, por abajo, la quiebra de una experiencia y un punto de vista unitario, desde los cuales hacer coherentes las manifestaciones de la *crítica*, contra una realidad tan alejada de los ideales de «vida buena». Por arriba, la inanidad de la comunicación y la reflexión intersubjetiva, solución aparente cuando se ha dañado la experiencia propia y la apropiación de una identidad completa.

Del fin de la «experiencia» ya dedujo W. Benjamin el ocaso de la crítica con visos de decencia: la que está a la distancia justa. «Nada distingue tanto al hombre antiguo del moderno como su entrega a una experiencia cósmica que éste último apenas conoce»¹⁰ y, por ello, se aleja de lo que siempre ha sido objeto de narración¹¹. De la *comunicación* se ha repetido tantas veces que es vuelo de altura —o «idilio académico»¹²—, pero sin camino descendente, que es casi vana ya la argumentación, destinada a mostrar que vale *precisamente* por ser vuelo de altura (comunidad ideal de diálogo, como «saludable ficción»¹³ —reconocía Sloterdijk—).

Cruento balance... Palabras de grosor tan evidente arañan, sin duda, la complacencia que pudiera quedarnos —si es que alguna restaba— ante la Filosofía moderna; heredada con tanta penuria en regiones más al sur, proclives a la precariedad y el sequeral. Pero —quizás con la ingenuidad de todo *parvenu* —las rasgaduras no son suficientes para desprendernos de lo tan dura y provisionalmente adquirido, como es la mayoría de edad o el uso de la razón (sin adjetivos, también).

Sloterdijk reafirma la validez del lema kantiano así como de la «admiración» con que arrancó la Filosofía, para invitarnos en suma a un viaje incierto (sin promesas, ya fuera de lugar) a fin de hacer retoñar el viejo árbol de la Filosofía, estéril por el momento: hagamos revisión del paso hacia la «conciencia ilustrada», describamos su estructura desequilibrada:

«El concepto de cinismo —reconoce— encierra, después de todo, más de lo que se creía a primera vista. Pertenece a aquellos a los que se les da el dedo y se toman la mano... Queríamos conocer el cinismo y descubrimos que nos cogió hace tiempo bajo su dominio»¹⁴.

J. Habermas, como sabemos, se empecina también en recordar que la dialéctica de la Ilustración no ha cumplido su ciclo (¡permanecemos en el lugar en que lo dejó la izquierda hegeliana!¹⁵), de modo que aún seguimos

¹⁰ Benjamin, W.: *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 1987, p. 96.

¹¹ Cfr. «El narrador», *Revista de Occidente*, 120, 1973, p. 302.

¹² Cfr. Sloterdijk, P.: *Kritik...*, p. 49.

¹³ Cfr. o. c., p. 50.

¹⁴ O. c., p. 399.

¹⁵ Cfr. Habermas, J.: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, p. 67.

en su estela. Que no es estela funeraria, por cuanto que la «mala superación» se ha saltado a la torera los imprescindibles pasos antes de dar por liquidadas sus posibilidades.

Si es preciso admitir el daño evidente que provocó la Ilustración «insuficiente»¹⁶ (E. Subirats), de otra parte vale el estilo retórico *tu quoque*: los daños del cinismo están al alcance de la mano más inexperta en lides retóricas y dialécticas (ese hálito helado, que dice Sloterdijk).

2. La conciencia moral

Y no es pequeño aquel que se ha hecho a la conciencia moral y la racionalidad práctica. Hay algo más dañoso y doloso que la apología de los placeres no insípidos (Bataille: «A otros el universo les parece honesto. Les aparece honesto porque tienen los ojos castrados. Esta es la razón por la que temen la oscenidad»¹⁷); más devastadora es la dialéctica del cinismo, que ya expresó R. Musil como la total conmutabilidad entre los contrarios:

«Cuando está indignado, hay algo en él que rie. Cuando está triste, se prepara a hacer alguna cosa. Cuando un sentimiento le conmueve, lo rechaza. Toda acción mala le parece, desde algún punto de vista, buena»... Para él no hay nada firme, todo es transferible»¹⁸

Si, desde antiguo, fue oscura la «recta razón» —deliberadora— o menos transparente que la «razón científica»¹⁹, parece que hay menos arrestos para emprender la tarea de poner en claro lo que, como se anuncia, ya nada es. (O si dice ser, debe mirársela bajo las formas de apariencia y hacerla objeto de *sospecha*).

Sloterdijk nos propone una metáfora: la doma del tigre²⁰. Si es verdad que el «conócete a ti mismo» se refiere a un sujeto vacío (*microcosmos* = *microcaos*); si el objeto representa a la alienación; si la praxis carece de referente porque «comprender» el mundo es hacerlo... entonces el *activismo* de la razón se vuelve arriesgado ejercicio a caballo de una fiera o ave de rapiña. ¿Cómo suministrarles tranquilizantes éticos? (igual a *Seminar für Tigermanagement* o cierto racionalismo circense. La antigua leyenda decía que se correspondió al obsequio de dos elefantes de un marajá con el de dos filósofos razonables. Prosigue el bestiario: M. Walser se sirve asimismo de la imagen del caballo desbocado²¹). Conclusión: la vida no se racionaliza

¹⁶ Cfr. Subirats, E.: *La ilustración insuficiente*, Madrid, Taurus, 1981, p. 127-40.

¹⁷ Bataille, G.: *Historia del ojo*, Barcelona, Tusquets, 1978, p. 98.

¹⁸ Musil, R.: *El hombre sin atributos*, Barcelona, Seix Barral, 1969, p. 80.

¹⁹ Cfr. Aristóteles: *Ética Nicomáquea*, L. VI, 1139 a, Madrid, Gredos, 1985, p. 268.

²⁰ Cfr. Sloterdijk, P.: *Kritik...*, p. 937-8.

²¹ Cfr. Walser, M.: *Caballo en fuga*, Madrid, Alfaguara, 1987.

mediante explicaciones morales; *minima amoralia*: empequeñecimiento de la sustancia moral en la vida cotidiana. Donde hay valores, habrá cinismo²². No hay «dialéctica» de la Ilustración, sino sus ironías.

A. Wellmer ha dado un paso contra esa mitologización de la razón, cuyas consecuencias no son, ciertamente, reconfortantes. *Tan* hijo natural de la Ilustración es el escepticismo moral como el humanismo revolucionario²³; igual sentimiento de vértigo: cinismo, escepticismo, *pathos* revolucionario, etc. Si todas ellas son posibles reacciones ante el descubrimiento de la Ilustración, entonces también el núcleo *patético* de la racionalidad se despojará de sus envolturas emotivas, en favor del núcleo *ético* (O. Schwemmer):

«El *pathos* de la confusión acostumbra a no dejar que devengan más claros los pensamientos filosófico-morales»²⁴

3. *Hypotheses fingo*

Supongamos que así es o que así parece —la falsa conciencia—. ¿A qué argumentar *a contrario*? (El isomorfismo exige la conmensurabilidad de las razones respectivas que, para la ocasión, no podrían por menos de ser tan desmesuradas como las otras; déjese pues como está: los embusteros llaman embusteros a los que llaman embusteros a los embusteros...). Digamos que el sujeto y objeto de negación no era aquél, sino otro, parecido pero sin su misma identidad.

Enseñaba Aristóteles las virtudes del entimema²⁵. Bien, no seamos presa fácil por haber caído en las acechanzas de los argumentos sofísticos. También hay «delitos insignificantes»²⁶ (A. Pombo), cuya desmesura sólo conduce al ridículo. Usemos de la voluntariosa y gratuita actitud del que no ama el saber sino su invención o simulacro: *hypothesis fingo* (las propiedades curativas del árbol mágico no estaban en él, como sabemos. Y además ¿quién diría qué saber era aquél del que siempre se declaró «amiga» la Filosofía? ¿*gnosi seautón?*).

La imagen que el mismo Sloterdijk sacó a relucir en otra ocasión (el testigo) nos señala la fuerza de toda impostura en negocios de tanta pesadumbre:

²² Cfr. Sloterdijk, P.: *Kritik...*, p. 553.

²³ Cfr. Wellmer, A.: *Ethik und Dislog*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 7-13.

²⁴ Schwemmer, O.: *Philosophie der Praxis*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980, p. 7.

²⁵ Cfr. Aristóteles: *Retórica*, L. II, 1396 a/1396 b.

²⁶ Cfr. Pombo, A.: *Los delitos insignificantes*, Barcelona, Anagrama, 1986.

«...el privilegio del testigo exige un precio al agraciado: el de retraerse instintivamente de intervenir en la realidad del común de los mortales, como si el oficio de testigo acarreará peligrosas exigencias de las que el hombre corriente, en sus férvidas ansias vitales, nada quiere saber. La verdad es que el testigo se sitúa en vida en una posición muy próxima a la del muerto»²⁷

Impostura o invención, al fin sabemos que el precio es hacer «como si...» Usemos de los instrumentos que tenemos (o «como si» los tuviéramos...) —racionales— para delimitar qué es verdad, qué es pretensión de verdad y qué medias verdades: análisis y método a ultranza (*methodos* = artificio). *Retórica* también, pero sabedores de cuándo pasamos la línea de una hacia otra: la Ética, la Política, la Estética, la Retórica, la Dialéctica, la «competencia moral» o la patología. Empecemos desde los *límites* de la racionalidad práctica; vano sería negarlos, ¿a qué dar más carnaza a las fauces del cinismo?

«Racionalidad práctica» en toda la línea. ¿Por qué? Motivos, razones se aducirán, pero es, sin duda, también cuestión de gusto, *ars*; de ironía o jugarreta a la levedad del ser, para, Faustos o Demiurgos al revés, modelar un infierno a la medida que más nos acomode o menos incomode (y mucho nos incomoda...). De *hybris* también (M. Kundera: «porque la vida real está en otra parte»²⁸), que, por lo demás, pierde ya dramatismo y desmesura porque carece de orden a que ajustarse o del que separarse con aspavientos. Ventajas también del Nihilismo en su estado más puro, que se burla o es burlado por la ironía de toda dialéctica sin determinación alguna.

Si fuese cierto que todo ha concluído para la conciencia moderna, entonces carecería de sentido el intentar derribarla con el aplicado denuedo con que la época se dedica a ella. Bien podría llamarse ejemplo (la amargura de lo ridículo) sin parangón de castigo *sin* venganza, como en el drama de Lope de Vega. Si es «conciencia ilustrada» aunque sea «falsa», lo primero será la Ilustración, luego el Cinismo como su corrupción. Dígase dónde se pasó la frontera y cuándo se le aligeró de tal forma el equipaje. Dónde y cuándo fué exiliada la razón de por vida y por qué su cortedad pareció nulidad o catástrofe. Hagamos, efectivamente, las cuentas, poniendo en el debe y haber lo que efectivamente corresponde (no lo que el «realismo» cínico le atribuye). Porque, si no, *eppur si muove...*

Concedamos: el papel del filósofo hoy es algo desairado. ¿Cómo podría seguir reclamando el lugar que adjudicara Kant al ilustrado? ¿No es cierto que pertenecemos a sociedades genéricamente pluralistas? ¿No es, entonces, impropio el hacer gala de un supuesto punto de vista privilegiado por respecto a todos los demás afectados? ¿No se ha dejado en la cuneta al moralista? Pues entonces la Ilustración sin despotismo será por cierto bien

²⁷ Cfr. Sloterdijk, P.: *El árbol mágico*, p. 16.

²⁸ Kundera, M.: *La vida está en otra parte*, Barcelona, Seix Barral, 1985, p. 219.

parva en cuanto a éxitos y poderes. (*Technités*, palabra con que se designaba tanto al artista, al técnico, como al charlatán...) ¿A qué pedir que «pueda» lo que renuncia a la ecuación «saber = poder»? Y si lo hacemos, ¿a qué hacer escándalo del cinismo? Claro es que, en el último supuesto no hay ya un genuino problema moral, sino técnico, de cuanto «pueden» llegar a ejercer de cínicos sin anular el de los demás aspirantes a «falsa conciencia» y viceversa.

Mas: más allá de la retórica de los sistemas de la Nada, que invierten con férrea Teología la pirámide de los principios, hagamos uso de la dialéctica o del *concepto* (Hegel), aunque sea sólo por última vez, antes de hacerles una despedida definitiva y honrosa. ¿Palabras, sólo palabras, promesas y más promesas? Al menos, sabremos por qué la Nada y *no* más bien el Ser.

Hypotheses fingo: P. Lorenzen²⁹ recuerda, a propósito de la Geometría y la Matemática, la suposición generalizada sobre el carácter hipotético del saber empírico. Por contra, se espera que las otras formas de conocimiento —no empírico— no se ocupen de hipótesis (*hypotheses non fingo*). Ni siquiera la ciencia está en condiciones de sostener la antigua dualidad del saber; por tanto, trasladando la muy fundada duda a los más esquivos medios de los ideales de «vida buena», podríamos deducir que, al fin, no es más «realista» la posición del cinismo que la de la conciencia ilustrada. ¿Cuál pondrá límites al desmesurado no-saber? ¿Cuál de ellas forma un sistema explícito y coherente? En consecuencia, del combate entre dos interpretaciones existenciales tan «hipotéticas» cabe esperar tan sólo cuál se hará con mayor capacidad analítica y retórica; es decir, qué forma de conciencia está o estará en mejores condiciones para provocar la adhesión del presunto auditorio o el reconocimiento de las reglas que dirigen los respectivos discursos (fundados, por tanto).

M. Mugica Lainez, en uno de sus relatos, narra cómo las propiedades insólitas de un espejo mudaron la vida de su propietario. El objeto, llevado a lejanas tierras del sur desde Venecia, reflejaba lo sucedido o lo que estaba por suceder; averiada su luna, las aguas móviles de la superficie dan en desgracia para el que se mira en ella esperando siempre la imagen complaciente del presente y de sí mismo³⁰.

¿Por qué no declarar pura y sencillamente que, para la conciencia sería más provechoso cambiar el espejo que perder la cara? Hay también algo de oscenidad en la palinodia de la miseria de la Filosofía moderna postilustrada.

²⁹ Cfr. Lorenzen, P.: *Hypotheses non fingo*, en: Mittelstrab, J., Riedel, M.: *Vernünftipez*, Berlin, De Gruyter, 1978, p. 176-93.

³⁰ «...la luna tarda en reflejarla, en devólvrsela, y es como si su rostro ascendiera sin premura de lo hondo del agua». Mugica Lainez, M.: *El espejo desordenado*, en: *Misteriosa Buenos Aires*, Barcelona, Seix Barral, 1985, p. 49.

LA ÚNICA PATRIA DEL NÓMADA ES EL SABER

(a propósito de *Remando al Viento* de Gonzalo Suárez y
de otras cosas suyas)

Ditirambo y Rocabruno

Gonzalo Suárez se ríe de su sombra. Por eso en «Epílogo» desarrolla el combate central —el que sublima y resume el encuentro, por lo demás gratuito, gratis, de Rocabruno y Ditirambo— con la ayuda de un flexo y una voz. La pared, la caverna de las sombras está al alcance de cualquier cautivo ciudadano. Pero siempre hay un doble. Y un después. Ars gratia artis.

1. Nos tienen dicho que no deben buscarse claves ocultas en las películas, pues como el ajedrez todo lo muestran y lo ponen sobre la mesa (por principio, no hay cartas en la manga. Luego viene lo otro). Lo que no se entiende de una película es siempre, por definición, achacable al espectador. Tal principio cuasi-ontológico tiene un peligro: el mal decir se torna en un mal oír, el mal escribir se escabulle bajo un mal leer. Pero también tiene su virtud: más vale afinar la mirada. Lo que equivale a concluir en que esta película merece el esfuerzo porque varios de sus rasgos la delatan como obra, y no sólo como artefacto o maquinaria. Decir cuáles son esos rasgos equivale a decir qué es lo que ve el que la contempla. O lo que sospecha, o proyecta, o acecha, o se le sugiere para cuadrar un plano y una fábula.

2. Primero, Frankenstein. Carlos Piera decía que recuperar tarde y mal la Ilustración era imposible (primeras, segundas, terceras restauraciones) y que era menester recuperar su otra cara, la oscura o la oscurecida, y citaba a Goya, pero también a ese otro monstruo de la razón romántica

adormecida, Frankenstein. Hacer una película con Frankenstein es hacer una película sobre el presente, sobre un presente que todavía no lo es por mor de la Ilustración devaluada. (Coda para la *Dialéctica del Iluminismo*: Frankenstein o la ilustración de los obligados pierdetrenes).

a) Razón narrativa/avitarran nózaR

Cara de Niño (como Ditirambo) es una apátrida. Sale de un sitio junto al mar. De un oficio convencional, para enfrentarse con su apuesta vital, con el juego de siempre, el de la canción sefardita:

*uno, dos, tres, cuatro,
cinco, seis, siete:
juego de siempre.*

Para volver al combate que nunca se da por perdido. Ni por ganado.

Y, por eso, ya está cuando la voz y la sombra lo dibujan pero no acaba de estar entonces. Necesita una vuelta de tuerca, de manivela, para que la primera entrada o salida —en el sentido quijotesco: ahí va este personaje, esta persona— quede ironizado porque sí. Porque la segunda vez no es repetición en forma de comedia (del hermano Marx): lo es la primera porque sabe que luego vendrá ella, la segunda, un paco-con-la-rebaja, una segunda vuelta de la liga helénica, herrérica, a poner las cosas —las primeras y las segundas— en su sitio.

Tanto afán doblador quita suelo y raíz a los papeles y a la historia. Nos pone apátridas a los mirones y a la Reina Zanahoria. Por eso el alivio de la repetición, la más pura y desenfadada:

*«negros nubarrones
se cernían sobre el horizonte»
(La Reina Roja).*

3. Pero el presente no nos es tan inmediato y ni podemos ya emplear la fábula como mecanismo cotidiano de significación ni podemos todavía manejarnos en el presente con los mapas de significado y de caminar que la fábula nos da. Por eso, hablar sobre el presente al hilo de Frankenstein ha de ser hablar del proceso de la creación de la fábula como propuesta de toda una teoría para conocer y manejarse en el presente. Si somos capaces de entender cómo nos surge de las entrañas el terror, podremos entender al terror en el que vivimos. También, todo es cierto, sucumbir sin salida ante él, como si fuera el precio de una sabiduría siempre, sin excepciones, dolorosa. (¿Acaso no lo sospechábamos?).

b) Doble-veloz

El niño de «Epílogo» mima a Hamlet al tiempo que hace de su tío vivo para poner delante a su padre muerto. Negros nubarrones no dejan que la narrativa se cierna sobre el horizonte. Nos llama el querer. Y queremos llamar, seguir llamando. Como una llama que resume ambas llamadas. Quiero creer que ambos quererés.

c) De metodología

La joven estudiante fingida que dejó el programa infantil por entrar en una tele de una tienda de electrodomésticos de Bravo Murillo (así empieza el «Epílogo») pregunta a la tercera —Charo— en discordia —López—:

—¿Qué metodología empleaban (Rocabruno y Ditirambo)?

Y la mantis amantísima replicó, no lo olvidemos:

—Tenían la misma metodología: lo compartían todo.

Lo demás (en la academia y en el cine) son copiones o memorias. Nada, en resumen, de lo que está en juego.

4. Luego el tema es el romanticismo. ¿Pero es, acaso, inevitable el romanticismo? ¿Hemos de recuperar ese lado oscuro de la Ilustración repitiendo los caprichos, los desastres, muertos los hijos —los nuestros—, ahogados por la fuerza bruta de nuestros sueños, de nuestros inconscientes y de nuestras impotencias? ¿Hemos de repetir, de nuevo, el lamento de la herida y el grito rebelde? ¿No habíamos quedado hace unas décadas que era inútil tanto *Non serviam!*? ¿No había, no hubo alguna vez, una serie de palabras, un lenguaje, contra el disfraz ilustrado de la zafiedad y contra las bambalinas? ¿No hay, acaso, otra forma de sabiduría?

d) La escena temida

Es fácil imaginarlo: detrás de los juegos, los claroscuros, las facciones reflejadas en ventanas, las maneras locas de los suicidas, las manos que nunca acarician a los niños, los pantalones y las casacas blancas, las playas que sorprenden al que ve a los sorprendidos, las escaleras, los armarios sin espejos, la desmesura sajona de los que huyeron a Suiza huyendo de sí mismos, los mismos perros con collares del siglo diecinueve, las bolas de billar que no se ven, los amores tibios entre los que vienen del agua helada, detrás de todo eso,

de los duelos y quebrantos, de lo bello y de lo zurdo, estás tú, está el sujeto, el sujeto del romanticismo. Un cadáver histórico. Un motivo de glosa. Un alivio del presente cínico. Una palmatoria entre neones. Está tu hermano que se fue de viaje. Está la cara oculta de la luna. Está él.

5. La única recuperación del romanticismo consiste en leerlo, ya nunca ingenuamente, como un texto, y sabiendo que no es él, sino nuestra lectura, nuestro acto de leer, el que interpreta el presente. No es la fábula, sino el sabérsela contar *de determinada manera*. Que alguien nos la sepa contar *de aquella manera*. Eso es *Remando al viento*: una fábula que nos es biencontada, y cuyas inflexiones hablan del presente a cada paso, a cada plano. El nacimiento del tiernodestructivo monstruo que llevamos dentro (todos, la cultura, nosotros) hecho fuerza objetiva que nos controla; como si el destino, por fin, fuera nuestra descendencia y nos marcara no ya el futuro (que siempre fue suyo) sino también el sentido del presente.

e) Al diablo con amor

Como jugar con fuego. Escribir o narrar fuera de la academia, de las pautas, las glosas, los talmudes, las muletas, las cátedras, los cánones de taquilla, las canongías. Entre la dedicatoria para adversarios cordiales, a los que sólo puede uno desear que se vayan

—al diablo, con amor.

Y la venta tan poco venal, tan rebajada, del alma de uno sin la esperanza fáustica de rejuvenecer (aoom)

—al diablo, con amor.

Con la parsimonia de quien cumple un romántico destino (y en ese caso es uno el que se manda al diablo con todo el cariño, el resto de cariño posible). O bien, si parece demasiado, con el deseo de retratar o de pillar al otro en su momento humano demasiado poco humano (pero en vías de advenirlo). A tí, hijo de perra, o al diablo mismo, pero

—al diablo, con amor.

6. Ese juego de la fábula (Frankenstein) y del relato (la lectura de la fábula como interpretación del presente) parece infinitamente frágil, y como a punto de quebrarse a cada momento, a cada secuencia. (¡Dios mío, a Gonzalo Suárez se le va a hundir la trama, se le va a hundir en la próxima secuencia!). Pero no estalla: se mantiene, resiste el relato, resiste al viento.

Y resiste y se mantiene por el efecto sostenido de saber que es el relato de una manera de relatar, porque se nos muestra que es *aquella manera* de decir que dice, que refiere, que cuenta, que nos cuenta, nos dice, nos retrata. El único romanticismo posible (la única cura posible contra la ilustración de bambalinas) es (a) ese recuperar el texto romántico (b) como una forma de relatar(nos) el presente (c) desde una cierta distancia. (a) es la fábula (Frankenstein), (b) es Shelley (Mary) y los corifeos que acompañan a su voz verdadera. ¿Pero qué es (c), esa «cierta distancia»?

f) Remando contra el viento

Porque con el viento a favor, dime quién rema, quién precisa remar. Sería como tener hiperventilación o exceso de caseína. Pero tú, con la respuesta, con el viento.

Los demás que jueguen al fútbol. Con un solo juguete. Aunque no sepan que está roto.

* * *

La única patria del nómada es uno mismo

Gonzalo Suárez se pasó toda la vida entre el hierro de las diez películas anunciadas. Diez cintas para una trenza que pocos apreciaron, seguramente por la fobia timorata a las romerías y al bollu preñado. Largo camino, fáustico, en los trenes del norte y del este, para lograr una escena total. Toda una escena. Toda la escena. Toda la vida:

Dos amigos en una barca que fluctúa delante de un castillo.

* * *

7. La película, obviamente, está en inglés. (No lo está su guión¹). Como para que quede claro, también, la justa distancia de cualquier posible relato del presente. La distancia que salva la recuperación de la fábula romántica como retrato de nosotros mismos en el lenguaje, una forma de lenguaje. Una lengua no inmediata, no obvia. No aquella lengua en la que cada día nos preguntamos de qué va este juego cuyo sentido no se nos alcanza. Tampoco una lengua arquetípica, cristalinamente perfecta, en la que cada objeto y cada uno de nosotros poseemos nuestro nombre

¹ G. Suárez, *Remando al viento*, Madrid, Plot Ediciones, 1988.

originario, el sentido definitivo. Ni la lengua de nuestros obstáculos y nuestros tropiezos, ni aquella otra de la total —e inhumana— transparencia. Simplemente *otra* lengua, *otro* idioma. Y entre ellos, ¿por qué no? el de Mary Shelley, el de la fábula del nacimiento del monstruo como nuestro propio fruto. Un lenguaje, una lengua, el inglés, media es justa distancia especular en la que podemos mirarnos, interrogar quiénes somos, Byron, Shelley, probablemente (ya siempre) la fantasmagórica aparición de Polidori. Una forma de lenguaje es la relación con nuestra forma de identidad.

g) Imagen de la palabra imaginada

Escribir sin pausa y filmar, imaginar con prisa, con voracidad. Así las fotos detenidas de un hombre con cara de cara de acelga y otro con costurones en la cara. Y una niña morena con los ojos brillantes y el jersey gordo.

Todo trampa, pura tramoya, cebo para osos urbanos y para filósofos que se fingen teólogos por medrar.

Tan blancas manos, tan bueno el corte del traje chaqueta, tan fina la piel interna de los muslos requerida a la que viene a pedir modo al falso suicida. Todo trampa.

Ni merecido el simulacro, ni querida la comunidad de los santos dialógicos. Todo sombras. Todo como Crisóstomo decía: »pomfólignes esan kai dierrá-guesan» (eran pompas de jabón y se rompieron).

Trampa la de Gonzalo Suárez, más viejo y más joven, sin embargo, que Rilke, que Novalis, que Mathilda, que Lord Byron. Que tanto y tanto mentiroso alimentado por el erario público y privado.

8. También, que no falte, hay moraleja. Interrogar quiénes somos es plantear la pregunta maldita por la identidad; una pregunta cuyas respuestas son vértigo, pero también —directamente— maldición. El romanticismo recuperado como fábula dicha desde la distancia justa para que sea palabra hacia el presente es nuestra identidad, pero por eso, también, nuestra condenación, nuestro fin. Saber quienes somos es saber el límite absoluto de nosotros mismos, el agotamiento de lo que amamos, y, absolutamente, de nosotros mismos. Es la propia producción del destino; la «síntesis de la fatalidad», que dice Ferlosio, que nos agota y nos cumple. O, de otra manera, que dice Shelley,

«No despiertes a la serpiente...
Mientras no sepa el camino a seguir».

h) Tú nos has inventado, tú respondes por nosotros

De los dos amigos de la barca, uno sabe nadar y otro no. Uno es malo y sabe que lo es, el otro es bueno y no lo sabe. Uno mira al otro y el otro mira atrás. Uno es alto y el otro también. Uno es moreno, pero el otro está nervioso.

¿Quién de los dos merece salvarse? Y más aún: ¿quién diréis que se salva en realidad?





E. HOPPER, *El año terrible: en los tejados*, 1906 ó 1909. Whitney Museum of American Art, Nueva York.

Los apuntes etnológicos de Karl Marx¹

José M.^a Ripalda

La crisis del marxismo en los años setenta obedeció no sólo al desprestigio del sistema soviético sino también al del keynesianismo como clave política de la socialdemocracia (mayo y Praga del 68, crisis —mal llamada— del petróleo); Marx había sido el nombre ideológico para una oposición más integrada, siquiera en parte, de lo que habría estado dispuesta a reconocer.

Hoy, posiblemente, Marx está volviendo, como un antiguo «enfant terrible» cuyo semblante, surcado por el tiempo, ya no despierta tantas iras ni terrores ancestrales, un Marx incluso compatible con el mercado y la propiedad privada de los medios de producción. (¿No era el capitalismo el camino más lógico al socialismo?) En cualquier caso el retorno se produce: primero, como —lo que ya era— historia; y, segundo, bajo exploración de otros aspectos y virtualidades de su obra.

Precisamente a comienzos de los setenta se publicaban en edición crítica algunos de los últimos apuntes de Marx, dedicados a la antropología cultural de fines del siglo XIX. El autor de la edición, el norteamericano (de padres ruso-judíos) Lawrence Kra-

der, es discípulo de Karl Korsch. Característico de Karl Korsch —autor de algunos de los análisis más finos de nuestra guerra civil— era el interés categorizador, conceptualista, que el neokantismo había impuesto en el ámbito filosófico europeo. Pero en la dramática situación de la Alemania de entreguerras la recuperación del sistema de las categorías marxistas obedecía al intento de reencontrar a Marx, rescatando la teoría revolucionaria de manos, o garras, de la ortodoxia oficial.

También Krader, en la «Introducción», trata de reconstruir el sistema definitivo de Marx como una concepción antropológica completa. Su esquematización en 11 puntos (pp. 3-4) es la primera oferta importante del libro. Discutible me parece en ella meramente cierta querencia hegeliana de Krader (10). Es cierto que la «enajenación» (primaria) del medio natural y (secundaria) en la sociedad se mantiene para Marx como punto constante de referencia; pero en *El Capital*, y más aún en los apuntes etnológicos, su función es implícita, no estructura el discurso, apenas opera como categoría. Krader mismo (3) indica que, así como en los «Manuscritos de París» (1843) la antropología de Marx era predominantemente filosófica, en los apuntes de 1880-82 se hace cultural, empírica. Esta diferencia le lleva a Marx no sólo a corregir una serie de puntos del *Manifiesto Comunista* y *El Capital*, sino que:

¹ Transcritos, anotados e introducidos por Lawrence Krader. Madrid, Eds. Pablo Iglesias/Siglo XXI, 1988, 330 pp.

- 1) Introduce nuevas perspectivas,
- 2) e indica un talante empírico, abierto a lo largo de un eje teórico parcialmente falsable.

1) Las nuevas perspectivas se abren aproximadamente desde 1870 (Comuna de París) con una renovada atención al Estado y a la transición al socialismo, especialmente a otras posibles vías al socialismo que la (r)evolución burguesa (borradores de la correspondencia con Vera Zasulič).

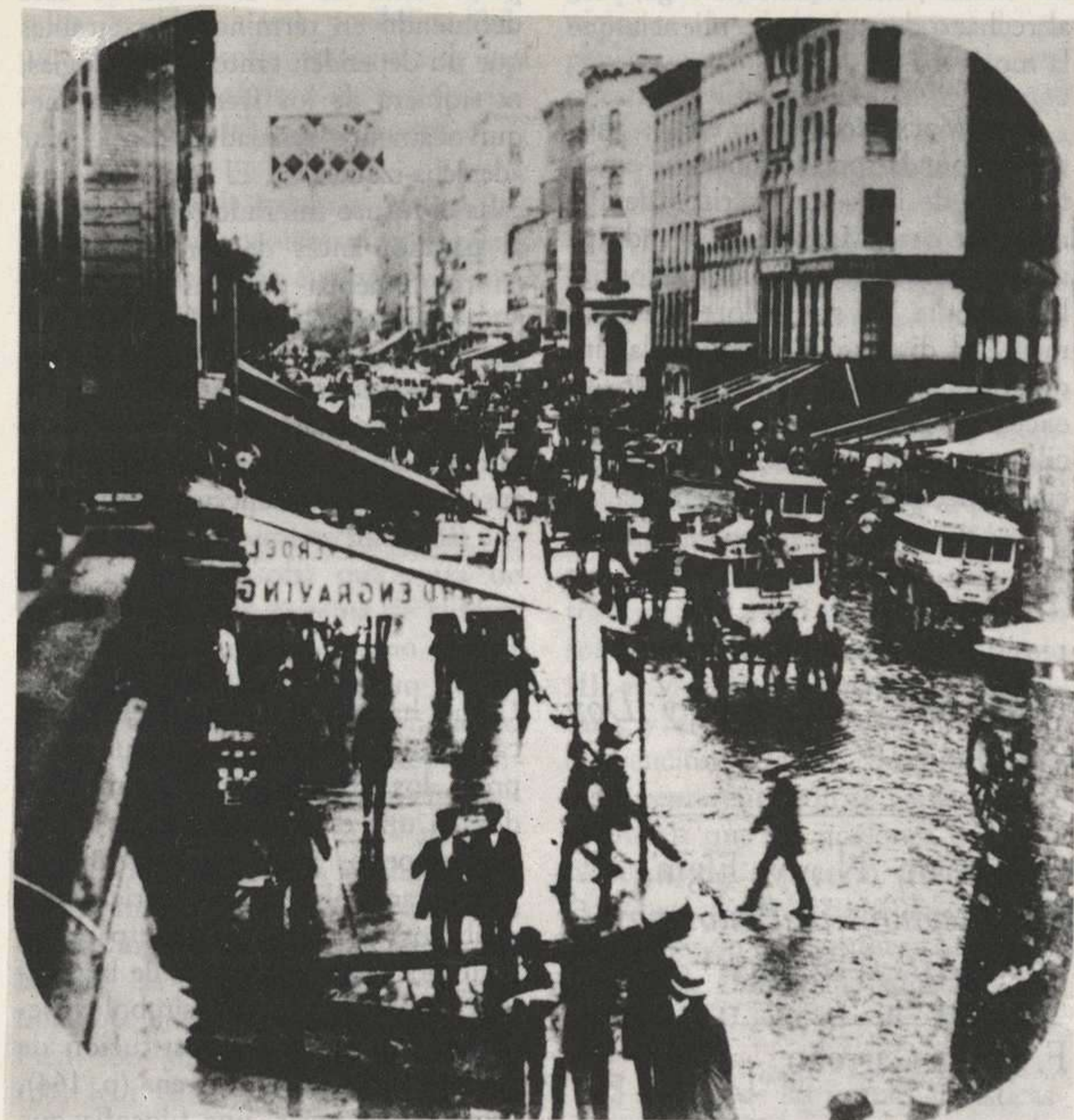
Si en los «Manuscritos de París» el interés por el Estado se había desplazado hacia la sociedad y su armazón de intereses económicos, en los apuntes etnológicos el Estado es objeto renovado de atención (especialmente en los apuntes sobre Maine, 289). Con todo, y pese a Krader, en mi opinión, a) el Estado es visto sobre todo como producto de la división social (más matizado en los apuntes sobre Morgan, 102) y, *por consiguiente*, abocado a la desaparición; b) más que una teoría del Estado lo que Marx muestra es una aplicación polémica y simple, por así decirlo un rebote, de sus tesis sobre la sociedad. Incluso parece que el mayor interés por el Estado es vecino al tema de la crítica de la ideología: desenmascarar la ilusión del Príncipe, del Leviatán, de quienes lo consideran el que realmente manda; c) incluso una explicación satisfactoria de la génesis del Estado —a la que Krader ha dedicado una importante obra etnológica— es insuficiente para dar cuenta de su compleja realidad actual.

En cuanto al tema de la transición, la insistencia en él a lo largo de los

extractos sugiere más bien la búsqueda de materiales concretos, para un tema inmenso, que la aplicación de certezas previas. El esfuerzo de Krader por hacer perceptible la complejidad categorial que encierra, no puede ocultar que al final Marx quizá ya no aspiraba en este punto a soluciones definitivas.

2) El cambio de talante y a la vez continuidad del pensamiento de Marx es bien perceptible en el tema de la «enajenación». Sin duda de él proviene en Marx el interés por estudiar las sociedades primitivas, las menos enajenadas (de enajenación sólo primaria). Pero, al someterse al discurso etnológico, la versión categorial, filosófica del tema, se hace definitivamente anónima, como una orientación de fondo; son los materiales etnográficos en su propia organización teórica los que determinan su contenido. Lo mismo vale de otras grandes categorías: «natural-artificial», «división» (social).

Por eso ante Morgan (*La sociedad primitiva*, 1877), Marx es un discípulo. Las notas de lectura comienzan sin apenas anotaciones, que sólo gradualmente van cobrando cierta intensidad. Los puntos de desacuerdo deben ser inferidos más bien por omisión y reserva. En cambio ante Maine, Marx argumenta con intensidad: la pedantería, chapuza, prejuicios de la «ciencia» corriente, normalmente tolerada por sus funciones de cohesión social, defensa del espíritu y construcción de cuerpo glorioso para el colonialismo exterior e interior aparecen como por sí solas... ante los conocimientos adquiridos de Morgan. Como quizá en ningún



E. ANTHONY, *Día lluvioso en Broadway (Nueva York)*, 1859.

otro escrito de Marx, uno tiene la impresión de entrar a ráfagas en su laboratorio intelectual, su talante ético, su rapidez intelectual, difícil de fijar en moldes cerrados.

En los estudios de etnología, pero también en los mismos etnólogos—Morgan criticaba duramente la sociedad occidental— Marx percibió sin duda que el hombre moderno conserva un atavismo comunal, democrático e igualitario. Lo que le

separaba de Morgan era la fe ingenua de éste en el futuro; rescribir el pasado a un nivel más tardío es algo que no se hará automáticamente ni sin riesgos y requiere propuestas analíticas más precisas que la utopía morgiana. El evolucionismo de Morgan, como el de otros autores extractados, era incapaz de cumplir para la sociedad algo semejante a lo realizado por el admirado Darwin para el reino animal. Por eso también Marx rechazó la noción de «organismos»

mo social», excesivamente vaga, pese al rechazo de toda trascendencia que la motivaba.

Si el Marx recuperado en los años treinta por la socialdemocracia era el filósofo de los «Manuscritos de París», este otro Marx, conservando su interés humanista, se niega a confiar la custodia de sus valores precisamente al discurso humanista: las indeterminaciones de este discurso, su excesiva «potencia» lo convierten fácilmente en la antítesis de sus intenciones declaradas. Actualmente la su-

Unicornios, centauros y Don Quijote

Goodman, N., y Elgin, C.,
*Reconceptions in Philosophy & Other Arts & Sciences*¹

F. Pérez Carreño

Los lectores de N. Goodman encontrarán en este libro dos motivos en los que reconocer al autor. El primero tiene que ver con su peculiar estilo expositivo, que se anuncia ya en el título y en el índice de la obra. El segundo se refiere al hecho de que este libro es una de las más completas muestras de la filosofía de Goodman y de sus aplicaciones, a los que se ha unido fervorosa y eficazmente la coautora, C. Elgin.

pervivencia de la sociedad se está definiendo en términos constatables que no dependen tanto de ideologías, ni siquiera de los frentes antes inequívocamente señalados con el par «derecha-izquierda». El Marx que buscaba el futuro mirando (conservador) al pasado, antes de ser convertido en monumento por sus seguidores (?) puede servir de referencia más allá de frentes convencionales. No es la menor enseñanza que se puede sacar de estos apuntes, pergueñados por un anciano que se disponía a aprender nuevas ciencias.

Como hacen explícito en el último capítulo, y sin que sea ninguna sorpresa, los autores se hallan embarcados en una empresa filosófica cuyos tres empeños generales son: en primer lugar, elaborar una teoría de los símbolos, que sirva de base para, en segundo lugar, una teoría de la realidad, según la cual los símbolos penetran «en la mera constitución de aquello a lo que se refieren» (p. 164), y, en tercer lugar, una filosofía que tenga en cuenta en fin, todos los sistemas de signos y cuyos conceptos sean «más comprensivos sensibles» (p. 164). *Los lenguajes del arte*² y *With reference to reference*³ estaban dedicados a la primera cuestión; *Ways of Worldmaking*⁴, a la

¹ Indianápolis, In., Hackett Publishing Co., 1988.

² Indianápolis, In., Hackett Publishing Co., 1968 (trad. cast. Seix Barral, 1976).

³ Indianápolis, In., Hackett Publishing Co., 1983.

⁴ Indianápolis, In., Hackett Publishing Co., 1978.

segunda, *Reconceptions in Philosophy* trata de dibujar una posibilidad de una nueva filosofía partiendo de los presupuestos teóricos de sus teorías del símbolo y del conocimiento.

Los juegos de palabras, aliteraciones, metáforas, neologismos, aparentes contradicciones en los términos, etc., están presentes como nunca hasta ahora en una obra de Goodman (ahora que estábamos repuestos de su *Mind and others Matters*⁵) y de filosofía al uso en general. Sin duda este gusto por el chiste lingüístico (compartido por ambos filósofos) encaja en una filosofía que trata de mostrar cómo un sistema de símbolos crea un mundo, y cómo ambos están en revisión y cambio continuos. Así, pues, «Picasso back to Bach», «Sights Unseen», «Representation re-presented» o «The Epistemic Efficacy of Stupidity» no son sólo formas diferentes de hablar de las mismas cosas, sino expresión o ilustración de formas de hablar en las que las cosas son concebidas de diferente modo y, por lo tanto, también son diferentes en sí mismas (por lo menos en la mayoría de las ocasiones).

«Reconcepciones en filosofía» pretende «proponer alguna y examinar algunas reconcepciones según un horizonte filosófico que tiene una teoría de los símbolos como parte importante» (VII). Pero si bien en este sentido «reconcepción» se entiende como de asuntos, filosóficos de carácter común a éste o cualquier otro enfoque, el libro también es en alguna medida una «reconcepción» de la teoría general de Goodman. Y ello no porque haya variado el sentido

general, los presupuestos o las definiciones de algún concepto de su pensamiento, sino porque los ha expuesto de una manera quizá menos sistemática (el capítulo I se dedica a ello) pero más relacionada con temas de carácter epistemológico y filosófico (la tercera parte: capítulos IX y X), o con aplicaciones y exposiciones de la teoría de la representación. A la representación artística se dedican los capítulos II y IV, que ilustran los conceptos de «expresión y ejemplificación» referidos a la arquitectura y de «variación» referido a la pintura principalmente; a la comparación entre representaciones lingüísticas y pictóricas, los capítulos VII y VIII; sobre interpretación versa el capítulo III, el V sobre representaciones mentales y el VI sobre el concepto de convención. Dentro de una teoría de la representación se ha acentuado el énfasis que las nociones de ejemplificación y expresión tenían ya en *Los lenguajes del arte*, énfasis que se iba poniendo de manifiesto en otros escritos de Goodman, como los compilados en *Mind and other Matters*.

El análisis de las formas «artísticas» de representación tiene un gran interés en el conjunto de la filosofía si, como es la idea de los autores, en las obras de arte se instituyen sistemas simbólicos a través de los cuales se crean mundos. «Conocer» ha de sustituirse en la perspectiva de este libro por «comprender» o por «competencia» para comprender (y no tanto para crear) textos de diferentes sistemas simbólicos. Textos que no son sólo lingüísticos, puesto que «per-

⁵ Harvard University Press, 1981.

cepción, depicción y emoción, tanto como descripción» (p. 4) son también formas de conocimiento, esto es, de interpretación de lo real.

Brevemente, la teoría de la representación que se expone y supone en el libro se basa en la idea de que conocer una cosa es aplicarle una «etiqueta», que pertenece a una «familia de alternativas» o esquema, que aplicado a un dominio forma un sistema. Así pues, «sistema» no es una noción meramente sintáctica sino también semántica; un sistema es un conjunto ordenado según un esquema de oposiciones. El principal requisito para su funcionamiento es, por supuesto, la consistencia, que no permitiría aplicar «etiquetas» contradictorias al mismo objeto.

Colocar «etiquetas» es simbolizar; de ahí que la teoría de la representación sea esencialmente referencialista. Simbolizar significa representar un mundo, que es tanto como denotarlo. Más aún «la denotación es el alma de la representación y es independiente de la semejanza» (*Los lenguajes del arte*, p. 23). Sin embargo, «denotación» no es identificable con «referencia», sino que hay dos formas posibles de la última: denotación propiamente dicha y ejemplificación. La diferencia de *Los lenguajes...* con la obra posterior de Goodman es la importancia atribuida al especial modo de denotación en las obras de arte, lo que llamamos ejemplificación. En *Ways of Worldmaking* se dice: «las propiedades que están contenidas en una pintura son aquellas que la pintura manifiesta, selecciona, enfoca, exhibe, presenta a nuestra conciencia—... en suma, aquellas propiedades

que no posee simplemente, sino que ejemplifica» (p. 65). Ejemplificación es referencia en sentido opuesto a denotación, pues mientras que al denotar hacemos referencia a algo aplicándole una etiqueta, al ejemplificar recorremos el camino inverso: dado el objeto (la obra de arte, normalmente) buscamos una etiqueta que le convenga.

Mientras que la denotación es arbitraria por completo, para que un objeto ejemplifique una propiedad debe poseerla y además referirse a ella; puede hacerlo metafóricamente, en cuyo caso se habla de expresión de propiedades. ¿Cuándo es válida determinada interpretación de lo que una obra ejemplifica o expresa? En primer lugar debe desecharse la idea de que la convención verbalizada sobre lo que una obra de arte expresa sancione una determinada interpretación, porque, evidentemente, distintos sistemas simbólicos no son traducibles completamente entre sí. Una pintura no es por tanto convertible en un enunciado o un texto (en «Statements and Pictures», *ERKENNTNIS*, 22, 1985, Goodman desarrolló más despacio esta idea), ni es «ejemplo» de algún texto verbal. La validez de una interpretación de la obra coincide con aquello en lo que consiste el valor del arte: su capacidad de «proyección», su contenido cognoscitivo, entendido como la posibilidad de concebir el mundo en sus términos. Así «... los rasgos que ejemplifica pueden proyectarse para incrementar nuestra comprensión de la obra misma y los otros aspectos de nuestra experiencia» (p. 22), y también «la excelencia de

una obra es cuestión de ilustración más que de placer». Una obra de arte ejemplifica o expresa en último término una manera de percibir el mundo y de enfrentarse racionalmente a él; su éxito depende por tanto de que sea o no adecuada a nuestra experiencia del mundo o que cree una forma adecuada de experiencia. El placer estético se describía en este sentido en *Los lenguajes...*: «interpretar obras y reorganizar el mundo en términos de obras, y las obras en términos del mundo» (p. 249).

Si por un lado, que podemos hablar de un pluralismo de mundos, por otro se debe negar la posibilidad de pluralismo de interpretaciones posibles de un texto. Si bien frente a versiones opuestas pero consistentes del mundo, debe concluirse que cada una lo es de un mundo diferente, este hecho no apoya la creencia en el relativismo de las interpretaciones textuales. En primer lugar porque la ontología de esta filosofía no es relativista, sino pluralista, no hay versiones diferentes del mundo, sino diferentes mundos, o, lo que es lo mismo, describir un mundo significa crearlo. No tiene sentido hablar de pluralidad de visiones o interpretaciones del mundo, porque éste, éstos, no existen fuera de aquellas. Pero describir o interpretar un texto no significa crearlo. Según los autores, un texto puede identificarse sintácticamente, el mundo sólo mediante «una versión». Un texto puede tener diferentes interpretaciones pero una de ellas será la correcta.

Interpretar un texto, aun uno verbal, exige una competencia que no

es meramente lingüística (en el sentido de gramatical). El mero conocimiento de un léxico y unas reglas de combinación no permite entender expresiones metafóricas como «Descartes es el Robinson Crusoe de la filosofía», sino que es necesario comprender la diferencia entre literal y figurado así como poseer algunos conocimientos filosóficos y literarios. Del mismo modo comprender una pintura no es una cuestión de competencia en el reconocimiento de semejanza; exige competencia en varias técnicas, que se reducen a reconocer los sistemas simbólicos que rigen su composición; en otras palabras, «La interpretación de un símbolo depende de su lugar en los distintos sistemas simbólicos a los que pertenece» (p. 118). De todos modos las formas de expresión plástica poseen un rasgo específico que no se pretende ocultar: «Al dominar un sistema pictórico, simplemente *vemos* lo que la pintura representa» (p. 116, cursiva mía).

En último término la cuestión sobre la competencia interpretativa es tan fundamental que la noción de conocimiento debe ser abandonada por la de comprensión, lo que se ha hecho más que evidente después del capítulo de C. Elgin sobre la eficacia epistemológica de la estupidez. Según su exposición de la teoría del conocimiento moderna, cuanto más estúpido se sea más posibilidades existen de mantener una creencia cierta (lo que es sinónimo de conocer algo). Desde una teoría externalista (de la correspondencia), cuanto más laxas sean nuestras proposiciones sobre el mundo más posibilidades existen de adecuarse a él, y viceversa, «tanto como refinamos nuestras categorías,

disminuimos nuestras probabilidades de conocimiento» (p. 141). Desde una teoría internalista, en la que se promueva la coherencia de nuestras creencias con los sistemas generales de creencias, el resultado es el mismo: si el sistema de referencia es muy laxo será fácil que una creencia se adecúe a él, es decir, «lo que es coherente con un sistema estrecho puede no serlo con uno más amplio» (p. 145). Según los autores, una epistemología que refuerce tan claramente la estupidez debe ser rechazada. El estudio del conocimiento debe dar paso al de la comprensión, «el esfuerzo cognitivo debe partir de lo que es normalmente adoptado y proceder a integrarlo y organizarlo, es decir, a integrarlo y complementarlo, no con la intención de llegar a la verdad sobre algo ya hecho sino para hacer algo bien» (p. 163).

Voy a referirme en último lugar a uno de los problemas más acuciantes para una teoría referencialista como la que analizamos y a la solución, tantas veces criticada, que Goodman ya formulara en *Los lenguajes...* y que Elstin tiene que adoptar desde su posición, bien tematizada, en *With reference to reference*. El problema es el que se plantea ante los símbolos de entidades ficticias. Para una teoría referencialista, interpretar un texto es descubrir su referencia, tanto como que representar significa hacer referencia a-. Goodman y Elstin añaden que un sistema simbólico construye un mundo: «Estamos confinados en formas de describir cualquier cosa que se describa. Nuestro Universo, por decirlo así, consiste en esas formas más que en un mundo o en mundos» (*Ways of Worldma-*

king). Consecuencia de estos dos puntos de vista teóricos sería que los unicornios, los centauros o Don Quijote existen, son individuos del mundo. Sin embargo no es así, un cuadro que represente un unicornio no es una pintura sobre un unicornio (picture about/of an unicorn), sino una pintura de unicornio (unicorn picture).

El problema de las entidades ficticias desde las teorías referencialistas ha sido salvado de diferentes modos. Por ejemplo, Searle arguye que al nombrar a D. Quijote hacemos como (fingimos) que nos referimos a alguien, cuando en realidad estamos creándolo, mediante descripciones definidas. Igual que Searle, Goodman y Elstin piensan que puede hablarse razonablemente de estas entidades, pero no le dan ningún género de existencia. En sentido estricto, «centauro», «unicornio» y «D. Quijote» tienen la misma referencia, el conjunto vacío. En una pirueta *ad hoc* en *Ways of Worldmaking* afirmaba que, por ejemplo, «D. Quijote» se aplica metafóricamente a muchos de nosotros, aunque literalmente a nadie (p. 103).

El libro que comentamos no trata directamente de entidades literarias, pero uno de los capítulos más interesantes versa sobre otro tipo de representaciones sin referencia de las que se puede hablar con sentido, las imágenes mentales. Por paradójico que parezca, lo que no es una solución demasiado sutil para los seres de ficción, lo es para una entidad «científica» como la imagen mental. Las representaciones mentales no existen, no hay nada parecido a pinturas

en la mente que el pintor pueda reproducir, o el hablante describir. Sin embargo se puede hablar con sentido de ellas. Puede describirse la imagen que tengo de ésta o aquella ciudad igual que la apariencia de Alonso Quijano. Hablar de imágenes mentales de un objeto debe ser la forma abreviada de referirse a la capacidad de elaborar descripciones de ese objeto en algún sistema de símbolos. En consecuencia, se puede decir con sentido «tener una imagen en la cabeza», «... si tener esa imagen se construye en términos de mi habilidad para describir o pintar o crear descripciones o pinturas de la imagen —aunque ninguna descripción o pintura que produzca o encuentre será de *la* imagen (*of the image*) sino

El decir y lo dicho en
E. Lévinas

E. Lévinas, *Ethique et infini*

J. M. Marinas

«Emmanuel Lévinas es el filósofo de la ética, sin duda el único moralista del pensamiento contemporáneo. Pero a quienes le crean especialista en ética como si la ética fuera una especialidad, estas palabras, antes de leer sus obras, les enseñarán la tesis esencial: que la ética es la filosofía primera, a partir de la cual las demás ramas de la metafísica adquieren sentido».

más bien será descripción de imagen o pintura de imagen (*image picture*)» (p. 87).

La interpretación de las imágenes mentales como capacidad de formación de imágenes y no como contenido imaginario es muy convincente. La idea es muy kantiana por un lado, puesto que la actividad de la imaginación se concibe como esquematizante, esto es, como creación del procedimiento de formación de la imagen. Por otro es el supuesto más desmitificador de una teoría de la representación mediante imágenes, que así desbarata el fantasma de la imagen artística (o material en general) como reproducción del mundo (de imágenes) perceptivo.

El fervor de quien sirve de interlocutor en este libro *Ethique et infini*, es el único garante de la posible desmesura de estas líneas con las que concluye la presentación. Se trata de una obra, resultado de un diálogo¹, en el que hace unos años, Lévinas fue exponiendo, morosamente y con una cierta elegancia, sus temas, sus obsesiones principales. Un libro en el que lo dicho —la obra entera— se expone a la experiencia del decir y desdecir. Experiencia de diálogo que, domesticado luego, de nuevo, en letra impresa, nos pone ante el itinerario de un pensador quizá —como ocurre con otros— más citado que conocido entre nosotros.

¹ Entrevistas grabadas y difundidas en France-Culture en febrero-marzo de 1981. El libro aparece en 1982 en Fayard.

Y aquí está el primer valor de esta obra. Asistir a un estilo en movimiento.

El estilo es el hombre que escucha

Hay aquí un sosiego de palabra. Que uno tendería a identificar con una cualidad principal de la filosofía burguesa, entendida ésta en sentido propio. Una fenomenología de la experiencia que equivale a una destilación. Una palabra despojada de tensión, que oculta tanto las heridas de su origen como el esfuerzo (el músculo) de su enunciación.

El interlocutor, Philippe Nemo, era un joven estructuralista (como en parte lo fuimos nosotros) autor de un libro, *L'Homme Structural*, que pasó inadvertido pese a contener, según recuerdo, una clave temprana de una forma de liquidar aquella metodología: *en el hueco dejado por la rebanación del hombre* (¡pacato miedo el que inspiraba la imagen foucaultiana de *Las palabras y las cosas* anunciando que el tema *hombre* era histórico y percedero!) *se abría una nueva postulación de lo trascendente*. Tal vez Lévinas estaba en el juego, como padrino mudo. Luego vendrían las aventuras de un «Dios inconsciente» y el retorno a la mística que propiciaron más recientemente algunos teólogos negativos, sin saberlo, que abrevaron en las aguas de la culpa.

¿Una logomaquia o una señal? Ahí está el enigma. Y esa es la sensación que invade en la lectura de Lévinas. De un lado la fascinación ante una deriva personal, un poder balsámico

de la palabra, pero también un discurso que se esfuerza por ser propio, que *rompe* con las afamadas epopeyas del clasicismo contemporáneo (Husserl, Heidegger). Clasicismo que una empecinada pléyade de glosadores académicos sostiene en su lugar *sin desplazarlo*, sin mandarlo de una vez al orto. Pléyade a la que sin duda beneficiaría escuchar la frase interior que Martín Santos atribuye a Freud²:

—Si supiéseis cantar vuestra propia romanza, en vez de esforzaros en enturbiar los sentimientos...

Ética, socialidad, conocimiento

Jankélévitch se juró, tras el genocidio, no volver a citar filósofo alemán alguno. Sin llegar a tanto, Lévinas afirmaría en otro de sus textos biográficos:

«Se puede perdonar a muchos alemanes, pero hay alemanes a los que es difícil perdonar. Es difícil perdonar a Heidegger.» (*Quatre lectures talmudiques*, Ed. de Minuit, 1968, p. 56.)

Pero en esta ruptura de Lévinas hay girones o tal vez huellas —el tema de la huella, sublimado en concepto, en categoría fenomenológica en *Totalidad e infinito*— del otro: su campo de problemas queda preso de dicha marca germánica de origen. Aunque al otrora entusiasmado por la doble H (Husserl, Heidegger) le asiste una historia y una tradición

² L. Martín Santos, *Encuentro en Sils-María*, Akal, 1986, p. 100.

propias. La del errante que deja Lituania con la sensación de perderse un proceso —la revolución de Octubre— que en plena infancia entiende como un acontecimiento («la Historia en Rusia continuaba sin mí») y acaba en un presente prestigioso en Francia, donde sigue ejerciendo un magisterio, un lugar de sabio que bebe en doble fuente: filosófica y talmúdica.

Por otro lado, sin embargo, está la sospecha (léase perplejidad) por el alcance de un itinerario y, sobre todo, por el *alcance de un lenguaje*. Nada que objetar a una intención recta y a una posición cada vez más empeñada, a un pensamiento que se requiere radical y silencioso. Pero sí al ejercicio de destilación (léase *epojé*) y al destinatario.

El hallazgo de la primacia de la ética —el «compromiso con el otro», frente a la «epopeya del ser»— sobre la rotunda posición de la ontoteología, da que pensar en estos tiempos. Tiempos en los que Kant sigue siendo la eminencia gris, y predomina en su lectura académica un acento en los hallazgos formalistas que nos impide, tal vez, recuperar su invento. Aquel por el que, según Lacan y Klossovski³, entra en un juego de una radicalidad parangonable a la de Sade.

Lévinas, por su parte, desarrolla una inversión del cerco metafísico, recuperando, desde su doble linaje, el copernicanismo de Kant. Postulando la socialidad como «primum» del itinerario del pensar. Socialidad que no se agota en su exploración, en su objetivación por el conoci-

miento. Que no niega sus límites (la soledad radical, la relación, fundante, con el otro) que son a la vez sus logros. Más allá también de una intencionalidad del conocimiento —verdadera cantilena de fenomenólogos litúrgico—.

El esfuerzo por salir de la férula mencionada, lleva a Lévinas a plantear su indagación sobre la condición humana como una «salida del ser», como «otra cosa que ser» (*autrement qu'être*). Y en este esfuerzo de nombrar, con el lenguaje de sus captores antiguos, algo diferente, hay más que un oficio de filósofo. Hay un cuidado y un pulso que requiere mediaciones, esto es apropiación y no salmodia.

Por eso es escasa y peculiar su recepción en el contexto filosófico español⁴. Por eso es polémica su descendencia francesa⁵. Se trata de una palabra de maestro que sirve de capa a variopintos intereses.

³ Lacan, J. *Ethique de la psychanalyse*, Seuil, 1986. Y en los *Ecrits*, Seuil, 1966, «Kant avec Sade», pp. 765-792. Klossovski, P. *Sade mi prójimo*, Sudamericana, 1970.

⁴ Se trata, en general, de lecturas desde la perspectiva teológica, católica. Una lectura, fenomenológica, es la de G. González R. Arnáiz, *Lévinas: humanismo y ética*, ed. Cincel, 1987, quien recoge, además, las lecturas españolas desde la óptica de la «fundamentación» de la filosofía moral.

⁵ Los rifirrafes entre discípulos de Lévinas quedan consignados, en parte, en el monográfico de la revista *L'événement du jeudi*, 2-8 de febrero de 1989, tritulado «Le pouvoir intellectuel en France». Un ejemplo: el criticismo de Alain Finkielkraut, quien denuncia la «particularidad» de otros discípulos, frente a la revista *Globe*, de la que Georges-M. Bénamou dice que «sigue siendo fiel a la obra de Lévinas».

Un infinito que es el texto

«La lectura de la Biblia, aun si es diversa, expresa en su diversidad lo que cada persona aporta a la Biblia. La condición subjetiva de la lectura es necesaria a la lectura de lo profético. Pero hay que añadir, con toda certeza, la necesidad de la confrontación y del diálogo y, desde ese momento, surge el problema de la llamada a la tradición, que no es una obediencia, sino una hermenéutica» (*Ethique et infini*, p. 124).

Lévinas propone aquí varios hilos conductores que nos ayudan a calibrar la verdadera estatura de un hombre del libro. El reconocimiento de la apertura textual. La referencia que viene es la que Eco anunció en su *Lector in Fabula*. Leer y narrar es aportar al texto. Es lo que impresiona en la lectura de *la Mishna*⁶. Para un goy, para un gentil, resulta llamativa la sentencia que recoge el traductor español. En ella viene a destacar la importancia de la figura del rabino, de quien comenta, añadiendo continuas interpretaciones a la secuencia de comentarios talmúdicos. Dios, viene a decir, se va modificando a medida que los comentarios cambian.

Otro hilo, de orden diverso, es la ponderación de la condición subjetiva de la lectura de cualquier texto profético. Según la elaboración fenomenológica, todo texto, todo enunciado y mejor, todo acto de enunciación lo es, en la medida en que puede —superada la partición empirista o positivista entre sujeto y objeto— «construir objetos del mundo». Don-

de resulta visible el engarce entre las dos fuentes levinasianas: en la apuesta, o el reconocimiento, del poder diseñador del discurso —logothesis llamaba a este Barthes: capacidad de inventar espacios de lengua y de moralidades nuevas—. Ya no hay mero reflejo ni adecuación. Esta epistemología que preconiza el primado de la ética tiene un eco —por simpatía, por genealogía— en los desarrollos sociológicos que el interaccionismo y la etnometodología nos proporcionan: la ética pierde su rango (se trata de perspectivas «postfilosóficas»), pero el poder configurador de normas, de relatos identificatorios, del lenguaje cotidiano le deja a salvo a éste de ser mera repetición, mera obediencia a códigos instituidos.

Interacción y trabajo

Es muy grande el peso de la interacción, nombrando aquí en clave sugerente: el rostro es motivo de reflexiones en un estilo peculiar («Pienso más bien que el acceso a un rostro es de repente ético», p. 89). («Rostro y discurso están unidos. El rostro habla. En cuanto es él quien hace posible y comienza todo discurso. He rechazado anteriormente la noción de visión para describir la relación auténtica con otro; es el discurso y, más exactamente la respuesta o la responsabilidad quien constituye esta relación auténtica»,

⁶ *La Misná*, Editorial Nacional, 1981. Edición de Carlos del Valle. La frase, del prólogo, dice: «mientras que Dios, en la Academia de los cielos, registra todos los nuevos hallazgos del rabino y ajusta su conducta a las nuevas visiones de la Torá» (p. 15).

p. 92). Y aquí surge la disposición de Lévinas entre quienes desarrollan (los fenomenólogos, pero antes Mead), más el análisis de la interacción que del trabajo. Más la vía del verbo —que no está en el principio pidiendo un pastoreo del ser, sino en el progresivo tejido de responsabilidades con los otros— que la de la obra...

El rescoldo del libro quemado

Pero hay otro hilo que es la negación de la obediencia. La confrontación, el diálogo, el círculo de lectores, pregona a cada momento la consigna medieval:

—¡Qué traigan los libros!

Este «*afferantur codices*» convoca a la hermenéutica no como a una etiqueta para cubrir vergüenzas neoescolásticas (que de todo hay), sino como a una transgresión. Leer es desplazar. Tradición (o linaje) no es catequesis.

El texto, según eso, es un campo para roturar y cosechar y volver a sembrar —incluyendo temporadas de barbecho, de olvido histórico: ¿no nos ha pasado con Cervantes, con los místicos, con los griegos?—. Un espacio de continua reescritura.

La consigna de la felicidad⁷ no entiende de obediencia literal. Aunque tal vez sea ésta otra añagaza (léase de nuevo «*zaumadsein*», perplejidad). Porque de literalismo estamos llenos, aunque las «autoridades»⁸ de los códigos que hoy traemos a

colación sean más impersonales: las jergas, por ejemplo, o los lenguajes disciplinados —el de la política, el de las tecnologías (que en la academia se empeñan en llamar ciencias), el de las hablas cotidianas—.

Reescribir obliga a cambiar —¡qué feuerbachianos serían según esto los hombres del libro!— a Dios su enunciación continua. Trabajar en el texto, con la complicidad y la lucha de la presencia del otro —que implica, como muestra Lévinas, el temor de su negación por mí y de la mía por él— es una tarea abierta al juego de la vida. El de la canción sefardita:

uno, dos, tres, cuatro,
cinco, seis, siete,
juego de siempre.

En él no existe la cautela o la barrera que usan los fenomenólogos de estricta observancia: darle vueltas al molinillo del fundamento, imperterritos a toda mediación, en realidad temerosos de todo encuentro. Con Lévinas, y quizá menos con sus escoliastas, es posible asistir a una apuesta por el cambio mismo. Aunque no sea a su manera. Pero sí con la misma atención a lo que Lacan llamaba (*Ethique de la psychanalyse*, p. 340) la relación con el deseo: «re-

⁷ Es lo que propone, como interpretación del inicio del Génesis, Armand Abécassis en *La loi dans la tradition juive*. Encuentro de TRAIT, Burdeos. Diciembre 1987.

⁸ Autoridad, «auctoritas», participaría de «augeo»: incrementar, hacer crecer. Pero también de «auctor»: el garante de una transacción económica (sentido éste que me indica el profesor José A. Enríquez). Cabría, pues, una dimensión positiva, de futuro buscado y otra dimensión mercantil que reproduce lo instituido. Una abierta y otra cerrada.

lación de un significante con otro a la que llamamos deseo (que) no es el nuevo objeto, ni el objeto de antes, es el cambio de objeto en sí mismo». Y que ilustra con la imagen bíblica, del Apocalipsis, del libro que se come y se incorpora.

Incorporación que Marc-Alain Ouaknin plantea en la propia tradición⁹ de Lévinas, a quien sigue, con una imagen percutiente: ya no hay libro. Este fue quemado y habrá de serlo nuevamente. Sólo queda de él lo incorporado, lo que permite perseguir nuevos avatares. A través de la lectura de esta convergencia de textos y de autores, barruntamos, a mi entender, otra verdad mayor: el que el texto no va en busca de unos orígenes preexistentes, fijos en el pasado (Arcadia, Itaca, Citerea, Jerusalén o la infancia). Lo propio del texto es tejer. Inventar y dar a conocer —de ahí la condición de veracidad y de respeto— lo que se va encontrando: un origen continuamente retejido, reescrito. Lo que no equivale a cinismo o a relativismo, a decir que no cabe convicción, que basta con la letra. Sino a la existencia mayor de buscar, y no a la repetición arrogante.

El texto convoca, pues, la tarea del recuerdo. Pero éste no tiene que ver con la memoria consciente que calcula narraciones, que va a trama hecha y a desenlace prefijado. Va, más bien, a descubrir *lo no dicho*. Y ese acto tiene que ver más con el futuro y el presente que con una supuesta y arcana edad de oro de la inocencia. Que lo, en sentido radical, inconsciente (que no es ningún él, ni tiene sitio alguno) pueda advenir, ser apropiado en el decir. Reconstruir, pues ese es el verbo, no es entonces ninguna operación solipsista ni psicológica. Tiene que ver con levantar la amnesia personal y colectiva. No se hace para el amo, ni situándose en su discurso.

Por eso tal vez venga bien leer a Lévinas más allá de su posible, doble, escolástica.

⁹ Marc-Alain Ouaknin, *Le livre brûlé*. Ed. Lieu Commun, 1986. En la tercera parte comenta la obra del rabino Nahman de Kiev (1772-1811) a quien «se tiene como precursor de Kafka y fundador de la literatura hebrea moderna» (p. 340). La destrucción del libro —el libro quemado— en la que consiente, es motivo de enseñanza sobre la muerte que el libro «santo» puede traer al libro posible, al libro abierto, al libro incorporado.

Ética, egoísmo y amor propio

F. Savater, *Ética como amor propio*¹

Angel Rivero

El libro que nos ocupa posee al menos dos virtudes raras en los tiempos que corren. La primera es la brillantez de su prosa, lo cual ya de por sí constituye una razón para recomendar su lectura. La segunda un optimismo renacentista en la naturaleza humana que él disfraza de pesimismo ilustrado y que se puede ejemplificar, usando la terminología de Agnes Heller, en el ideal del «hombre honesto» como tarea moral. Decimos que esto constituye una virtud porque no es frecuente encontrar hoy autores que sean capaces de dissociar el pesimismo de la inteligencia del optimismo de la voluntad que cita Savater de Bobbio, refiriendo la conocida proclama gramsciana al plano de la actitud moral. El pesimismo en la indefectible transformación ética del mundo de la realización personal en el sentido clásico y la lucha por su transformación, interpreto yo. El optimismo renacentista en la naturaleza bondadosa y creativa del hombre, la tradición en la que puede ser situada esta obra, desapareció con las guerras de religión que asolaron Europa. La visión del hombre como un ser infinitamente creador dio paso a la consideración del hombre como ser depredador y egoís-

ta. Savater, sin embargo, salta sobre estas dos concepciones opuestas del hombre para reconciliarlas en un ideal ético. Egoísmo, nos dice el diccionario, es el inmoderado amor a uno mismo que conduce a descuidar a los otros en nuestras acciones. Para Savater la ética es un proyecto individual y por tanto interesado en el desarrollo de la personalidad propia; es, por tanto, egoísta y es amor propio. Pero esto no ha de significar oposición a los demás, a los otros egoísmos. Todo lo contrario, la personalidad sólo se reconoce en sus relaciones con los demás. Esto nos sitúa en lo que constituye el caballo de batalla de este libro y que se centra en el ámbito pre-ético, en la consideración de la actitud hacia la ética, en explorar la razón de la perennidad del impulso ético del hombre. La clave del trabajo de Savater se centra en el diagnóstico siguiente: «En el terreno de la moral se contraponen dos actitudes fundamentales: la de quienes sostienen que el comportamiento moral estriba en renunciar al instintivo amor propio y actuar de acuerdo con la Ley (humana o divina), el amor al prójimo o la humanidad, frente a la de quienes creen que la moralidad consiste en *estilizar* y radicalizar hasta su plenitud el amor propio» (p. 78). Savater piensa que sólo la segunda opción puede dar sentido a la elección ética y que la primera o es reducible a la segunda, en el mejor de los casos, o tiene consecuencias paradójicamente inmorales. El propósito de la obra será reafirmar esta concepción que nuestro autor consideraba evidente y que la

¹ Madrid, Mondadori, 1988. 330 páginas.

ética moralizante ha enterrado hasta desvirtuarla. Él sostiene que sólo una racionalidad interesada en cuanto al hombre, razón práctica en el sentido de Spinoza, esto es, el preservar en ser hombre, puede dar sentido y hacernos comprensible nuestra ineludible realización de juicios de valor. Sólo de esta manera se puede explicar, esto es, fundamentar, la permanencia de la actitud ética en medio de la movilidad de los valores.

El momento histórico del que parte la reflexión de Savater es la Modernidad, el período en el que situamos nuestra acción moral actual y que se caracteriza por la pluralidad de las normas una vez desaparecida la homogeneidad de la moral comunitaria. La Modernidad abre la vía de la libertad moral como desarrollo y elección personal y esto es lo que nuestro autor considera el fundamento, en el sentido de posibilidad antecesora, de la actitud ética: «el fundamento que busco —cuyo presupuesto es el *como si* de la *libertad*, al cual ya me he referido en *La tarea del héroe* a *Invitación a la ética*— es la raíz inteligible e invariable de la disposición activa a preferir de la que emanan todas las valoraciones habidas y por haber. Este fundamento no es la libertad, pero está posibilitado y sólo resulta significativo a partir de la libertad: es algo de lo que brota la libertad, que *evoluciona* hasta la libertad y sobre lo que la libertad revierte al reflexionar sobre sí misma» (p. 16). Es la libertad la que, por tanto, nos compele a elegir y es la misma libertad la que se ahonda con nuestras elecciones valorativas.

La ética es elección y decisión

individual, es interés y es desarrollo de la personalidad y de la libertad, pero esto no quiere decir que esté desligada ni opuesta a lo social. Ésta es una de las trivializaciones que se han vuelto moneda corriente y con las que quiere acabar el autor, egoísmo no significa subordinación de los otros a nuestra voluntad. En primer lugar porque nuestras elecciones son interpretaciones de valores presentes, y por tanto sociales, creados en la interacción de la colectividad. Pero además nosotros nos constituimos como individuos, construimos nuestra personalidad, en contacto con los otros a través de la instancia del reconocimiento. La bella idea sartreana de que al elegirnos como personas elegimos a la humanidad es la que hace de puente en el pensamiento de Savater entre individuo y sociedad: «puesto que el *reconocimiento* que instituye nuestra humanidad nos viene de nuestros semejantes (a los que recíprocamente concedemos el mismo don que solicitamos), en ellos apoyamos también nuestro intrínseco afán de perduración indefinida» (p. 34). La instancia del reconocimiento es la que nos hace individuos al tiempo que fundamenta el carácter personal de la elección ética. Hay pues interés a la base de la actitud ética y es amor propio en el sentido de que es interés en uno mismo como proyecto, pero esto no significa insociabilidad sino, al contrario, hace posible la sociabilidad: «la autoafirmación del sujeto debe buscar la concordia con las otras autoafirmaciones subjetivas y tal concordia —son sus pactos y colisiones de derechos— no contradice el amor propio autoafirmativo sino que lo posibilita eficazmente» (p. 43).

La reacción que suscita la reflexión de Savater, el pensamiento productivo suele generarse a la «contra», se centra en aquellos que basan la actitud ética en el desinterés. Para él la tarea de la ética no puede ser la fundamentación de una nueva eticidad, aunque sea vía consenso, sino articular el interés surgido en la Modernidad del yo mismo como proyecto. Savater no elude denominar a este interés individual egoísmo, pero egoísmo no significa que «todo esté permitido», sino todo lo contrario. Puesto que estoy interesado en el desarrollo de mi personalidad, y de nuevo sartrianamente estoy compelido a elegir por la libertad, en cuanto este desarrollo se encuentra socialmente mediado, me reconozco como sujeto al tomarme a mí mismo como objeto de mi voluntad por referencia a los otros. Por el contrario quien no tiene interés por sí mismo, quien no es egoísta, quien no se ama sí mismo difícilmente podrá amar a los demás puesto que el reconocimiento es una vía de dos direcciones; la del reconocimiento propio y la del reconocimiento de los otros. Sin este mecanismo elemental no hay ni individualidad ni individualidades. El desinterés por uno mismo acaba, frecuentemente, en el sacrificio de los demás. Savater piensa, con Barthes, que hay una disyunción moral fundamental que se enuncia: «Hay que elegir entre ser terrorista y ser egoísta». Hay que elegir entre ser moral o utilizar la moral contra los otros. El individuo que renuncia a sí mismo como proyecto moral acaba no entregándose a los otros, sino sacrificándolos. Este es el significado simbólico de «terrorismo», que, sin embargo, en muchas ocasiones ha

devenido significado literal. Esta disyunción entre egoísmo y terrorismo se acerca mucho, precisamente en este último sentido, al dramático final de «Táctica y ética» de Lukács. Allí se nos dice lo siguiente: «Ropschin (Boris Schawinkow), el jefe de un grupo terrorista durante la Revolución Rusa de 1904-1906 formulaba en una de sus novelas el problema del terror individual de la siguiente manera: Asesinar no está permitido, es una culpa incondicional e imperdonable; sin embargo, «tiene que ser hecho». En otro lugar del mismo libro veía no la fundamentación —que esto es imposible— de la acción terrorista, sino su raíz moral última en que el terrorista no sólo sacrificaba su vida por sus hermanos, sino también su pureza, su moral, su alma». El desinterés, aquí con rasgos exagerados, no fundamenta la acción moral aunque tenga un carácter moral. Y es precisamente en la negación del propio yo donde radica el carácter moral de la ética terrorista, su carácter moral reside en la negación de lo moral.

La concepción ética del individuo en el pensamiento de Savater tiene importantes consecuencias para la política y el derecho que él se encarga de desarrollar. La instancia del reconocimiento daría de nuevo la clave para la articulación política y jurídica del amor propio. Así, desde esta perspectiva, critica la infravaloración de los derechos humanos en la obra de Marx coincidiendo con la crítica de Rosa Luxemburgo al marxismo. Para esta autora no habría derechos burgueses, sino tan sólo derechos humanos. Esta misma opinión es la que sostiene Savater, los derechos

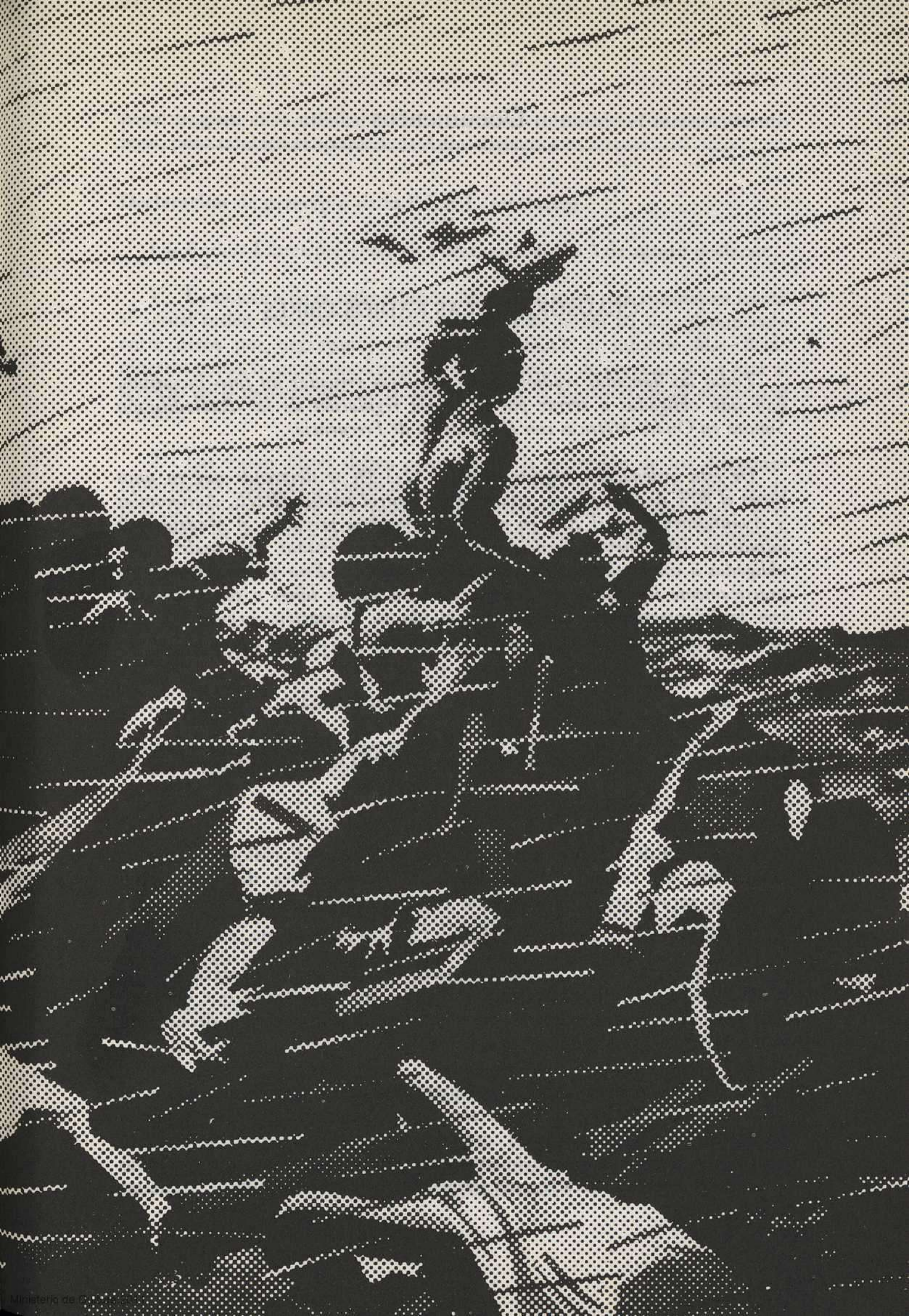
humanos elevan al plano de la política el reconocimiento de la personalidad plasmándolo en dignidad humana. Otro tanto hace Savater con los nacionalismos fundados en un organicismo que subordinaba el reconocimiento del individuo a una instancia supraindividual deviniendo despotismo político. Queda clara la conexión profunda del amor propio socialmente realizado y la política que Savater enlazará con el pensamiento de Spinoza. José Jiménez Lozano ha señalado en otra parte que la religión entendida como religio, podríamos decir como proyecto moral, conduce a la política y no se extraña, por tanto, de que Spinoza escribiera un tratado «teológico-político». Savater, bebiendo de las mismas fuentes, nos dice: «en la obra de Hobbes, el amor propio se complementa con su radical *temor ajeno*, que desemboca en su teoría del absolutismo político; el amor propio en Spinoza se extiende naturalmente —es decir, racionalmente— como amor ajeno o amistad política generalizada, lo que lleva a la proclamación de la democracia como mejor forma de gobierno» (p. 44). Esta misma será la consecuencia ético-política del pensamiento de Savater.

Sin embargo, no debemos olvidar los límites de la acción ética circunscritos al desarrollo individual por más que pueda orientar y criticar la realidad política. El amor propio sirve para articular políticamente las voluntades a través del reconocimiento, pero sobre todo es un ideal de vida: «el anhelo de *excelencia* y de *perfección*, culminación del arte de vivir ético, es el producto más ex-

quisito del amor propio adecuadamente considerado».

Estas breves notas apenas dan cuenta de la riqueza y la extensión de los temas en los que aborda Savater su concepción de la ética como amor propio y que necesariamente hemos tenido que soslayar. Sin embargo, hay algunas precisiones críticas que me gustaría enumerar.

En primer lugar, Savater busca el fundamento de la ética en el amor propio, y aun cuando simpatizo con su concepción ética, me parece una tarea tan injustificada como inútil. La ética como amor propio no pierde objetividad si no está fundamentada como el móvil único de la actitud ética. Basta con que fundamente el compromiso ético con el desarrollo de la personalidad. Es, por tanto, una apuesta valorativa, pero eso no quita en nada su valor como proyecto moral. De lo contrario, la acusación que, como Savater señala, se le ha hecho de iusnaturalismo tendría pleno sentido. Por otra parte hay una confusa distinción en el tema del interés. Para Savater, puesto que la ética es interesada siempre es instrumental, pero los intereses de la razón no siempre han de ser instrumentales, puesto que la moralidad de las acciones no se mide por los resultados sino en la acción misma. El mismo Savater nos dice: «El yo se afirma y se establece en las relaciones con otras autoconciencias, no en el mero y desalmado tráfico de las pertenencias» (p. 73), con lo que la racionalidad que maneja se aproximaría más a una racionalidad social derivada de la interacción que a la mera razón instrumental.



CLAUSURA DE LAS RADIOS LIBRES

Todas las llamadas «radios libres», emisoras privadas sin fines lucrativos, han sido obligadas a cerrar por la nueva regulación de la «Radiodifusión Sonora en Ondas Métricas con Modulación de Frecuencia».

De esta ordenación, vigente desde el 12-3-89, se desprende que en unos meses el 80% de las emisoras estarán bajo control público (RNE, Autonomías y Ayuntamientos) y el 20% en manos de empresas privadas. A Madrid se le adjudican tres nuevas licencias para emisoras privadas, las cuales están obligadas a constituirse como sociedades mercantiles. Esta y otras condiciones prácticamente imposibles de cumplir para las radios libres o contradictorias con los planteamientos que han impulsado su formación, expulsan a esta forma de radiodifusión del espacio comunicativo.

Creación de la Federación Europea de Radios Libres (F.E.R.L.)

Extracto del comunicado:

El 18 y 19 de octubre de 1986 se han reunido en Forcalquier (Francia) animadores de radios y federaciones de radios libres de siete países europeos, representando un total de 150 radios asociativas. Han creado la Federación Europea de Radios Libres (F.E.R.L.).

La declaración de principio adoptada en Forcalquier expresa que las «radios libres» son todos aquellos proyectos no comerciales que elaboran una comunicación que escapa al orden mundial de la información denunciado por la UNESCO y el informe Mac Bride.

La F.E.R.L. trabajará en la concretización de los ideales expuestos en el Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y por el reconocimiento de las radios de comunicación social en Europa, lo que está lejos de ser una realidad actualmente. Entre las empresas del sector privado y los medios de comunicación del servicio estatal, las radios libres juegan un

papel original cuya utilidad social merece no solamente el reconocimiento legal, pero también el apoyo de la Administración.

Declaración de principio de la F.E.R.L. (extracto)

Las Radios Libres presentes en Forcalquier el 2 y 3 de agosto declaran:

1. La práctica de la radiodifusión libre constituye una alternativa frente al actual orden mundial de la información: Este orden ha sido denunciado entre otros por organismos como la UNESCO: el informe Mac Bride muestra como la superconcentración de los medios de comunicación está al servicio de la explotación, de la opresión y de la injusticia social en todo el mundo.

2. Las radios libres deben contribuir a la expresión de los diferentes movimientos sociales y culturales, promover toda iniciativa en favor de la paz, la amistad entre los pueblos, la extensión de la democracia y el desarrollo de una ética acorde con la declaración de los Derechos Humanos.

PRIMER CONGRESO DE LA FEDERACIÓN EUROPEA DE RADIOS LIBRES

(Estrasburgo 18 y 19 de abril de 1987)

Informe de las ponencias presentadas por los delegados de los distintos países europeos

(...)

España

Las radios libres no están reconocidas y menos aun autorizadas. Algunas son toleradas, otras sufren diversas medidas represivas (cierres, embargos...). En 1984 existía un centenar de radios libres procedentes de los movimientos pacifistas, ecologistas o sociales en general, hoy en día no quedan más que unas cincuenta.

(...)

El Congreso ha aprobado la resolución siguiente:

La política de no reconocimiento de las radios libres por parte del Gobierno Socialista Español, ha llevado a una situación de decadencia del movimiento de radios libres en el Estado Español.

052000

GA 44017.

113 1715 /278/

44017 AM E

COOPMAI 401133F

A LA ATENCION DEL EXMO. SR. ALCALDE, DON JUAN BARRANCO.

EL CONGRESO DE LA FEDERACION EUROPEA DE RADIOS LIBRES (FERL) QUE HA TENIDO LUGAR EN ESTRASBURGO DEL 17 AL 18 DE ABRIL, EN EL QUE HAN PARTICIPADO REPRESENTANTES DE MAS DE 300 RADIOS DE 11 PAISES EUROPEOS, HA CONSTATADO CON ASOMBRO Y PERPLEJIDAD QUE EL AYUNTAMIENTO DE MADRID HA DADO ORDEN DE CLAUSURA DE LA ACTIVIDAD Y DESMANTELAMIENTO DE LA ANTENA DE LA EMISORA MADRILENA ONDA VERDE (UNA DE LAS RADIOS FUNDADORAS DE LA FERL). LA FERL SE OPONE FIRMEMENTE AL CIERRE DE LA EMISORA Y PROTESTA ENERGICAMENTE.

CONFIAMOS EN EL CARACTER DEMOCRATICO QUE SIEMPRE HA CARACTERIZADO AL AYUNTAMIENTO DE MADRID PARA ANULAR ESTA ORDEN DE CIERRE Y SOLICITAMOS SU APOYO AL PROCESO DE LEGALIZACION DE LAS RADIOS LIBRES EN ESPANA, COMO MEDIO DE EXPRESION DE LOS CIUDADANOS, INDISPENSABLE EN UNA DEMOCRACIA.

RECIBA, SR. ALCALDE, UN MUY CORDIAL SALUDO.

FRANCOIS BOUCHARDEAU, SECRETARIO FEDERAL DE LA FERL, FRANCIA, EN NOMBRE DEL CONGRESO.

COOPMAI 401133F

44017 AM E

Política que se ha caracterizado por:

1. Continua represión a distintos niveles (Gobernador Civil, Ayuntamiento, denuncias de radios privadas...) que la mayoría de las veces ha conllevado el cierre de las emisoras libres.
2. La falta de apoyo económico, sin subvenciones por parte de la Administración, ha abocado al suicidio económico para algunas radios.

3. Problemas técnicos que han impedido que se mantuvieran las radios libres que empezaban a emitir o que proyectos de colectivos de radios libres se materializaran.

Actualmente el Gobierno del PSOE ha presentado el proyecto de ley de ordenación de la Telecomunicación (LOT) en el cual podríamos decir que quedan obviadas las radios libres, dejando una mínima posibilidad al reconocer la concesión de emisión a personas jurídicas con fines culturales, pero tenemos la convicción de que bajo esa denominación pretenden conceder licencias a radios municipales, con lo que de nuevo quedaría la posibilidad de emisión en manos de la Administración Pública.

Las reivindicaciones que queremos plantear son:

- La banda de FM en el Estado español ha de ser repartida proporcionalmente en tres partes: una para las radios públicas, otra para las radios comerciales y la tercera para las radios libres.
- Recibir las radios libres el apoyo técnico por parte de la Administración, con el fin de emitir en las mejores condiciones técnicas.
- La no limitación de potencia para lograr que las radios libres con vocación metropolitana puedan lograr el objetivo que se han marcado.
- Las radios libres tienen que tener acceso a subvenciones que sin ser su única forma de obtención de ingresos, garanticen su supervivencia con dignidad al estar reconocido su carácter de utilidad social.
- La F.E.R.L. pide al Gobierno Español el reconocimiento rápido de las radios libres.

Oficina de coordinación de Radios Libres

COMUNICADO DE PRENSA

Asunto: Plan Técnico de Radiodifusión en Frecuencia Modulada

Ante la reciente aprobación del Plan Técnico de Radiodifusión en Frecuencia Modulada por el Gobierno, la Oficina de Coordinación de Radios Libres, en valoración urgente, manifiesta:

1. Su excepticismo acerca de la voluntad de la Administración de resolver definitivamente la normalización de las Radios Libres o

Comunitarias (emisoras no-lucrativas) por lo que se deduce de las líneas generales del citado Plan Técnico.

2. La discriminación de nuestras emisoras al no recoger explícitamente en el Plan un apartado concesional para emisoras no-lucrativas o culturales, relegando a las Radios Libres a competir con intereses comerciales por la vía de las concesiones privadas o establecer hipotéticos convenios con Ayuntamientos que a priori tengan la concesión de FM.

En consecuencia se abre un futuro incierto en donde queda a discrecionalidad del Gobierno el que exista o no en este país Radiodifusión Libre o Comunitaria, anacronismo que contrasta con una realidad internacional que reconoce explícitamente esta modalidad de radiodifusión.

3. La distribución de frecuencias y los niveles de potencias previstos responden a la lógica de la radio estatal o comercial, primándose potencias elevadas y un reducido número de frecuencias y concesiones a desarrollar, no contemplando en modo alguno una utilización social amplia del espacio radioeléctrico.

(...)

En Madrid 15 de febrero de 1989

CENSO DE RADIOS LIBRES EN ESPAÑA. MARZO 1989

Madrid

Onda Verde
Radio Vallekas
Onda Sur
Radio Cero
Onda Latina
Antena Vicálvaro
Radio Cigüeña
Radio Fuga (Aranjuez)
Radio Ritmo (Getafe)
Radio Morata (Morata de Tajuña)
Radio Carcoma
Onda Butti (Getafe)
Radio Jabato (Coslada)
Onda Merlín (San Cristóbal)
Radio Actividad (Alcalá de Henares)

Asturias

Radio Cucaracha (Oviedo)
Radio Parpayuela (Mieres)
Radio Kras (Gijón)
Radio Sedna (Navia)
Radio Sele (Oviedo)

Andalucía

Onda Abierta (Granada)
Radio Lupa (Córdoba)
Radio Legaña (Almería)

Aragón

Radio Mai (Zaragoza)

Radio Albada (Gayur)
Radio Zierzo (Zaragoza)
RCL (Garrapinillos)

Baleares

Federación Balear de Medios
de Comunicación Local

Canarias

Radio Guinaguada (Las Palmas)
Radio Faycan. Telde (Las Palmas)
Radio Cultura. Arucas (Gran Canaria)

Cantabria

Radio Vaguada - Radio Cristal (San-
tander).
Radio Ojankano (Santander)

Castilla

Radio Kolor (Cuenca)
Radio Pko (Segovia)
Radio Iris 7 (Aranda)
Radio Troll (Avila)
Radio Bigarda (Cuenca)
Radio Aguilar (Aguilar de Campoo)
Radio Cometa (Valladolid)

Catalunya

Radio Korko (Barcelona)
Radio Rsk (Barcelona)

Radio Music Club (Reus)
Radio Inoxidable (Sta. Coloma)
Radio L'Ortiga (Badalona)
Radio Pica (Barcelona)
Radio Bronka (Barcelona)

Extremadura

Radio Libélula (Mérida)

Galicia

Radio Clavi (Lugo)
Radio Cecilia (Marín)
Radio Cabuxa (Santiago)
Radio Os Chaos (Amoeiro)
Radio Carballo (La Coruña)
Radio Piratona (Vigo)

Murcia

Radio Termita (Murcia)

Valencia

Radio Punxa (Alicante)
Radio Klara (Valencia)
Radio Puça (Valencia)
Radio Funny (Valencia)
Radio Llosa (Llosa de Ranes)

VISOR. Crítica y debate literario

Frank Lentricchia

*Después de la «Nueva crítica»: la teoría literaria
norteamericana reciente*

Fredric Jameson

El inconsciente político: la narrativa como acto socialmente simbólico

Varios Autores

La lingüística del escribir: debates entre lengua y literatura

Käte Hamburger

La lógica de lo poético

M. H. Abrams

*Sobrenaturalismo natural: tradición y revolución
en la literatura romántica*

VISOR. Lingüística y Conocimiento

J. R. Hurford y B. Heasley

Curso de Semántica (publicado)

Noam Chomsky

*Conferencias en Managua: 1. Sobre lengua y cuestiones
de conocimiento*

Noam Chomsky

Conferencias de Managua: 2. Sobre el poder y la ideología

Juana Muñoz Liceras (compiladora)

La adquisición de lenguas extranjeras

Ralph Grishman

Introducción a la lingüística informática

David Caplan

*Introducción a la neurolingüística y al estudio de los trastornos
del lenguaje*

LA Balsa de la Medusa

NUM. 5/6

1988

A. Lotha, *De nobis ipsis o Máximas morales more aristotelico*. Joan Didion, *El Album Blanco*. G. Abril, *Lo cómico y su reverso: homenaje a Charlotte*. C.A. Conchillo y J.A. Sánchez, *Ulises y el silencio de las sirenas*. Amelia Valcárcel, *Del miedo a la igualdad*. V. Bozal, *Eduardo Arroyo: Veinticinco años después*. J. Seoane, *Antiguos, modernos y contemporáneos*. N. Chomsky, *La población y la violencia del estado*. C. Piera, *Tal vez un repaso*. Ch. Crego, *El arte extramuros*. C. Peña-Marín, *Cuerpos rotos*. J.M.^a García López, *Lo que ningún ángel sabe. Tres imágenes en el cielo sobre Berlín*. Notas de lectura, *Sobre el «Goethe, Heine» de Manuel Sacristán*, C.T. Marguerite Yourcenar, *A beneficio de inventario*, V.B.W. Cañizares, *De la lógica-semiótica y el arte simulatorio*. Fca. Pérez Carreño, *Una ocasión perdida*. J.J. Alvarez González, *Estilo y estructura en la música del período clásico según Charles Rosen*. Fco. Giménez Gracia, *Los secretos de la filosofía iluminativa*. A. Rivero, *Modernidad y emotivismo. MacIntyre tras la virtud*. Extractos del Informe del Defensor del Pueblo sobre *La situación penitenciaria en España*. Extractos del Sumario de Agustín Rueda Sierra.

NÚM. 7

1988

C. Piera, *La herencia de Galaad*. J. Quesada, *Schopenhauer: De la impiedad del optimismo*. J. Perona, *Razón y sensibilidad en G. B. Piranesi*. A. Elena, *Cineastas del Tercer Mundo*. P. Kiparsky, *Teoría e interpretación en literatura*. F. Pérez Carreño, *Esto es América*. Victoria Camps, *La impotencia comunicativa*. J.L. Arantegui, *Ejercicio de dedos*. J.M. Marinas, *Witkin: la sociedad de los cuerpos presentes*. J. M. Beresa, *Música sin límites*. I. Gil-Díez, *Imagen histórica de España*. R. Quance, *La ciudad de ellas*. V. Bozal, *Luis Bagaría. El humor y la política*. J. Seoane, *Historia de la ética*. C. Thiebaut, *El testimonio de José Jiménez Lozano*. C. de Peretti, *Precisiones en favor de Derrida*.

NÚM. 8

1988

Anónimo, *El perro, el agua, Amiel, la golondrina*. M. Cacciari, *Acerca del espejo en Platón*. J. M. González García, *Jaulas, máquinas y laberintos (Imágenes de la burocracia en Kafka, Musil y Weber)*. Gonzalo Abril, *Impromptu para la agonía de Orfeo*. T. MacCarthy, *Ironías privadas y decencia pública: el nuevo pragmatismo de Richard Rorty*. Fernando R. de la Flor, *Trampantojo*. A. Dávila Legerén, *Alud Laud: la general conmoción del constrictor*. V. Bozal, *Goya y el espíritu de la Ilustración*. Carlos Piera, *Illustratio non petita, accusatio manifesta*. Ana Lucas, *Walter Benjamin. De la crítica romántica a una teoría estética de la modernidad*. Charo Crego, *Desvelada raíz, fragilidad ignorada*. J. Varela, *La producción social del hombre civilizado*. J. I. Martín Mengoa, *Eclecticismo y pensamiento arquitectónico*. F. Giménez Gracia, *La posibilidad de ser y no ser*. J. M. Marinas, *No hay dos sin tres: la semiótica ya no es inocente*.

Libros de Filosofía en La balsa de la Medusa

Immanuel Kant

Primera introducción a la «Crítica del Juicio»
Traducción de José L. Zalabardo. 120 páginas

Valeriano Bozal

Mimesis: las imágenes y las cosas
231 páginas, 29 ilustraciones

Felipe Martínez Marzoa

Desconocida raíz común (Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello)
104 páginas

F. M. Cornford

Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego
Traducción de R. Guardiola Iranzo y F. Giménez Gracia
318 páginas

Galvano della Volpe

Historia del gusto
Traducción de F. Fernández Buey, 126 páginas

L. Pareyson

Conversaciones de estética
Traducción de Zósimo González, 232 páginas

Francisca Pérez Carreño

Los placeres del parecido. Icono y representación
209 páginas, 22 ilustraciones

Edgar de Bruyne

La estética de la Edad Media
Traducción de Carmen Santos y Carmen Gallardo, 236 páginas

Carlos Thiebaut

Cabe Aristóteles
181 páginas, 7 ilustraciones

Franz Rosenzweig

El nuevo pensamiento
Ed. de F. Jarauta, Estudio de R. Wiehl, Traducción y notas
de I. Reguero, 126 páginas.



Revista de Occidente

Revista mensual fundada en 1923 por
José Ortega y Gasset

leer, pensar, saber

j. t. fraser • maría zambrano • umberto eco • james
buchanan • jean-françois lyotard • george steiner • julio
çaro baroja • raymond carr • norbert elias • julio cortázar
• gianni vattimo • j. l. lópez aranguren • georg simmel •
georges duby • javier muguerza • naguib mahfuz • susan
sontag • mijail bajtin • ángel gonzález • jürgen habermas
• a. j. greimas • juan benet • richard rorty • paul ricoeur
• mario bunge • pierre bourdieu • isaiah berlin • michel
maffesoli • claude lévi-strauss • octavio paz • jean
baudrillard • iris murdoch • rafael alberti • jacques
derrida • ramón carande • robert darnton • rosa chacel

Edita: Fundación José Ortega y Gasset
Fortuny, 53. 28010 Madrid. Tel. 410 44 12

Distribuye: Comercial Atheneum
Rufino González, 26. 28037 Madrid. Tel. 754 20 62

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

Nú. 454/57

Abril-Julio 1988

Homenaje a CÉSAR VALLEJO

Con ensayos de Margaret Abel Quintero, Pedro Aullón de Haro, Francisco Avila, Mario Boero, Kenneth Brown, André Coyné, Eduardo Chirinos, Félix Gabriel Flores, Anthony L. Geist, Gerardo Mario Goloboff, Rubén González, Francisco Gutiérrez Carbajo, Stephen Hart, Ricardo H. Herrera, Mercedes Juliá, Santiago Kovadloff, Fernando R. Lafuente, Luis López Alvarez, Armando López-Castro, Francisco Martínez García, Carlos Meneses, Luis Monguió, Teobaldo A. Noriega, Estuardo Núñez, José Ortega, José M. Oviedo, Rocío Oviedo, William Rowe, Manuel Ruano, Amancio Sabugo Abril, Luis Sáinz de Medrano, Dasso Saldívar, Julio Vélez, Carlos Villanes, Paul G. Teodorescu, Francisco Umbral

y un homenaje poético a cargo de 65 autores
españoles e hispanoamericanos

Dos volúmenes: 1.000 páginas. Tres mil pesetas

INSTITUTO DE COOPERACION IBEROAMERICANA
AVENIDA DE LOS REYES CATOLICOS, 4. 28040 MADRID
Redacción y Administración, teléfono (91) 244 06 00 (ext. 267 y 396)

SYNTAXIS

revista
de literatura, arte y crítica

Textos de

HAROLDO DE CAMPOS, JUAN GOYTISOLO, HAROLD
BLOOM, JACQUES ROUBAUD, JOSE ANGEL VALENTE, IHAB
HASSAN, SEVERO SARDUY, JOHN ASHBERY, JULIAN RIOS,
ANDRES SANCHEZ ROBAYNA, HEINER BASTIAN, ELIOT
WEINBERGER, JOÃO CABRAL DE MELO, ROGER MUNIER,
JEAN STAROBINSKI, YVES BONNEFOY, OCTAVIO PAZ
etc.

Suscripción por un año

tres números

ESPAÑA: 2.000 PTS.

EUROPA Y AMERICA: 3.000 PTS.

Director:

Andrés Sánchez Robayna

SYNTAXIS

Tamarco, 67. 38250 TEGUESTE, Tenerife ESPAÑA

La Balsa de la Medusa

Ultimos libros aparecidos

Folke Nordström, *Goya, Saturno y melancolía*.

Traducción de Carmen Santos, 284 págs., 109 ilustraciones.

Indice: Prólogo. Meditación melancólica: 1. La Cita. 2. El Médico. 3. El majo de la guitarra. Los tapices con las Cuatro Estaciones: 1. La Primavera. 2. El Verano. 3. El Otoño. 4. El Invierno. 5. Los pobres en la fuente. 6. El albañil herido. Las pinturas de Borja en la Catedral de Valencia: 1. San Francisco de Borja despidiéndose de su familia. 2. San Francisco de Borja y el moribundo impenitente. Retratos de los Cuatro Temperamentos: 1. El temperamento sanguíneo. 2. El temperamento melancólico. 3. El temperamento flemático. 4. El temperamento colérico. Seis alegorías sobre las actividades humanas: A) Cuatro alegorías sobre la agricultura, la industria, el comercio y la ciencia: 1. La Agricultura. 2. La Industria. 3. El Comercio. 4. La Ciencia. B) Alegorías sobre la poesía y la filosofía: 1. Alegoría de la Poesía. 2. Alegoría de la Filosofía. El Capricho número 43. El retrato de Jovellanos. El sueño de la mentira y la inconstancia. Seis cuadros de brujería: 1. El hechizado por fuerza. 2. El burlador de Sevilla. 3. Aquelarre. 4. Escena de brujas. 5. Brujas en vuelo. 6. La cocina de las brujas. Los fusilamientos del 3 de mayo de 1803 en Madrid. Las *Pinturas negras* en el comedor de la Quinta del Sordo: A) La disposición de las pinturas. B) Las pinturas individuales: 1. Saturno. 2. Judith. 3. Una Manola. 4. Dos frailes viejos. 5. El Aquelarre. 6. La romería de San Isidro. 7. Dos viejos comiendo sopas. C) Negra melancolía. Conclusión. Bibliografía. Ilustraciones. Índice de nombres.

Charles Baudelaire, *Edgar Allan Poe*.

Traducción de Carmen Santos, 124 págs.

Indice: Nota del editor. 1. Presentación de *Revelación magnética*. 2. Presentación de *Berenice*. 3. Presentación de *Filosofía del mobiliario*. 4. Dedicatoria de las *Historias extraordinarias*. 5. Nota postliminar a la *Aventura sin par de un tal Hans Pfaall*. 6. Edgar Poe. Su vida y sus obras. 7. Nuevas notas sobre Edgar Poe. 8. La génesis de un poema. 9. [*Eureka*] Nota del traductor. 10. Advertencia del traductor.

Franz Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*.

Edición de Francisco Jarauta. Estudio de Reiner Wiehl.

Traducción, notas, biografía y bibliografía de Isidoro Reguera, 126 págs.

Indice: Francisco Jarauta, Introducción. 1. Franz Rosenzweig, «Célula originaria» de *La estrella de la redención*. 2. Franz Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*. 3. Reiner Wiehl, *La experiencia en el nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig*. 4. Isidoro Reguera, *Biografía de Franz Rosenzweig*. 5. Isidoro Reguera, *Bibliografía*.

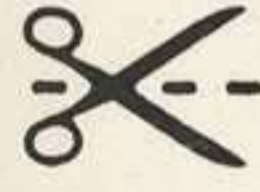


TARJETA POSTAL

FRANQUEO

VISOR DIS., S. A.

Tomás Bretón, 55.
28045 MADRID.



Los suscriptores de *La balsa de la Medusa* recibirán uno de estos libros de regalo:

- * Francisco Franco, *Tratado de la nieve y de uso de ella*
- Alberto Corazón, *La evolución de un pictograma alfabético*
- Anónimo, *Historia de Nicolás I, Rey del Paraguay y emperador de los Mamelucos*
- A. Rodríguez, *Colección General de los Trages que en la actualidad se usan en España principiada en el año 1801 en Madrid*

Libros de tirada limitada y numerada, ampliamente ilustrados que *La balsa de la Medusa* regala a sus suscriptores.

* Marcar con una cruz el que se desee.

SUSCRIPCION

Deseo suscribirme a LA Balsa de la Medusa durante 1 año (4 números), a partir del número de la revista, al precio de 2.200 ptas.

FORMA DE PAGO

- Cheque nominativo a favor de Ediciones Antonio Machado, S. A.
- Domiciliación bancaria para lo cual ruego al Banco/Caja _____
_____ Ag. n.º _____ Domiciliada en _____
_____ Provincia _____ abone a VISOR DIS., S. A., hasta nuevo
aviso y con cargo a mi C/C o libreta de ahorro n.º _____ el importe de la suscripción a la revista
LA Balsa de la Medusa a la presentación del presente recibo.

Don/Doña _____
Domicilio _____ Teléfono _____
Cod. Postal-Población _____ Provincia _____
País _____
Fecha _____ FIRMA _____

EUROPA: Suscripción anual: 3.000; AMERICA: 3.500. Forma de pago: Cheque nominativo a favor de Visor Distribuciones, S. A.

LA Balsa de la Medusa

REVISTA TRIMESTRAL

Núm. 9/1989

J. Antonio Méndez, *Nadie crece con su ciudad ni con su calle.* **Carlos Thiebaut**, *Modernidades sin fundamento.* **Gonzalo Abril**, *Tres apólogos sobre la reflexividad massmediática.* **Jacques Derrida**, *Algunas preguntas y respuestas.* **Virginia Careaga**, *El gran acreedor.* **J. Gárate**, *España sin Alcibíades.* **Teresa López de la Vieja**, *Las cuentas del cinismo.* **Rocabruno y Ditirambo**, *La única patria del nómada es el saber.* **J. M. Ripalda**, *Marx, de nuevo.* **F. Pérez Carreño**, *Unicornios, centauros, Don Quijote.* **J. M. Marinas**, *El decir y lo dicho en E. Lévinas;* **A. Rivero**, *Ética, egoísmo y amor propio.* Documentos. *Clausura de las radios libres.*