

# *Errata*

El examen de una vida

*George Steiner*



ESPA  
PDF

«Errata», el libro más personal de George Steiner, constituye un análisis iluminador y fascinante de su propia vida y de su amor por la literatura y la música. Siempre incisivos, y a menudo provocadores, los puntos de vista de George Steiner están intensamente marcados por sus propias experiencias: su formación trilingüe —inglés, francés y alemán—, la educación recibida de su padre, su paso por la Universidad de Chicago en los años cuarenta, su propio sentido del judaísmo, sus escritos y su actividad docente. Steiner, un

pensador que jamás ha eludido las «grandes cuestiones», analiza aquí el genio de Homero, Shakespeare o Racine, la traducción y el multilingüismo, la función de los maestros que han inspirado su vida profesional o la relación entre cultura y democracia, para acabar con un sorprendente análisis sobre el significado de la ciencia y la razón, del ateísmo y la religión.



George Steiner

# Errata

**El examen de una vida**

**ePub r1.0**

**German25 14.11.16**

Título original: *Errata. An examined life*

George Steiner, 1997

Traducción: Catalina Martínez Muñoz

Editor digital: German25

ePub base r1.2

**más libros en [espapdf.com](http://espapdf.com)**

# Uno

La lluvia, especialmente para un niño, trae consigo aromas y colores inconfundibles. Las lluvias de verano en el Tirol son incesantes. Poseen una insistencia taciturna, flagelante, y llegan en tonos de verde oscuro cada vez más intensos. De noche, su tamborileo es como un ir y venir de ratones en el tejado. Hasta la luz del día puede llegar a empaparse de lluvia. Pero es el olor lo que permanece conmigo desde hace sesenta años. A cuero mojado y a juego interrumpido. O, por momentos, a tuberías humeantes bajo el barro

encharcado. Un mundo convertido en col hervida.

El verano era de por sí siniestro. Unas vacaciones familiares en el oscuro aunque mágico paisaje de un país condenado. En aquellos años de mediados de la década de los treinta, el odio a los judíos y el deseo de reunificación con Alemania flotaban en el ambiente austríaco. La conversación entre mi padre, convencido de la inminencia de la catástrofe, y mi tío gentil, aún moderadamente optimista, no resultaba fácil. Mi madre y su hermana, que sufría frecuentes ataques de histeria, intentaban crear un clima de normalidad. Pero los planes para pasar el tiempo —

nadar y remar en el lago, pasear por los bosques y las montañas— terminaban disolviéndose en el perpetuo aguacero. Mi impaciencia, mis exigencias de diversión en un cavernoso chalet cada vez más frío y, supongo, húmedo debían de ser un fastidio. Una mañana, tío Rudi fue en coche hasta Salzburgo. Trajo consigo un librito con las tapas de color azul.

Era una guía ilustrada de los escudos de armas de la ciudad principesca y de los feudos circundantes. Todos los blasones aparecían reproducidos en color, junto a una breve nota histórica sobre el castillo, el señorío, el arzobispado o la abadía



correspondientes. El pequeño manual concluía con un mapa que señalaba los lugares de interés, incluidas las ruinas, y un glosario de términos heráldicos.

Aún recuerdo el asombro, la conmoción interior que este fortuito calmante produjo en mí. Lo que resulta difícil expresar en el lenguaje adulto es la combinación, casi la fusión de placer y de amenaza, de fascinación y de inquietud que sentí cuando me retiré a mi habitación, mientras las tuberías escupían bajo los aleros azotados por la lluvia, y permanecí allí varias horas como hechizado, pasando las páginas, aprendiendo de memoria los nombres de aquellos torreones e importantes

personajes.

Aunque, claro está, entonces no podía definirlo o expresarlo de ninguna manera, aquel manual de heráldica me abrumó al revelarme la innumerable especificidad, la minuciosidad, la amplísima diversidad de las sustancias y las formas del mundo. Cada escudo de armas era diferente de todos los demás. Cada cual tenía su organización simbólica, su lema, su historia, localidad y fecha absolutamente propios, íntegramente suyos. Presagiaba una verdad única y definitiva. Cada uno de los elementos gráficos, cada uno de los colores y dibujos de sus cuarteles encerraba su propio y pródigo

significado. En heráldica, es frecuente insertar unos escudos dentro de otros. Este recurso se designa en francés con el sugerente término de *mise en abyme*.

Entre mis tesoros figuraba una lupa. Estudiaba detenidamente los detalles geométricos, las formas de «animales», los losanges, rombos y barras diagonales de cada emblema; los yelmos de los timbres y las coronas de los soportes que flanqueaban las diversas armas; el número exacto de orlas que honraban el blasón de un obispo, de un arzobispo o de un cardenal.

La idea que me sobrecogió, que se apoderó de mí por completo y me mantuvo hipnotizado fue ésta: si hay en

esta oscura provincia de un pequeño país (una Austria en declive) tantos escudos de armas, todos ellos únicos, ¿cuántos habrá en Europa, en el mundo entero? No recuerdo cuál era mi percepción, si es que tenía alguna, de los grandes números. Pero recuerdo que me vino a la cabeza la palabra «millones» y me quedé desconcertado.

¿Cómo podía un ser humano percibir, dominar semejante pluralidad? De pronto, en un momento de exultante aunque horrorizada revelación, se me ocurrió que ningún inventario, ninguna enciclopedia heráldica, ninguna summa de animales fabulosos, inscripciones, sellos de caballerías, por exhaustivos

que fuesen, podrían ser *completos*. El oscuro estremecimiento, la desolación que se apoderó de mí en aquella habitación mal iluminada de finales del verano en el Wolfgangsee —¿fue, remotamente, sexual?— ha orientado en buena parte mi vida.

Crecí poseído por la intuición de lo particular, de una diversidad tan numerosa que ningún trabajo de clasificación y enumeración podría agotar. Cada hoja difería de todas las demás en cada árbol (salí corriendo en pleno diluvio para cerciorarme de tan elemental y milagrosa verdad). Cada brizna de hierba, cada guijarro en la orilla del lago eran, para siempre,

«exactamente así». Ninguna medición repetida, hasta la calibrada con mayor precisión y realizada en un vacío controlado, podría ser exactamente la misma. Acabaría desviándose por una trillonésima de pulgada, por un nanosegundo, por el grosor de un pelo —rebosante de inmensidad en sí mismo—, de cualquier medición anterior. Me senté en la cama intentando controlar mi respiración, consciente de que la siguiente exhalación señalaría un nuevo comienzo, de que la inhalación anterior era ya irrecuperable en su secuencia diferencial. ¿Intuí que no podía existir un facsímil perfecto de nada, que la misma palabra, pronunciada dos veces,

incluso repetida a la velocidad del rayo, no era ni podía ser la misma? (mucho más tarde aprendería que esta ausencia de repetición había preocupado tanto a Heráclito como a Kierkegaard).

A esa hora, durante los días que siguieron, la totalidad de experiencias personales, de contactos humanos, de paisaje a mi alrededor se transformaba en un mosaico en el que cada uno de sus fragmentos era a un tiempo luminoso y resistente en su «quiddidad» (término escolástico que designa la presencia integral revivida por Gerard Manley Hopkins). No podía haber, estaba seguro, finitud en las gotas de lluvia, en el número y la diversidad de los astros,

en los libros por leer y las lenguas por aprender. El mosaico de lo posible podía estallar en cualquier momento y reorganizarse para formar nuevas imágenes y cambios de significado. El lenguaje de la heráldica, aquellos «gules» y aquellas «barras siniestradas», aunque entonces no lo entendía, debía de ser, pues así lo sentía, tan sólo uno entre los innumerables sistemas de discurso específicamente creados a medida de la hormigueante diversidad de propósitos, artefactos, representaciones u ocultamientos humanos (aún recuerdo la extraña excitación que sentí ante la idea de que un escudo de armas podía ocultar tanto



como revelaba).

Comencé, como muchos niños, a elaborar listas. De monarcas y de héroes mitológicos, de papas, de castillos, de fechas destacadas, de óperas (me habían llevado a ver *Fígaro* en el Festival de Salzburgo). La cansina insistencia de mis padres en el hecho de que tales listas ya existían y que podían consultarse en cualquier catálogo u obra de referencia no me proporcionaba consuelo alguno. (Mis preguntas sobre los anti-papas y cómo incluirlos en ellas irritaban visiblemente a mi gentil y algo ceremonioso tío). Los índices disponibles, aunque tuvieran mil páginas, los atlas, las enciclopedias

infantiles, nunca podrían ser exhaustivos. Este o aquel dato, acaso la clave oculta del edificio, podría haberse omitido. Había sencillamente demasiado sobre cualquier cosa. La existencia se imponía y tarareaba con obstinada diferencia como polillas en torno a la luz. «¿Quién puede contar las nubes con exactitud? ¿Quién vacía los odres de los cielos?» (¿Cómo podía tener conocimiento el autor de Job 38, 37 de las lluvias en Salzkammergut?) Puede que no llegase a recitar para mis adentros este versículo en aquel agosto lluvioso, aunque el Antiguo Testamento fuera ya una voz tutelar; pero yo sabía de aquellos odres.

Si bien es cierto que la revelación de la «unicidad» inconmensurable me tenía fascinado, también me atemorizaba. Regresaba a la *mise en abyme* de un blasón dentro de otro, a esa «puesta en abismo». Imaginaba una insondable profundidad de diferenciación, de no identidad, constantemente amenazada por la eventualidad del caos. ¿Cómo podían los sentidos, cómo podía el cerebro imponer orden y coherencia en el caleidoscopio, en el *perpetuum mobile* del enjambre de la existencia? Tuve vagas pesadillas sobre el hecho, revelado en la sección de ciencias naturales de algún periódico, de que un

pequeño rincón de la selva amazónica estaba habitado por 30 000 especies de escarabajos rigurosamente distintas. Observar y copiar con acuarelas los escudos señoriales, episcopales o civiles, examinar las infinitas variaciones de las formas y de los motivos icónicos me producían un temor especial. El detalle podía no tener fin.

Semejante infinitud produce una especie de náusea. La sensibilidad clásica griega se acobardaba ante los números irracionales y lo inconmensurable. Mi reacción adolescente fue diseñar un escudo de armas, tabardo y estandartes para Sixtus van Falkenhorst, prelado imaginario,

belicoso y sensual, instalado en su castillo encaramado sobre una aguilera de montaña casi inaccesible, cuya torre central albergaba la lista de todas las listas, la *summa summarum* de todo lo que es. Este aterrador hechizo tuvo sus consecuencias.

Siempre he desconfiado de la teoría a la hora de resolver mis asuntos emocionales, intelectuales y profesionales. En la medida de mis posibilidades, encuentro sentido al concepto de teoría en las ciencias exactas y, hasta cierto punto, en las ciencias aplicadas. Estas construcciones teóricas precisan, para su verificación o refutación, de experimentos cruciales. Si

son refutadas, serán sustituidas por otras. Pueden formalizarse lógicamente o matemáticamente. La invocación de la *teoría* en el terreno de las humanidades, en la historia y en los estudios sociales, en la evaluación de la literatura y las artes, me parece mendaz. Las humanidades no son susceptibles ni de experimentos cruciales ni de verificación (salvo en un plano material, documental). Nuestras respuestas a ellas son pura intuición. En la dinámica de la semántica, en el flujo de lo significativo, en la libre interacción de interpretaciones, las únicas proposiciones son una opción personal, de gusto, de remota afinidad o de

sordera. No cabe la refutación en sentido teórico. Colelidge no refuta a Samuel Johnson; Picasso no se acerca a Rafael. En las humanidades, la teoría no es más que intuición que se vuelve impaciente.

Mi convencimiento de que el actual triunfo de lo teórico en el discurso literario, histórico o sociológico es mero autoengaño, de que revela una actitud de cobardía frente al prestigio de las ciencias, tiene su origen en esos escudos de armas irreductiblemente individuales que perturbaron mi vida aquel verano de 1936. Más tarde supe que hay ciertas reglas formales y convenciones exactas que subyacen al

código, a los cuarteles heráldicos, que existen figuraciones y alegorías sistemáticas. Si así se desea, es posible hacer una lectura «teórica» del significado de los blasones. Para mí, sin embargo, este esquema abstracto no es capaz de alterar o transmitir la fuerza motriz de la individuación. No es capaz de sustanciar la circunstancia existencial —temporal, familiar, psicológica— del *dramatis persona* que portaba ese escudo. Como tampoco dos leones rampantes rugen la misma saga. Poseído por la «santidad de lo minúsculo particular» a la que se refería Blake, por el vertiginoso conocimiento de que en ajedrez, tras los cinco movimientos



iniciales, hay más posibilidades que átomos en el universo, me he quedado al margen del actual rumbo dominante hacia la teoría. Los juegos deconstruccionistas o posmodernos, la imposición de modelos metamatemáticos en el estudio de la historia y de la sociedad (teniendo en cuenta lo pretenciosamente ingenuas que a menudo son las matemáticas) condicionan en gran medida el clima en el que se desarrollan los trabajos académico-críticos. Los teóricos en el poder consideran mi propia obra, si es que la consideran de algún modo, como impresionismo arcaico. Como heráldica.

Pero el arte y la poesía siempre

darán a los universales «una morada y un nombre». Han transformado lo particular, incluso lo minúsculo, en inviolable. En ningún lugar se manifiesta esto con mayor claridad que en el canto IV de *El rizo robado*, de Pope:

*A constant Vapour o'er the palace  
flies;  
Strange phantoms rising as the mists  
arise;  
Dreadful, as hermit's dreams in  
haunted shades,  
Or bright, as visions of expiring  
maids.  
Now glaring fiends, and snakes on  
rolling spires,*

*Pale spectres, gaping tombs, and  
purple fires:*

*Now lakes of liquid gold, Elysian  
scenes,*

*And crystal domes, and Angels in  
machines.*

*Unnumber'd throngs on ev'ry side  
are seen,*

*Of bodies chang'd to various forms  
of spleen.*

*Here living Tea-pots stand, one arm  
held out,*

*One bent; the handle this, and that  
the spout:*

*A Pipkin there, like Homer's Tripod  
walks;*

*Here sighs a Jar, and there a Goose-  
pye talks;*

*Men prove with child, as pow'rful  
fancy works,*

*And maids turn'd bottles, call aloud*

*for corks.*

*[Un constante Vapor sobre el palacio  
flota;*

*Extraños fantasmas se alzan entre  
las brumas;*

*Terribles, como sueños de eremitas  
en cuevas encantadas,*

*Claros como visiones de doncellas  
que expiran.*

*Ahora enemigos fieros, serpientes en  
torcidas espirales,*

*Espectros demacrados, tumbas  
abiertas y purpúreas llamas:*

*Ahora lagos de oro líquido, escenas  
elíseas,*

*Cúpulas de cristal y ángeles dentro  
de máquinas.*

*Inmensas multitudes se ven por todas*

*partes,  
De cuerpos transformados en cóleras  
diversas.  
Aquí teteras vivas con un brazo  
extendido,  
El otro recogido; el asa éste y aquél  
el pitorro:  
Allí un puchero avanza, cual trípode  
de Homero;  
Aquí suspira un jarro, y allá una  
urraca habla;  
Los hombres paren hijos, en  
portentosa hazaña,  
y las jóvenes, convertidas en  
botellas, piden a gritos un  
corcho].*

Los dos últimos versos exigen, sin

lugar a dudas, una interpretación psicoanalítica. Pero qué ínfima cantidad de su magia surrealista puede teorizar semejante interpretación. La subversiva ironía de Pope puede, ciertamente, molerse en el molino deconstructivo. Triturada hasta quedar convertida en polvo teórico, ¿qué queda de su encanto de pesadilla? La glosa más penetrante sobre este pasaje es la ilustración de Beardsley, en la cual, si no Dios, el diablo aparece con todo detalle. Pregunten a cualquier niño si esa «tetera viva» es susceptible de deconstrucción, si la teoría puede detener al puchero andante.

# Dos

¿Puede una voz humana proyectar una sombra enorme y deprimente? En las emisoras de onda corta, la radio gorjeaba y la señal acababa por desvanecerse entre ráfagas de interferencias. Pero la radiodifusión de los discursos de Hitler jalonó mi infancia (de ahí, tantos años después, *El traslado a San Cristóbal de A. H.*). Mi padre se pegaba a la radio, esforzándose por escuchar algo. Estábamos en París, donde yo nací en 1929. Uno de los médicos que atendió a mi madre en mi difícil llegada al mundo regresó más

tarde a Luisiana para asesinar a Huey Long. La historia estaba en compás de espera.

Mis padres abandonaron Viena en 1924. Partiendo de unas circunstancias sumamente precarias, de un medio checo-austríaco próximo al gueto, mi padre se convirtió en una eminencia a velocidad meteórica. La Viena antisemita, cuna del nazismo, era en ciertos aspectos una meritocracia liberal. Mi padre había conseguido un puesto importante en el Banco Central Austríaco, con *fiacre* (coche de punto) incluido. El joven *Herr Doktor* tenía una brillante carrera por delante. Con inexorable clarividencia, mi padre



presintió la inminencia de la catástrofe. El odio a los judíos, doctrinal y sistemático, bullía y acechaba bajo el deslumbrante liberalismo de la cultura vienesa. El mundo de Freud, de Mahler, de Wittgenstein era también el del alcalde Lueger, réplica exacta de Hitler. Los lunáticos orígenes del nazismo y la «solución final» son más austríacos que alemanes. Al igual que uno de sus amigos huidos de Galitzia [en Polonia], un tal Lewis Namier, mi padre soñaba con Inglaterra. La carrera de Disraeli estaba rodeada de un aura mística y talismánica para la *intelligentsia* judía de Europa central y del este. Pero mi padre padecía de fiebres reumáticas y la

ciencia médica del momento consideró que Francia ofrecía el clima más adecuado para esta dolencia. De modo que fue París, y un nuevo comienzo en difíciles circunstancias (mi madre, vienesa hasta la médula, lamentó este traslado aparentemente irracional). Y mi padre nunca llegó a sentirse cómodo en el ambiente de la política, las finanzas y la sociedad francesas, marcadas a su juicio por el chovinismo, la arrogancia, la frivolidad y la miopía. Mascullaba entre dientes (injustamente) que cualquier ciudadano de cualquier nacionalidad vendería a su propia madre, pero que los franceses eran capaces de regalarla.

Mi padre, un hombre de salud frágil, estaba dotado de una voluntad y un intelecto formidables. Encontraba inaceptable a buena parte de la humanidad. La negligencia, las mentiras (incluso las piadosas) y las evasiones de la realidad le sublevaban. No conocía los mecanismos del perdón. Sus aportaciones a la inversión bancaria internacional, a las técnicas financieras del período de entreguerras, son un hecho constatado. Su sionismo tenía el fervor de quien sabía, desde el principio, que jamás emigraría a Palestina. En su *ex libris* figuraba una bricbarca con un candelabro de siete brazos en la proa, que arribaba a

Jerusalén. Pero la ciudad santa permanece en el horizonte lejano. Mi padre encarnaba, como cada rincón de nuestra casa de París, el sentimiento general, la prodigalidad y el ardor de la emancipación judía europea y centroeuropea. Los horrores que redujeron a cenizas estos sentimientos humanos y esta visión liberal han distorsionado la memoria. Las evocaciones de la Shoah han privilegiado trágicamente el recuerdo del sufrimiento anterior, sobre todo en Europa oriental. El orgulloso judaísmo de mi padre estaba, como el de Einstein o el de Freud, teñido de agnosticismo mesiánico. Destilaba racionalidad,

promesa de ilustración y tolerancia. Le debía tanto a Voltaire como a Spinoza. Las fiestas religiosas, particularmente el Día de la Expiación, se respetaban en mi familia no tanto por motivos teológicos o doctrinarios como por ser citas anuales de identificación con una madre patria en tiempos milenarios.

En virtud de lo que acabaría por convertirse en insostenible paradoja, este judaísmo de esperanza laica buscaba en la filosofía, la literatura, la erudición y la música alemanas sus garantías talismánicas. La metafísica y la crítica cultural alemanas, de Kant a Nietzsche, pasando por Schopenhauer, los clásicos de la poesía y el teatro

alemán, los grandes historiadores como Ranke, Mommsen y Gregorovius abarrotaban los anaqueles de la biblioteca de mi padre. Al igual que las primeras ediciones de las obras de Heine, en cuyo incisivo humor, en cuyo destino escindido y ambiguo, en cuyo virtuosismo exiliado, tanto en alemán como en francés, mi padre veía el espejo profético del judaísmo europeo moderno. Como tantos judíos alemanes, austríacos y centroeuropeos, estaba atrapado por Wagner. Durante su brevísimo paso por el ejército en Viena, el año 1914, montó un caballo llamado Lohengrin; más tarde se casó con una mujer llamada Elsa. Era, sin embargo, el

legado completo de la música germanoaustríaca, eran Mozart, Beethoven, Schubert, Hugo Wolf y Mahler quienes poblaban la casa. Siendo yo muy pequeño, cuando llegaba la hora de irse a la cama, a veces me permitían escuchar a través de una rendija en la puerta del salón la música de cámara o un recital de *lieder* interpretados por los músicos invitados a nuestra casa. Todos eran refugiados que se encontraban en una situación desesperada. Pero incluso en aquel crepúsculo político cada vez más denso, una canción de Schubert, un estudio de Schumann eran capaces de iluminar el embelesado semblante de mi padre.

Cuando había que hacer concesiones a la insoslayable realidad, mi padre introducía un toque irónico: las grabaciones de Wagner eran interpretadas entonces en francés.

Sólo en las cartas de Gershom Scholem, publicadas póstumamente, he encontrado la misma nota de desesperada lucidez y de alarma. Una y otra vez, incluso antes de 1933, mi padre hizo cuanto pudo por prevenir, alertar, por despertar la necesidad del exilio no sólo entre aquéllos a quienes mi madre y él habían dejado atrás en Praga o en Viena, sino también entre los miembros del *establishment* político-militar con quienes había entrado en



contacto por medio de sus negocios internacionales. Su «pesimismo», sus «pronósticos alarmistas» no suscitaban oficiosamente más que hostilidad o desprecio. La familia y los amigos se negaban a abandonar su país. Era posible llegar a un acuerdo razonable con Herr Hitler. Las desavenencias pasarían pronto. La era de los pogromos había concluido. En los círculos diplomáticos y ministeriales mi padre era considerado como una tediosa Casandra con tendencia a sufrir los proverbiales ataques de histeria judía. Mi padre vivió la amarga década de 1930 como un hombre atrapado en una tela de araña, repartiendo golpes a

diestro y siniestro, y enfermo del corazón. Sentía, además, una pena íntima y constante.

En sus estudios de derecho y teoría económica había una fuerza excepcional. Publicó monografías sobre la utopía económica de Saint-Simon y las crisis bancarias austríacas de finales del siglo XIX. La imperiosa necesidad de ayudar económicamente a los miembros de su familia menos favorecidos, el hundimiento de la monarquía austro-húngara y las secuelas de la Primera Guerra Mundial lo empujaron hacia el mundo de las finanzas. Respetaba la importancia y las ingenuidades técnicas de su oficio, no así a la mayoría de

quienes lo practicaban. (Uno de sus pocos coetáneos, a quien consideraba eminente y a quien llegó a parecerse en ciertos gestos, así como en el tono, era Siegmund Warburg). Pero las íntimas pasiones de mi padre estaban en otra parte. Su precaria salud le había impedido estudiar medicina. Se interesó entonces por la vertiente intelectual de esta disciplina, por los aspectos históricos y filosóficos de la biología. Sus conocimientos eran amplísimos y exactos. Su apetito lingüístico no se aplacó en ningún momento (cuando murió estaba estudiando ruso). Las inversiones bancarias ocupaban la mayor parte de su vida pública. Pero en

el fondo le eran casi indiferentes. De esta tensión surgió la firme decisión de que el hijo no supiera nada de la profesión del padre. Esta división llegaba en ocasiones a extremos absurdos: «Prefiero que no conozcas la diferencia entre un bono y una acción». Yo tenía que ser un profesor y un intelectual riguroso. En este último punto le he fallado.

¿Por qué este ensalzamiento del profesor-intelectual frente al artista, al escritor o al músico, en una sensibilidad tan desarrollada como la suya hacia la música, la literatura y las artes? No quedó un solo museo de París y, más tarde, de Nueva York al que mi padre no

me llevara un sábado. Y es en esta preferencia instintiva por la docencia y por el aprendizaje, por el descubrimiento y por la transmisión de la verdad, en lo que mi padre, pese a su doloroso estoicismo, era profundamente judío. El judaísmo, al igual que el islam, es iconoclasta; teme la imagen y desconfía de la metáfora. El judaísmo emancipado se deleita en el artista, especialmente en el músico; ha producido maestros del teatro y del cine, pero, hasta hoy, pese a su notable influencia en la literatura estadounidense, pese a que puede mirar a Kafka, a Proust, a Mandelstam o a Paul Celan, el judaísmo no llega a

sentirse del todo cómodo con la poética de la invención (la *fabulación*), con la semilla de la «falsedad» o la ficción, con la rivalidad con Dios, creador inherente de las artes. Ante las ilimitadas maravillas del universo creado, ante la inmensa riqueza de vida por registrar y aprehender racionalmente, ante la cantidad de historia por descifrar, ley por aclarar, ciencia por desarrollar, ¿es la concepción de la ficción, de la *mimesis*, un propósito verdaderamente responsable, auténticamente adulto? Freud, por ejemplo, no lo creía así. Las fantasías deben desaparecer a medida que el hombre madura en el «principio

de realidad». Es posible que en el agitado espíritu de mi padre, en alguna parte de él, habitase una duda similar. Hasta el más volteriano y acaso ateo — no lo sé — de los judíos sabe que la palabra *rabino* significa sencillamente «maestro».

Más tarde llegué a comprender la enorme inversión de esperanza contra esperanza, de atenta inventiva, que mi padre realizó en mi educación. Y ello durante años de tormento público y privado, cuando la amarga necesidad de construir un futuro para nosotros a medida que el nazismo se aproximaba lo destruyó emocional y físicamente. Todavía me asombra la cariñosa astucia

de sus mecanismos. Nunca se me permitía leer un nuevo libro hasta que no hubiese escrito y sometido a la valoración de mi padre un informe detallado del libro que acababa de leer. Si no había comprendido determinado pasaje —después de que mi padre hiciese su propia interpretación y aportase sus sugerencias—, tenía que leérselo en voz alta. En ocasiones, la voz puede aclarar un texto. Si seguía sin entenderlo, me obligaba a copiar el pasaje en cuestión, y, con ello, aquel filón acababa normalmente por entregarse.

Aunque yo apenas era consciente de aquel esquema, mis lecturas se repartían



de manera equilibrada entre el francés, el inglés y el alemán. Mi formación fue absolutamente trilingüe, y el entorno, siempre políglota. Mi radiante madre empezaba una frase en una lengua y la terminaba en otra. Una vez a la semana, una diminuta escocesa venía a casa para leer a Shakespeare conmigo. Entré en aquel mundo, no sé bien por qué, por medio de *Ricardo II*. Hábilmente, el primer parlamento que me obligaron a aprender de memoria no fue el de Gaunt, sino la despedida de Mowbray, con su mordiente música de exilio. Un académico refugiado me dio clases de latín y griego. Olía a jabón blando y a tristeza.

Yo no era capaz de concebir, y mucho menos de articular, el propósito que animaba el plan de mi padre. Aceptaba, con ánimo incondicional, la idea de que el estudio y el ansia de conocimiento eran los más naturales y definidos ideales. Conscientemente o no, aquel hombre irónico y escéptico había creado para su hijo un Talmud laico. Debía aprender a leer, a interiorizar la palabra y el comentario en la esperanza, por remota que fuese, de que un día tal vez sería capaz de proyectar sobre ese comentario, de añadir a la supervivencia del texto, un nuevo rayo de luz. Mi infancia se convirtió en un festival de exigencias.

La confirmación llegó una noche de invierno, poco antes de mi sexto cumpleaños. Mi padre me había contado a grandes rasgos la historia de la *Iliada* y había puesto el libro fuera de mi impaciente alcance. Ese día lo abrió ante nosotros en la traducción de Johann-Heinrich Voss, de 1793. Papá escogió el canto XXI. Enloquecido por la muerte de su adorado Patroclo, Aquiles aniquila a los troyanos, que se baten en retirada. Nada puede detener su furia homicida: uno de los hijos de Príamo se cruza en su camino. El malvado Licaón acaba de regresar de Lemnos para ayudar en la defensa de la ciudad de su padre. Poco antes, Aquiles

lo había capturado y vendido como esclavo en Lemnos, poniéndolo así de forma irónica a salvo. Pero Licaón ha vuelto. Y ahora el espantado joven reconoce el ciego horror que, cual tormenta, se desata a su alrededor apoderándose de él.

*... y él corrió y se abrazó a sus rodillas, agachándose. La pica pasó por encima de la espalda y quedó en tierra enhiesta, ansiosa de saciarse de su varonil carne. El otro le suplicaba, cogiéndole con una mano las rodillas, mientras con la otra sujetaba la encastrada lanza sin soltarla. Y dirigiéndose a él, le dijo estas aladas palabras: «¡A tus rodillas te imploro, Aquiles: respétame y apiádate! Para ti, criado por Zeus, soy un suplicante digno de respeto» [trad. de Emilio*

*Crespo Güemes, Gredos, Madrid 1991].*

El rastrero terror de Licaón crece por momentos:

*Esta aurora es la duodécima desde que he vuelto a entrar en Ilio tras muchas penas, y ahora en tus manos me ha vuelto a poner mi maldito destino. Debo de ser objeto del odio de Zeus padre, que de nuevo me entrega a ti. Para una vida bien breve me engendró mi madre.*

Un patético sofisma final:

*Otra cosa te voy a decir, y tú métela en tus mientes: no me mates, pues no he nacido del mismo vientre que Héctor, el hombre que ha matado a tu amable y esforzado compañero.*

Y, en ese verso, mi padre se detuvo con aire de estudiada desesperación. ¿Qué ocurre a continuación, por el amor de Dios? Debí de estar temblando de pura frustración, temblando. ¡Ah!, exclamó papá; había una laguna en la traducción de Voss, como en todas las traducciones disponibles. A decir verdad, lo que estaba sobre la mesa era el texto original de Homero en griego, junto a un diccionario y una gramática elemental. ¿Y si intentábamos descifrar el candente pasaje nosotros mismos? El texto griego, añadió mi padre, no era difícil. Tal vez lográramos comprender la respuesta de Aquiles, y, cogiéndome

un dedo, lo colocó sobre las siguientes palabras griegas:

*¡Insensato! No me hables de rescate ni me lo menciones. / Antes que el día fatal alcanzara a Patroclo, / grato de algún modo era para mi alma perdonar la vida / a los troyanos, y a muchos apresé vivos y vendí. / Pero ahora no ha de escapar de la muerte ninguno de todos / los troyanos que la divinidad arroje en mis manos ante Ilio, / y, sobre todo, ninguno de los hijos de Príamo. / Por esa razón, amigo, vas a morir. ¿Por qué te lamentas así? / También Patroclo ha muerto, y eso que era mucho mejor que tú. / ¿No ves cómo soy yo también de bello y de alto? // Soy de padre noble, y la madre que me alumbró es una diosa. / Mas también sobre mí penden la muerte y el imperioso destino, / y llegará la aurora, el crepúsculo o el mediodía / en que alguien me arrebatte la*

*vida en la marcial pelea, / acertando con una lanza o una flecha, que surge de la cuerda.*

Tras lo cual, Aquiles sacrifica a Licaón, hincado de rodillas.

Mi padre leyó el texto griego varias veces seguidas. Me hizo repetir las sílabas con él. Abrió el diccionario y la gramática. Como el dibujo de un mosaico de vivos colores oculto bajo la arena sobre el que se vierte agua, las palabras, las frases cobraron forma y significado para mí. Palabra tras palabra declamada, verso tras verso. Recuerdo nítidamente el asombro que en mi agitada y difícilmente madura conciencia infantil produjo la palabra



*amigo*, en mitad de la frase mortal: «Por esa razón, *amigo*, vas a morir». Y la monstruosidad, en la medida en que yo era capaz de calibrarla, de la pregunta: «¿Por qué te lamentas así?». Muy despacio, prestándome su valiosa pluma Waterman, mi padre me permitió trazar algunos de los caracteres y los acentos griegos.

Y aguijoneando aún más mi curiosidad (aún habría de pasar algún tiempo hasta que descubrí que las traducciones de Homero *no* omitían los pasajes más emocionantes), como quien no quiere la cosa, mi padre me hizo una nueva proposición: «¿Qué tal si aprendemos de memoria algunos versos

de este episodio?». Para que la serena crueldad del mensaje de Aquiles, para que su dulce terror no nos abandonase jamás. ¿Quién iba a decirme, además, lo que encontraría sobre mi mesilla de noche al entrar a mi habitación? Salí disparado como una flecha. Y allí estaba mi primer *Homero*. Puede que el resto no haya sido más que una apostilla a aquel momento.

La *Iliada* y la *Odisea* me han acompañado durante toda mi vida. Intenté saldar una deuda de amor estudiando y escribiendo sobre Homero. Mi hija Deborah es una excelente y minuciosa filóloga, pero mi intuición *amateur* (*amatore*, «amante») me dice

que el editor que compiló los fragmentos orales de la saga troyana hasta convertirlos en el texto unificado que hoy es nuestra *Iliada* fue, al final de su vida, el autor de la *Odisea*. El genio de ambas obras difiere como una novela de una balada suprema. En la *Odisea* encontramos tanto escepticismo, lúdico unas veces, trágico otras (especialmente en el diálogo con Aquiles en el Hades), como irreflexiva exaltación del heroísmo criminal hay en la *Iliada*. En cierto sentido, la primera epopeya refleja la búsqueda de una sensibilidad nacional.

He coleccionado traducciones en inglés de las epopeyas y de los himnos

homéricos. Se cuentan por centenares. Fue *Homer in English*, una selección de este tesoro publicada en 1996, la obra que entre todas las mías me ha proporcionado un placer más inmediato. Habla de años de peregrinación por almacenes de libros, subastas, puestos en Charing Cross Road y cajas polvorientas. Recuerda hallazgos repentinos —una primera edición del *Homero* de Hobbes tras un cuarto de siglo de búsqueda; la adquisición, más allá de cualquier límite razonable, de la rarísima primera edición de los cuentos de Lamb sobre la *Odisea* y la edición original del primer *Canto* de Pound, el *canto* Circe, en excelente estado de

conservación, encontrado bajo un montón de revistas de cine. Hay en esta antología una historia de la lengua, de Caxton a Walcott, de Chaucer a Tom Gunn; una crónica de la conciencia y la timidez angloamericanas a medida que el trazador radiactivo de lo homérico ilumina su textura de generación en generación. Y hay, para mí, en cada página, un eco de la voz de mi padre.

El fatal intercambio entre Licaón y Aquiles concentra gran parte de nuestra percepción acerca de las limitaciones del habla humana en presencia de la muerte. Llevar dentro de uno mismo este relato (aprenderlo de memoria) es poseer una guillotina contra la ilusión.

Junto con *La muerte de Iván Ilich*, de Tolstói (Tolstói es uno de nuestros más eximios lectores de la *Iliada*), el fatalismo de Aquiles —su ternura momentánea, vacía como los ojos de las figuras arcaicas griegas— nos instruye sobre nuestra propia trivialidad. Aquiles es el lúcido instrumento de la extinción que habita la vida. Aún más despiadada que la elegante sentencia de Falstaff — todos le debemos a Dios una vida— es la afirmación de Aquiles de que todos le debemos a la muerte una vida. Nace así una terrible claridad. Christopher Logue escucha la luz del yelmo de Aquiles «prolongar su grito por espacio de tres mil años». Y porque su propia e

inminente muerte está expresamente contenida en la de aquel muchacho histérico, Aquiles realiza un enigmático acto de perdón: cuando se enfrenta a una realidad difícilmente soportable, el hombre perdona a la vida, perdona a la condición humana por ser esa cosa mediocre y finita.

Hay en ambas sagas numerosas «recapitulaciones» del mismo estilo. Todo intento de comprender, en la medida de nuestras posibilidades, la naturaleza de la representación y del recuerdo, de la realidad y de la ficción, tendrá su origen en el tribunal de los feacios, en el canto VIII de la *Odisea*. Demódoco, el aedo ciego (la visión se

ha convertido en introvisión) canta para los nobles allí reunidos y su desconocido invitado. Canta las batallas anteriores a Troya y a Ulises. Al escucharse así cantado, el viajero se deshace en llanto. No sólo, creo, por el evidente patetismo del recuerdo, no sólo porque le viene a la memoria el destino aciago de sus compañeros de armas, sino, de un modo infinitamente más devastador, porque el recital del aedo obliga a Ulises a encarar el «desmoronamiento», la diseminación de su propio ser. Ha pasado a habitar en la eternidad insustancial de la ficción. Se ha vaciado en la leyenda. Ninguna poética posterior a Homero, ninguna



reflexión filosófica sobre la condición de lo imaginario en relación con lo empírico es capaz de llegar más hondo. Hay, en la literatura y en el arte, otros actos privilegiados de reflejo interior, como los fragmentos de *Fígaro*, que interpreta la orquesta en la última cena de don Giovanni, o como el regreso del narrador a Venecia en Proust. Pero ninguno es más rico o complejo que esta audición de Demódoco por parte de Ulises.

Consideremos, por ejemplo, el encuentro nocturno entre Aquiles y Príamo en el canto XXIV de la *Iliada*. El padre implora al asesino que le entregue el cuerpo de su hijo Héctor. Roza con

sus labios «esas manos asesinas». Cada verso —no puedo decirlo de otro modo— exige de nosotros una respuesta incommensurable. Una vez más, encierra en su núcleo una inquebrantable fidelidad a la vida (a la muerte). Los dos hombres han llorado lastimeramente. Aquiles sabe que su victoria sobre Héctor condiciona tanto su propio destino como el de la ciudad de innumerables torres de Príamo. Jamás volverá a ser el mismo. Pero entonces, en esa cámara mortuoria, es hora de cenar. Ni la más grande de las penas logra aplacar el hambre. Aquiles le recuerda a Príamo que, tras sacrificar a todas sus hijas, Níobe «se entregó a la

carne» (según lo expresa un traductor de la época de Jacobo I). ¿Se habría atrevido Shakespeare a algo semejante? Tolstói lo entendió a la perfección. Lo que aquí está implícito son las dimensiones de los «clásicos». ¿Qué es un «clásico»? ¿Por qué pervive a lo largo del tiempo, en distintas lenguas y en sociedades cambiantes? ¿Por que resuenan los golpes del bastón blanco de Homero en el Dublín de Joyce?

Un «clásico» de la literatura, de la música, de las artes, de la filosofía es para mí una forma significativa que nos «lee». Es ella quien nos lee, más de lo que nosotros la leemos escuchamos o percibimos. No existe nada de

paradójico, y mucho menos de místico, en esta definición. El clásico nos interroga cada vez que lo abordamos. Desafía nuestros recursos de conciencia e intelecto, de mente, y de cuerpo (gran parte de la respuesta primaria de tipo estético, e incluso intelectual, es corporal). El clásico nos preguntará: ¿has comprendido?, ¿has re-imaginado con seriedad?, ¿estás preparado para abordar las cuestiones las potencialidades del ser transformado y enriquecido que he planteado?

Examinemos ahora estas preguntas una por una.

El arte de la interpretación (la hermenéutica) es tan diverso como lo

son sus objetos de estudio. Los signos están desligados, tanto en sus modalidades combinatorias como en sus significados potenciales. No hay en la condición humana nada más desconcertante que el hecho de que se pueda significar y/o decir *algo*. Esta fisura semántica comporta una infinita diversidad de modos de interpretación. En el caso de las lenguas, de cualquier forma de discurso o texto, de cualquier acto de habla, las palabras salen en busca de las palabras. No existe un límite *a priori* para los modos en que esta búsqueda, este rastreo del significado, puede abordarse. Las palabras que usamos para dilucidar o

parafrasear o interpretar («traducir») las palabras, del mensaje, del texto que tenemos delante, comparten una inefalibilidad radical con el texto o el mensaje. Son, como la lingüística nos ha enseñado desde Saussure, signos arbitrarios, convencionales. Un «caballo» no se parece más a un caballo que un *cheval*. La libertad formal es indisociable del signo.

Por otro lado, el signo está incrustado, más allá de su definición léxico-gramatical, en las alusiones y en los matices fonéticos, históricos, sociales e idiomáticos. Lleva consigo connotaciones, asociaciones, usos previos, valores y sugerencias tonales, e

incluso gráficas, pictóricas (la apariencia, la «forma» de las palabras). Salvo en los sistemas de notación lógicos y matemáticos, la unidad semántica nunca es del todo neutral ni del todo «inocente» (los juegos de lenguaje de Wittgenstein). Sin embargo, el texto y su interpretación o desciframiento son mutuamente intercambiables. Actúan el uno sobre el otro en virtud de procesos que actúan también sobre sí mismos. Toda explicación, toda proposición crítico-interpretativa, es otro texto.

Por eso la educación occidental, en su matriz hebraico-helénica, no ha sido, hasta muy recientemente, sino

comentario y comentario del comentario casi *ad infinitum*. (La «creación de libros» y de libros sobre libros carece de fin, como observa el Eclesiastés). Escuchar las palabras, leerlas, es, consciente o inconscientemente, buscar contexto, situarlas en un todo con sentido. Una vez más, en sentido estricto (¿y qué significa «en sentido estricto»?), prevalece lo ilimitado. El contexto que informa cualquier frase de, por ejemplo, *Madame Bovary* es el párrafo inmediato, el capítulo anterior o posterior, la novela entera. Y es también el estado de la lengua francesa en el momento y en el lugar en que escribió Flaubert; es la historia de la sociedad



francesa, la ideología, la política, los giros coloquiales y el terreno de referencias implícitas y explícitas lo que pesa —lo que acaso subvierte o ironiza— sobre las palabras, sobre los giros de una frase determinada. La piedra cae en el agua y de inmediato se forman sobre la superficie círculos concéntricos que se propagan de dentro hacia fuera, hacia horizontes abiertos. El contexto, sin el cual no puede haber ni significado ni comprensión, es el mundo.

De ahí, en mi opinión, la falsedad de los postulados postestructuralistas y deconstruccionistas de que «no hay nada fuera del texto», de que el discurso es un juego autónomo que borra y vacía

constantemente de validación referencial su posible intención y significado. El significado está tan estrechamente ligado a las circunstancias, a las realidades percibidas (por más conjeturales y transitorias que éstas sean), como nuestro propio cuerpo. Todo intento de comprensión, de «correcta lectura», de recepción sensible es, siempre, histórico, social e ideológico. No podemos «escuchar» a Homero como lo escuchaba su público original. Incluso podría ocurrir, como afirma Borges, que a finales del siglo XX la *Odisea* deba datarse después del *Ulises*, de Joyce. Pero son precisamente estos determinantes vitales del contexto los

que tornan absurdo el postulado de que el significado está exento de referencias externas y a menudo extralingüísticas.

Es la tarea acumulativa, argumentativa, autocorrectora de ver y de revisar lo que hace que toda propuesta de comprensión, toda «descodificación» e interpretación (siendo éstas estrictamente inseparables), resulte meramente tentativa. Y el atributo que distingue lo trivial, la obra efímera, ya sea en la música, en la literatura o en las artes, consiste en que puede clasificarse y comprenderse de una vez por todas. En un sentido absolutamente pragmático y racional, un acto de significación

riguroso —verbal, visual, tonal— es inagotable en su recapitulación interpretativa. No puede ser diseccionado o fijado. Todas y cada una de las lecturas, en el sentido más amplio del término, todas y cada una de las cartografías hermenéuticas son provisionales, incompletas y, posiblemente, erróneas. En lo que respecta a la lengua, ningún diccionario es definitivo. La definición y alcance de las palabras —su *Sprachfeld*, como lo define nítidamente la lengua alemana— cambia en el curso de la historia de la lengua en función de las regiones, de la edad de los hablantes y de su procedencia social. La gramática, que es

el núcleo del pensamiento, posee su propia historia, sus propias tensiones dialécticas entre la corrección (un concepto notablemente politizado) y la subversión, entre la herencia y la innovación. Cualquier desplazamiento del significado en la expresión humana ocurrirá, «llegará a ser» —en las plenas connotaciones temporales de esta expresión bíblica—, a medio camino entre la convención y la anarquía, entre el cliché y la creación. Las posibilidades de variación, de mutación, son formalmente infinitas. Como también lo son las de la recepción y la respuesta explicativas. Los instrumentos posibles abarcan desde la arqueología y la

restauración epigráfica de textos mutilados hasta el psicoanálisis, desde la exégesis textual y la glosa interlinear hasta las extravagancias de la deconstrucción, desde los análisis de orden lógico-sintáctico hasta las interpretaciones y las críticas sociohistóricas ofrecidas por el tomismo o el marxismo. El carnaval de la comprensión y el juicio está abierto a todo el mundo. Pero ni la más variada, ni la más sistemática y rigurosa «exposición» de un texto, de los significados de su significado, podrá llegar a completar su objeto. Los clásicos escapan a cualquier forma de decibilidad definitiva.

Éste es el *quid* de la cuestión. Un lector (o espectador, o auditor) competente, dotado, en el caso de la literatura, de conocimientos histórico-lingüísticos, idealmente sensible a las vidas polisémicas y metamórficas de la lengua, intuitivo e inspirado en su empatía —Coleridge leyendo a Wordsworth, Karl Barth glosando la «Carta a los romanos», Mandelstam respondiendo a Dante—, no llegará sino a «aproximarse». La fuerza vital del poema o de la prosa que se pretende dilucidar, su capacidad de resistencia al tiempo, permanecerá intacta. Ninguna hermenéutica equivale a su objeto. Ninguna nueva exposición, mediante la

«disección» analítica, la paráfrasis o la descripción emocional, puede sustituir al original (en lo efímero, en lo funcional, semejante sustitución es imposible).

La música nos proporciona la prueba. La comprensión reside en nuevas ejecuciones. Así, la interpretación y la crítica son, en su vertiente más honesta, discursos más o menos sugerentes y enriquecedores de encuentros personales y siempre provisionales. Es esta subjetividad provisional, esta necesidad persistente de reconsideración y enmienda, lo que confiere cierta legitimidad al proyecto deconstruccionista. Ninguna decisión



externa, ya se trate del tropo de la revelación divina o de la sentencia expresa del autor, puede garantizar la interpretación. Como tampoco puede hacerlo el consenso, siempre parcial o temporal, sobre la educación «canónica» y general. Es empíricamente posible que nuestra interpretación sea errónea, pese a nuestros esfuerzos y unanimidades. Es lógicamente concebible que el texto que tenemos delante no signifique *nada*, que persiga o represente el *sinsentido*. También es posible que el autor se proponga ironizar sobre su obra, convertirla en mera broma espectral. Pero las suposiciones que subyacen a esta no-

lectura, a esta diseminación en el vacío, son en sí mismas arbitrarias y están sustantivamente arraigadas en la lengua en la que se expresan (los deconstruccionistas y los posmodernistas nos abrumaban con sus prolijos tratados). En toda mi obra, y más explícitamente en *Presencias reales* (1989), he realizado la apuesta contraria: por las relaciones, por opacas que sean, entre palabra y mundo, por las intenciones, por difícil que resulte descifrarlas, de los textos y de las obras de arte que exigen un reconocimiento. En este caso, como tantas veces le ocurre a nuestro confuso ser, la simiente vital, la pauta de la vida, es el sentido

común.

Pero insisto en que todo acto de comprensión se queda corto. Se diría que el poema, el cuadro, la sonata trazan un último círculo alrededor de sí mismos, creando así un espacio de inviolada autonomía. Defino un clásico como aquel alrededor del cual este espacio es perennemente fructífero. Nos interroga. Nos obliga a intentarlo de nuevo.

Convierte nuestros encubrimientos, nuestras parcialidades y nuestros desacuerdos, no en un caos «relativista», en un «todo vale», sino en un proceso de ahondamiento. Las interpretaciones válidas, las críticas que merecen ser tomadas en serio, son

aquellas que muestran visiblemente sus limitaciones, su derrota. Esta visibilidad, a su vez, contribuye a revelar la inagotabilidad del objeto. La llama de la Zarza era más viva porque su intérprete no podía acercarse demasiado.

Cuando nos proponemos responder a un clásico con cualesquiera habilidades, escrúpulos y sentimientos clasificados a nuestro alcance, cuando nos esforzamos por aprender incluso de nuestros errores en un sentido o en otro, practicamos lo que yo denomino *filología*. Las raíces de las palabras llegan hasta el corazón de las cosas: la palabra «filología» contiene «amor» y *logos*. Habla del

diálogo iniciado no tanto por nosotros mismos como por el poema, la escultura, la fuga o el texto filosófico con los cuales nos enfrentamos.

Tras la comprensión parcial, tras la filología, pero inseparable de ella, llega la «responsabilidad». Hay tantos modos de respuesta como modos de interpretación. En el límite privilegiado de la inmediatez, la interpretación adopta un significado doble. El ejecutante interpreta una partitura musical cuando y mientras la toca. El director y los actores interpretan *Hamlet* cuando lo escenifican. Toda ejecución musical, toda escenificación de una obra es un acto de hermenéutica pura, una

figuración explicativa de significados. Los directores de orquesta, los directores teatrales, los lectores de poesía son los «respondientes» e intérpretes de primer rango, y lo mismo ocurre con el traductor. Ya sea prosaica o sublime, rutinaria o creadora, una traducción es en todo momento una sacudida de comprensión primaria. El traductor es denominado también «el intérprete». Se esfuerza por transmitir el sentido de la fuente. Un espejo que se mira en otro y que intercambia la máxima cantidad de luz posible. La traducción puede originar una enorme riqueza de géneros sensibles, de «respuestas». Entre ellas figuran la

parodia, las variaciones temáticas, el *pastiche* e innumerables modos de adaptación (*Hamlet* con vestuario moderno, en ballet, en ópera, en poemas tonales, en pintura, sobre hielo). De hecho, la estructura del tema y de la variación parece decisiva en la práctica intelectual y estética de Occidente. Nos encontramos con una legión de *Odiseas*, de Homero a Joyce o Derek Walcott. El siglo actual ha producido una docena de *Antígonas*. La sombra de Edipo, incesantemente renovada (reinterpretada), se proyecta desde Sófocles hasta Freud. En sus repeticiones miméticas, descompositivas, satíricas o patéticas,

el arte de Picasso es un índice del arte del pasado. No encontramos lector más sutil de Velázquez o de Ingres que Picasso; no hay réplica a Goya más iluminadora que la ofrecida por Manet; no existe crítica más veraz de *Madame Bovary* que *Anna Karenina*. Es imperativa potestad del clásico exigir, generar una réplica activa (repetir), aun cuando tal actividad consista, como me enseñó mi padre, en aprender de memoria. Con respecto a la literatura o a la música, memorizar es dar una primera respuesta. Es comenzar a aprehender lo que los antiguos pensadores y poetas querían decir cuando proclamaban que la Memoria era la madre de las Musas.



Aprender de memoria es filología en acción. O, dicho de otro modo, debe leerse a los clásicos lápiz en mano.

La tercera exigencia del arte, la música, la literatura o la filosofía serios, resulta más difícil de formular y, claro está, de satisfacer. Toda experiencia modifica la conciencia. No hay un solo suceso psíquico o físico-material, ya sea subliminal o traumático, que no altere el conjunto de nuestra identidad. En el flujo de lo instantáneo, este impacto, como el de las partículas eléctricas que recorren nuestro planeta, es infinitesimal e imperceptible. Pero el ser individual es proceso, se encuentra en perpetuo cambio. Aunque desinteresados y a

menudo enteramente inesperados, el cuadro que vemos de pronto en un muro o en una galería, la melodía que se apropia de nuestro cuerpo y de nuestra memoria, el poema, la novela o la obra de teatro que nos tienden una emboscada, por así decir, el encuentro, la colisión entre conciencia y forma significativa, entre percepción y estética, es una de las experiencias más poderosas. Puede transmutarnos. Ello es innegablemente cierto en el caso de la música, aun cuando la naturaleza y el *modus operandi* del secuestro que la música ejerce sobre nosotros apenas se comprendan. La palabra alemana *Stimmung* significa «humor» y «estado

de ánimo», pero también contiene la idea de «voz» y «sintonía». Somos «sintonizados» por la música que se apodera de nosotros. Pero también en nuestras pasiones espontáneas (en el habla de los niños, en la expresión de una manía), en nuestro disgusto hacia determinada pieza artística o literaria, interviene una dinámica similar. La indiferencia es una enigmática zona gris. Las concatenaciones de antenas estrictamente privadas y personales, la experiencia o el aprendizaje pasados, las expectativas más o menos confesadas, las convenciones socioculturales con respecto a determinada inclinación momentánea

(*Stimmung*) o las circunstancias accidentales se nos escapan. Pero el «acto-experiencia» y los efectos que produce sobre nosotros son inconfundibles.

Sigamos, por ejemplo, el rastro de Keats: todos los mensajes, todas las configuraciones de significado, verbal, de representación, en el sentido más amplio del término, musical, dejan «una huella palpable en nosotros»: exigen ser oídas, exigen ser entendidas, pese a que ni la recepción ni la interpretación pueden ser nunca neutrales. La «huella palpable» puede ser trivial y engañosa, como ocurre, por ejemplo, con la publicidad, la literatura de kiosco, la

pornografía o la música de verbena. Puede ser pedagógica, un espacio casi ilimitado que abarca desde el más humilde de los manuales o los libros de texto hasta la apología de Sócrates o el sermón de la montaña. El mensaje puede ser de persuasión intencionada (retórico) o de propaganda y conversión ética, política e ideológica. La «huella palpable» de la filosofía es la aclaración, una limpieza a fondo en el desván de la mente. La instrucción, la aflicción, la consolación, a medida que surgen de la literatura y el arte, son creaciones, acaso secundarias, pero no menos intencionadas que las del lógico, el abogado o el predicador. El modo en

que el clásico nos atrapa, las exigencias que nos plantea y las preguntas que nos formula son a un tiempo las más sutiles y las más urgentes.

Kafka proclamaba, con su característico radicalismo, que no debemos perder el tiempo con libros que no se nos claven como un hacha, resquebrajando lo que está congelado en nuestro cerebro y en nuestro espíritu. Sus propios textos justifican este absolutismo. Por decirlo de un modo más sereno: el texto, la obra de arte, la composición musical, la «noticia que sigue siendo nueva» (Ezra Pound) no sólo exige comprensión: exige *re-acción*. Debemos actuar «de nuevo»,

traducir a conducta la respuesta y la interpretación. La hermenéutica comparte frontera con la ética. Leer a Platón, a Pascal o a Tolstói «a la manera clásica» es intentar una vida nueva y diferente. Es, como postula Dante de un modo explícito, entrar en una *vita nuova*. En la mayor parte del arte y de la literatura esta convocatoria no es sistemática. Permanece implícita o representada en la forma. La obra de teatro, la novela, la naturaleza muerta de Cézanne complican tanto, se alejan tanto de la banalidad, aceleran tanto nuestro viaje interior (el *motto spirituale* de Dante) y nuestro regreso al mundo que ya no somos los mismos. Los estratos, el

paisaje de nuestras percepciones, han quedado modificados levísimamente o han sido re-alineados, sacudidos por un terremoto.

Tal dislocación puede ser inquietante, incluso dolorosa. De ahí la exasperada resistencia a gran parte del arte, la música y la poesía modernas; a lo atonal y lo no figurativo. O puede ser reconfortante, como el frescor de la tormenta tras el estancamiento. El proceso de cambio es normalmente gradual. De manera casi imperceptible, llegamos a advertir que el encuentro con el texto ha modificado nuestra experiencia de textos anteriores; que ya no miramos los objetos o los cuadros



familiares del mismo modo; que la música no suena igual. Proust es el testigo insuperado de estos terremotos interiores. Si existe en nosotros espacio suficiente para madurar, apertura suficiente para la eventualidad, estos cambios de audición, de visión, de cognición, estas nuevas incursiones en el recuerdo y en la ambición, se traducirán en acción. La paradoja y el atributo capital de lo clásico es que sus exigencias son liberadoras. El núcleo de la respuesta, de la reacción, es de libertad obligada.

La exposición desde una infancia temprana a semejantes exigencias de excelencia, el deseo de compartir con

otros la responsabilidad y la transmisión en el tiempo, sin las cuales los clásicos quedan mudos, hizo de mí exactamente lo que quería mi padre: un profesor. La orden del torso arcaico de Apolo en el famoso poema de Rilke («Debes cambiar tu vida»), ha sido para mí la clave del significado. Cuando más me he acercado a ella ha sido cuando he fallado (éste es, lo sé, el dilema teológico *par excellence*).

El precio (volveré a ello más adelante) de esta temprana impronta de lo clásico en mi existencia ha sido considerable. En el terreno de la música, disfruto también con lo más moderno, con lo rabiosamente

contemporáneo. Sin embargo, el arte más vanguardista y experimental —los bloques de hielo claveteados, los ladrillos sobre el suelo del museo— me dejan mudo. El papel cardinal de lo efímero, de lo popular, de medios como la fotografía en nuestra cultura, me ha dejado casi siempre indiferente. Disfruto, aunque no lo he interiorizado debidamente, con el cine —acaso la forma de arte mayor del siglo XX. Tales miopías, además, tienen su origen en un *malaise* más grave. Adoctrinado desde niño y con tanta insistencia en la veneración (la palabra no es exagerada) de lo clásico, he llegado a preguntarme si el momento actual cultural,

intelectual, no será acaso un epílogo más o menos confuso. ¿Surgirá de nuevo un Platón, un Mozart, un Shakespeare o un Rembrandt, una *Divina Comedia* o una *Crítica de la razón pura*? Lógicamente, la pregunta es absurda. El próximo Miguel Ángel podría nacer mañana mismo; o incluso podría estar ya creando su obra en la calle de al lado. ¿Por qué no podría haber un Proust caribeño, un Beethoven africano? ¿O existe un fundamento suficiente para esta sensación de ocaso? Deseo ocuparme más adelante de este difícil problema.

Una cosa está clara. Cuando construyó para mí, cuando me obligó a analizar gramaticalmente y a memorizar

la afirmación de Aquiles de que los hombres (y las mujeres), por más extraordinariamente dotados que estemos, por más necesarios que seamos, debemos morir (a veces muy jóvenes y de manera absolutamente inútil o injusta); cuando me hizo reparar atentamente en el axioma de Aquiles de que la mañana, la tarde o la noche de nuestra muerte están ya escritas, mi padre pretendía ahorrarme ciertas estupideces.

# Tres

Durante los años de la guerra, el liceo francés de Manhattan era un hervidero. Representaba, en miniatura y con excesiva fidelidad, los odios y las divisiones del país de origen. Los hijos y las hijas de los diplomáticos, funcionarios coloniales y militares leales al régimen de Vichy se mezclaban con hijos de exiliados, de refugiados judíos y de familias europeas varadas por diversas razones en el Nuevo Mundo. Algunos de los profesores tenían una excelente cualificación, incluso había entre ellos eminentes

académicos procedentes de distintas universidades y obligados por las circunstancias a aceptar cualquier trabajo. Otros eran mediocres vestigios del pasado y daban claras muestras de decrepitud personal o profesional. El director era un personaje vagamente elegante, espectral, fascinado por clásicos literarios menores (como las obras de Pierre Loti) y poco convencido de la inocencia del capitán Dreyfus. Las noticias de las victorias alemanas y la aquiescencia de Vichy, de la resistencia y de las primeras agitaciones gaullistas inundaban aulas y pasillos como corrientes de aire fétido o fresco que se filtran por debajo de las puertas. Hasta

mediados de 1944 la línea oficial era colaboracionista. Los profesores y alumnos partidarios de Pétain tenían frecuentes ocasiones para regocijarse más o menos abiertamente (a fin de cuentas, Estados Unidos también estaba en guerra). Más tarde, los vientos viraron con cínica brusquedad. Recuerdo la mañana en que una Cruz de Lorena, estrictamente prohibida hasta entonces, apareció oportunamente en la pared de la sala de reuniones. La *Marseillaise* se entonó a pleno pulmón.

Las realidades de la ocupación y de la resistencia habían logrado penetrar en nuestras diminutas vidas. Dos estudiantes del curso superior al mío



mintieron sobre su edad y lograron volver a Francia vía México. Perecieron en las sádicas matanzas perpetradas por las SS tras el prematuro alzamiento de Vercors. *Monsieur le directeur* adoptó un aire aún más fantasmal de lo acostumbrado en el momento de leernos sus nombres con reprobadora tristeza. Pese a lo cínico y embrollado del ambiente y de la retórica, o tal vez por esa misma razón, el liceo era un lugar electrizante. Una implacable mayoría de edad, una enormidad de historia pesaba sobre nosotros. Especialmente sobre los niños judíos, muchos de los cuales vivían separados de sus familias. Debió de ser a finales de 1944 o principios de

1945 cuando, en un momento de necesidad conspiratoria, le confesé en voz baja a una compañera de clase lo que mi padre había empezado a deducir como la «solución final». Nunca olvidaré su grito y cómo intentó arañarme la cara. Esa tarde, al terminar la clase, nos quedamos los dos castigados, despreciándonos y temiéndonos mutuamente, a copiar líneas. De Virgilio.

Ésa era la clave. La enseñanza secundaria francesa, al menos entonces, se volcaba en el dominio de la lengua. Se centraba en la lectura, *explication de texte* y recitación, en parte memorística, tanto de los clásicos como de la épica,

la poesía y el teatro franceses. Desde una edad temprana se metía en las cabezas más o menos receptivas de los alumnos la soberanía de la lengua, de la poética y de la oratoria. El francés es, incluso en su vertiente lírica, un medio público (no existe en la lengua francesa un término exacto que exprese «intimidad»). Valora la elocuencia hasta el exceso. Incluso el lenguaje erótico está impregnado de retórica formal, sujeto a las convenciones del esplendor verbal. Las necrológicas francesas pueden ser locuaces. Así, el liceo inauguró para mí el largo mediodía de la literatura francesa, después de Atenas y de Roma. Y la soberanía de la palabra.

Una vez por semana, un sardónico clasicista y estudiante de Descartes venía de Yale para darnos clases de griego clásico a tres de nosotros: un partidario del régimen de Vichy que acabó convirtiéndose en pintor de moda, un anarquista belga y yo. Aún conservo bajo el ojo derecho la minúscula cicatriz dejada por un trozo de tiza que Monsieur B. me lanzó por trabucarme al leer un pasaje del endiablado orador ateniense Andócides. El latín se enseñaba como lengua generadora del francés, como su ubicua fuente de percepción y de articulación. Se me instruyó que en la literatura, como en el arte, originalidad significa regreso a los orígenes (lección

esta tan cierta como empobrecedora si se aprende demasiado pronto). Estos orígenes son históricos y filológicos. El diccionario es el breviario del poeta; la gramática, su misal, especialmente cuando se aleja de ella heréticamente. En cualquier forma artística bien lograda, ya se trate de un poema, una sonata o un cuadro, el pasado se torna presencia real, pero sin renunciar o perder su historicidad. Goza de la «libertad del tiempo», del mismo modo en que un hombre o una mujer gozan de la «libertad de la ciudad». ¿En qué clase, en boca de qué pedagogo acosado, irónico, o incluso ligeramente corrupto, oí la cita de Paul Eluard: *Le*

*dur désir de durer* («El duro deseo de durar»)? Creo que al instante supe que ésta sería mi contraseña. En aquel momento, esa frase se mezcló con mi adoración por una estudiante un año mayor que yo. De origen ruso, con el pelo negro azabache, poseía una belleza esquiva, realzada por cierto desdén, especialmente hacia mi estúpida veneración. La luz y el aire parecían transformarse en su presencia. Aquel *dur désir*. Derrotado por la madurez, ¿vuelve uno a estar tan completamente enamorado?

Fue a comienzos de la primavera. Recuerdo con exactitud la fría luminosidad de finales del invierno en

Central Park. Habían llegado a las aulas noticias de una nueva atrocidad. Se trataba, creo recordar, del ahorcamiento sistemático de rehenes y civiles practicado por las SS en la carretera norte de Lyon, en el momento de su retirada. El ambiente en las aulas era sofocante. Con el andar decidido de una gallina, entró en el aula pisando fuerte la cansada aunque en ocasiones brillante profesora de literatura francesa moderna —donde el término «moderno» significa todo lo escrito después de 1600. Pasó, y nos hizo pasar, a la *Berenice*, de Racine. Poco antes habíamos analizado y memorizado los versos correspondientes a la confesión de amor que Antíoco le

hace a Berenice, considerados por Madame la cima de la lengua francesa, lo que sencillamente equivale a decir de la literatura universal:

*Enfin, après un siège aussi cruel que  
lent,*

*Il dompta les mutins, reste pâle et  
sanglant,*

*Des flammes, de la faim, des fureurs  
intestines,*

*Et laissa leurs remparts cachés sous  
les ruines.*

*Rome vous vit, Madame, arriver avec  
lui.*

*Dans l'Orient désert quel devint mon  
ennui!*

[«En fin, tras un asedio tan cruel como



*largo, / sofoca los motines, resto sangriento y pálido, / de las llamas, del hambre, de luchas intestinas, / y deja entre las ruinas ocultas sus murallas. / Roma entonces, señora, os vio llegar con él. / En el desierto Oriente ¡qué grados no alcanzó mi enojo!», trad. de Rosa Chacel, Seis tragedias de Jean Racine, ed. bilingüe, Alfaguara, Madrid 1983].*

Se nos había mostrado la magia de la carga, el *rallentando* del verso inicial, donde *lent* intensifica la «crueldad». Se había llamado nuestra atención sobre aquella sucesión de sonidos en *f* —*flammes, faim* y *fureurs*— y sobre la lapidaria concisión y finalidad de las murallas enterradas bajo sus propias ruinas. Lo más importante era el asombroso e inexplicable sexto

verso, convertido en talismán de la lengua y la poesía francesas a partir de Racine: la infinitud de desolación insinuada en la tensión entre la opulencia de *Orient* y la desnudez del *désert*, y ese *ennui*, incomparable en su arrogante desesperación. Todo un mundo ha quedado desierto por una ausencia. (También Molière recurre lastimera aunque irónicamente al *désert* en la clausura de *El misántropo*, uso este que enfureció al eremita que había en Rousseau). A mí me parecía que aquella magia triste estaba subrayada por las palabras inmediatamente siguientes: *Je demeurai longtemps errant dans Césarée* [Quedé errante largo tiempo en

Cesarea], donde *errant* evoca un lóbrego laberinto de perplejidad quebrada por *Césarée*, el toque de clarín que invoca al triunfante rival, Tito, el futuro César.

Luego, aún bajo la oscuridad de las noticias llegadas de Francia —*un siège aussi cruel que lent*, que para entonces eran ya cuatro años de tortura y homicidio—, Madame nos condujo hasta el final de la obra. En un clásico lo absolutamente familiar es también lo desconocido. Cada repetición es un primer regreso a casa. La despedida de Berenice a los monarcas, su *j'aimais, Seigneur, j'aimais: je voulais être aimée* [Yo amaba, yo, señor, amaba, yo

quería / ser amada], es la clave de una civilización, el modo en que la vida de una lengua determina los recursos de la percepción. En este adiós, cuya parquedad formal nos recuerda al latín de Tácito, el tumulto de lo sobrentendido se transforma en levísimo toque bajo una tensión suprema, única, de Racine. El tono sentencioso, tan latino en su registro [*Sur Titus et sur moi réglez votre conduite /*]. *Je l'aime, je le fuis; Titus m'aime, il me quitte* [Yo le amo y le huyo; Tito me ama y me deja] —nótese cómo la rima *conduite / quitte* define la situación—, da paso entonces al vacío crepuscular: *De l'amour la plus tendre et la plus*

*malheureuse / dont il puisse garder l'histoire douloureuse* [Del más tierno e infausto de todos los amores / que pueda, como historia penosa, conservar]. En la sintaxis de Racine, «amor» sigue siendo femenino, un ejemplo paradigmático de las reciprocidades que configuran nuestra gramática y nuestra visión.

Cuanto podía desvanecerse en un adolescente vanidoso e ignorante del sexo se desvaneció entonces. El aula, con sus olores cotidianos a cera y a tinta derramada, se tornó borrosa. Un temor esencial se apoderó de mí; también una oscura esperanza. Se convirtió en norma de mi existencia. Sentí, aunque muy

vagamente, que podía saborear, oler la muerte antes de que ocurriera, en el momento de la despedida del ser amado; un terror distinto pero no menos lacerante que el producido por las noticias de las aberraciones cometidas al otro lado del océano; la última palabra, caricia o mirada intercambiada por dos seres humanos totalmente enamorados, poseídos por la certeza de que su única posibilidad de felicidad era permanecer juntos. El *Pour la dernière fois, adieu, Seigneur* [Adiós, señor, por última vez, adiós], de Berenice me hizo entender por primera vez y para siempre qué era la muerte. El hecho de que semejante adiós se

anticipe, se tema y ocurra como escenificación previa de la insoportable muerte biológica es algo en lo que no reparamos hasta más adelante. Pensemos, a menor escala aunque comparable, en la última vez que miramos a los ojos a nuestro perro antes de llevarlo al veterinario para que lo sacrifique. El *Hélas!* [¡Ay de mí!] de Tito, con el que cae el telón, señala la hora-cero de la existencia. La «última vez» encierra una connotación total. Para los amantes, el tiempo cesa o entra en la desolada inmovilidad de la medianoche.

Hay otra obra, inspirada en *Berenice*, que representa plenamente

esta extinción. Se trata del *Reparto de mediodía*, de Claudel, cuando Ysé y Mésa se despiden en el último acto. Al igual que en Racine, la separación del amante del amado, la separación entre un hombre y una mujer unidos en el meridiano de sus identidades, conjura la muerte antes de la muerte. Conjura la teología de la pena irrecusable, del dolor del alma, que parece habitar en lo más hondo de la creación. Ese día, en el liceo, se apoderó de mí la intuición, juvenil pero firme, de que en el futuro también yo experimentarí este *moment funeste*. Sin embargo, albergué al mismo tiempo una inquietante esperanza. Confié en que llegaría a conocer un acto y un



período de amor tan plenos, una unión de cuerpo y espíritu que abarcasen tan completamente el sentido de la vida, que *Pour la dernière fois* sería ciertamente «apagar la luz y luego apagar la luz». La repetición de *Otelo* se refiere en primer lugar a la lámpara y a continuación a la muerte de Desdémona. Pero late en ella una definición más amplia: la de la primera muerte, la del adiós de la persona amada, tras el cual toda otra muerte es secundaria, e incluso puede ser un alivio.

Me refiero a *Otelo* de manera intencionada. Shakespeare dio muestras de una capacidad para expresar el mundo que no encontramos en ningún

otro hombre o en ninguna otra mujer. En su caso, y hasta donde somos capaces de imaginar, las sinapsis del lenguaje se reticulan, se adentran en proximidades y energías de interacción y de construcción fuera de lo común. Tanto el cuerpo como la mente, la sensación como la concepción, adoptan una apariencia lingüística en el umbral de la conciencia o, en cierto sentido, inmediatamente previo a ella, ejercen una presión excepcional sobre las posibilidades de los significados deliberados, sobre la metáfora y la imagen. Como si la capacidad de Shakespeare para reclutar y representar interiormente a las palabras fuese capaz

de enjaezar no sólo su etimología y su historia anterior, sino también el ambiente y las posibles relaciones denotativas y connotativas, las asociaciones fonéticas aún por explorar y las reservas latentes en el hallazgo de lo incoativo. Como ningún otro «animal lingüístico», Shakespeare supo tejer con la suma de la realidad psicológica y material, de las «cosas» que son nuestro mundo, una red de palabra y sintaxis. Los lenguajes especializados —jurídico, militar, comercial, teatral, erótico, político, jergal— crean un tejido capaz de relacionar infinitos aspectos y una asombrosa riqueza conceptual con la cambiante vitalidad de los asuntos

humanos. En los parlamentos de Shakespeare existe una relación dinámica entre la raíz y la rama.

A ello se suma otro talento extraordinario. Shakespeare parecía capaz de poner voz de inmediato a cualquier hecho verbal que oyese, incluso dentro de sí mismo. La prontitud del habla llegaba acompañada de un hablante. Esta dramatización se manifiesta incluso en los *Sonetos* más íntimos. Ningún concepto, por abstruso o elaborado que fuese, ninguna proposición, por general y anónima, parecía llegarle en silencio. Llegaba encarnado. Por lo general, Shakespeare identifica con maestría este

advenimiento: es una «encarnación que avanza», es la condensación de lo universal en «una morada y un nombre». La del *dramatis persona*, ya sea individual o polifónica y coral. El pensamiento conceptual, el argumento, la observación tenían para Shakespeare la apariencia ejecutiva de la acción. Shakespeare escuchaba el latido de la existencia como pocos hombres y mujeres han sido capaces de escuchar y sabía traducir este «ruido de fondo» (frase usada por la cosmología actual) al lenguaje público. De ahí la lógica de sentimiento casi misteriosa, inexplicable, que relaciona incluso a los más singulares, patológicos o efímeros

de sus personajes —un Feste, un Yago, un Trínculo— con los centros inteligibles de nuestra propia humanidad. Los textos de Shakespeare continúan desafiando todo intento de síntesis o diagnosis completa. Son siempre nuevos en su producción, representación, edición o crítica. La lengua inglesa se ha convertido, en su estela, en lengua universal.

Esto son trivialidades.

La consecuencia es que hay muy pocas críticas de Shakespeare, en el sentido correctivo o instructivo del término, después de Samuel Johnson y de Pope. Para estos hombres augustos, Shakespeare era un dramaturgo sublime,

a veces desigual en sus logros, a veces torpe en sus técnicas, de dudoso gusto. El romanticismo inglés y europeo no comparte esta serena visión. La «bardolatría», las proyecciones personales de tantas generaciones en personajes como Hamlet, convirtieron a Shakespeare en un semidiós. Ciertos pasajes de sus obras se comparan con los Evangelios, no siempre en beneficio de estos últimos. Su obra se considera un altar de la humanidad.

Los disidentes son pocos (aunque fascinantes). Acaso encolerizado por el extraño modo en que el rey Lear ejecuta su propio destino y el amargo crepúsculo que se cierne sobre él,

Tolstói se centra casi ciegamente en Shakespeare. Lo encuentra pueril, zafio, insensible a los justos dictados del sentido común y la norma social. Entre las enfurecidas líneas que Tolstói dedica a la necedad del fingido salto de Gloucester desde los acantilados de Dover, distinguimos un motivo inquietante y conmovedor. Como notable dramaturgo que era, a Tolstói le repugnaban las humillaciones de histórica simulación que tal escena inflige tanto a los actores como al público. Las críticas jocosas de Shaw, su reescritura pedagógica de *Cimbelino*, se inscriben en la esfera del autobombo y la mera diversión panfletaria. Llama la



atención, por el contrario, una observación marginal del joven Lukács, el más sutil de los lectores marxistas. Hay, afirma Lukács, más comprensión de la política y de la historia en el «Paraíso» de Dante que en toda la obra de William Shakespeare.

Pero son las notas marginales de Wittgenstein las que resultan probablemente más incisivas. No consigue «sacar nada en limpio de Shakespeare». Recela del halo de consenso adulador que rodea su obra. Unanimidad tan clamorosa no puede indicar sino un error. Wittgenstein no encuentra en las obras de Shakespeare el menor atisbo de verdad. La vida real,

dice Wittgenstein, sencillamente no es «así». Shakespeare es, sin lugar a dudas, un genial tejedor de palabras. Sus personajes, sin embargo, no son sino accesorios de su virtuosismo semántico. Lo que nos muestra es una deslumbrante superficie lingüística. Wittgenstein incide sobre un aspecto ya señalado por T. S. Eliot con su característica discreción felina al manifestar su preferencia por Dante. En las palabras, en la conducta de los hombres y las mujeres de Shakespeare, no encontramos una ética coherente, una filosofía adulta, y mucho menos una prueba sólida de fe trascendente. Sabemos, afirma Wittgenstein, qué significa «el gran

corazón de Beethoven». Semejante descubrimiento no es aplicable a Shakespeare.

Si alcanzamos a ser conscientes de ellas, estas raras detracciones nos resultan deliberadamente erróneas. Son, como mucho, curiosidades psicológicas. Tintinean como guijarros que se desprenden de la peana de un coloso de gran valor, indispensable. ¡Cuán grises serían tantas vidas, tantas lenguas sin Shakespeare! Sería fatuo subrayar que jamás me abandona, que a lo largo de mis años de docencia he tenido el privilegio de «enseñar Shakespeare», cualquiera que sea el significado de tal expresión. Y aún así.

Obligado en algún debate a elegir la obra o el par de obras literarias que me llevaría a esa proverbial isla desierta, me decanté por *Berenice* y la *Divina Comedia* (pero hice trampa, porque dentro de *Berenice* ocultaba el *Reparto de mediodía*). Shakespeare emplea más de 20 000 vocablos diferentes; Racine no pasa de 2000. La diferencia es ontológica. Revela dos conciencias y cosmovisiones radicalmente distintas. La de Shakespeare es pródiga, abierta y fluida como el torrente de la vida; la de Racine apunta hacia la esencia por la vía de la abstinencia. Racine pertenece a la familia de las *partitas* de Bach, de las esculturas de Giacometti, libres como el

viento. Es un minimalista de la inmensidad que apunta en todo momento hacia lo indispensable. Basta con eliminar un pareado de *Fedra* o de *Berenice* para que el arco tensado, la fuga de la posibilidad plenamente realizada, se derrumbe. Las obras de Shakespeare se representan casi siempre incompletas. La intención del autor sobrevive a las adaptaciones y a las producciones disparatadas, alegres o siniestras. Una obra de Racine es un todo perfectamente cerrado. Una obra de Shakespeare es un texto rebotante de posibilidades diversas, abierto a la innovación, a la transformación, siempre provisional. Las imágenes de ambos

hombres son casi antitéticas.

Las representaciones de Shakespeare están impregnadas de esa sustancia turbulenta, vulnerable, incesantemente cambiante, patética, risible e infinitamente conmovedora que denominamos el cuerpo humano. En Racine late la suposición de que existen reglas de claridad moral e intelectual, de *dignitas* mortal, sólo posibles cuando el cuerpo es olvidado, cuando el mundo contingente, material, es excluido. No hay «rugientes huracanes», ni bosques andantes, ni salidas vigiladas por osos. Un escenario desnudo (sólo en una ocasión, en la obra de Racine, aparece una silla, lo que significa la abdicación

absoluta). Un espacio vacío, un «en cualquier parte» tan indefinido como en Beckett. Un hombre y una mujer, una mujer y un hombre, se encuentran frente a frente. Su diálogo está desnudo, es incompleto. No hay cadáveres, nobles o viles, amontonados en el escenario. Tan sólo dos seres humanos adultos, compelidos a una terrible lucidez, a una verdad de introspección y de expresión literalmente fatal.

Shakespeare es tragicómico hasta la médula, como nuestra propia existencia. Sabe que alguien está naciendo muy cerca de la casa de la muerte, o incluso en su planta baja. Que nunca hay sólo medianoche o mediodía. Fortimbrás

resultará ser un soberano eficaz; Escocia florecerá después de Macbeth; Chipre será un lugar ciertamente mejor tras la partida del excesivo Otelo; e incluso en el final del *Lear* se observa un indicio de tiempos de consuelo. Racine impone lo que Husserl llamaba un «paréntesis», un alejamiento de la condición natural, híbrida. En un artificio de lo absoluto, Racine clausura la realidad (la obra de Sartre *A puerta cerrada* puede leerse como un reflejo de y sobre *Berenice*). Esta clausura, cuyo modo de ejecución formal son las unidades de tiempo, lugar y acción, define la suma de ser en un solo instante, en una colisión: la que se produce entre un hombre y una mujer en



el momento de la separación. La palabra *univers* es el contrapunto abolido. «Sirvamos como ejemplo à *l'univers*», urge *Berenice*. El universo circundante ha quedado sumido en una calma absoluta. Contiene la respiración como en el discurso de los astrofísicos modernos, cuando hablan de la totalidad de fuerza inconcebiblemente concentrada, de la «singularidad» —un hermoso concepto raciniano— fuera del tiempo y del espacio normales, en los nanosegundos anteriores a la creación.

Esta condensación hace posible la armonía estilística en Racine. Shakespeare puede ser desigual, confuso, desastroso, inferior a sí mismo,

como la propia naturaleza humana. Gran parte de su obscenidad es infantil. ¿En cuántas escenificaciones de *Otelo* se ha incluido el burdo coqueteo de Desdémona con el Payaso? Las exigencias de un teatro al aire libre, de un público en gran medida ignorante de los temas histórico-mitológicos abordados, requerían exposiciones repetitivas y sumamente pesadas (como ocurre, por ejemplo, en *Hamlet*). Samuel Johnson atribuye a Shakespeare un talento natural para la comedia más que para la tragedia. Tal vez tuviera razón. Pero comparemos la labor de buen artesano que hay en *Las alegres comadres de Windsor* con el brillo

mercúrico y la tristeza del *Falstaff*, de Verdi.

Racine se resiste a «pasar» al inglés; al igual que Claudel. *Macbeth*, según creo, ha calado incluso en swahili. A la mayoría de los angloparlantes cultos, mi alegato en defensa de la «esencialidad» de *Berenice* les parecerá extraño. El intento de traducción e importación realizado por Thomas Otway en 1677 sigue siendo una empresa desesperada. Durante toda mi vida he intentado actuar como un agente doble o triple, me he propuesto sugerirles a una gran lengua y a una gran literatura la presencia necesaria de la otra. El oficio del especialista en literatura comparada, del

traductor, es de honesta traición, de infidelidad persistente a una tradición, una cultura o una comunidad reconocidas. Me he movido entre distintas lenguas e ideales de estilo contrapuestos, entre distintas literaturas y sistemas educativos. La incapacidad para conciliar comprensión y júbilo entre cánones nacional-lingüísticos rivales, el fracaso de la importación-exportación en tantos casos vitales, no tienen fin. ¿Para cuántos lectores británicos o estadounidenses están vivos Corneille y Racine? ¿Quién valora en Francia la grandeza de *Middlemarch*, de George Eliot? ¿Quién, salvo un puñado de especialistas fuera de Alemania o de

Italia, es sensible a las aportaciones a nuestra humanidad realizadas por Hölderlin y Leopardi? ¿Me equivoco al creer que, incluso a la luz de Shakespeare, la inteligencia poética y la fuerza organizativa de Dante siguen sin ser superadas?

Esta pluralidad de convicciones que no conoce fronteras, esta supuesta ausencia en mis escritos de la inocencia sonámbula y de la autoridad del espíritu nativo, monóglota —el santo y seña en Cambridge es *interiorización*, en Alemania *Blut und Boden*, en Francia, *La terre et les morts*—, han provocado malestar, celos profesionales y marginación. Como hombre errante, he

intentado inculcar a mis alumnos y a mis lectores (la recompensa fue mayor en la Ginebra políglota que en ningún otro lugar) la idea de lo «Otro», lo que pone en tela de juicio la primacía de los dioses domésticos. Y lo que ahora me duele es esta sensación de puertas sin abrir: mi desconocimiento del rusa, por un lado, mi imposibilidad de acceso al islam, por otro.

Si regreso a menudo a *Berenice* es porque, para mí, esa coda encierra un universo. Es porque me devuelve a ese día de clase en el que me fue revelada parte de la esencia del amor y su inevitable contrato con la separación. Y también la amenaza necesaria que habita

en la esperanza. La composición de la palabra *adieu* ya no es tangible en inglés. De hecho, ¿cuándo lo fue? En la «última vez» de Berenice, en la despedida del peregrino a Virgilio en el «Purgatorio», *adieu* pronuncia, a las puertas del silencio, la palabra «Dios».

# Cuatro

Sólo un Philip Roth podría expresar con palabras la electricidad, el resplandor de la vida cotidiana en la Universidad de Chicago a finales de los años cuarenta. Hasta el clima tenía una grandeza teatral. El viento del sur inundaba el aire con el color rojo y el hedor de los mataderos, tornándolo sofocante. Cuando, con una mano rota y los ojos casi sellados, Tony Zale obtuvo el título tras derrotar por K. O. a su rival italo-americano, los compañeros y seguidores de Zale en la siderurgia de White City avivaron y redujeron



alternativamente la llama de los altos hornos como muestra de homenaje. Jamás olvidaré el jubiloso resplandor amarillo blancuzco y rojo fuego que se extendió sobre el lago. O esa noche de agosto, cuando, con una temperatura superior a 37.º en el momento de ponerse el sol, los megáfonos de la policía del campus anunciaron entre bramidos que podíamos abandonar nuestros sofocantes dormitorios (aún no existía el aire acondicionado) y dormir en el parque. Salimos en cascada al calor de la noche, al aire enloquecido por el canto de los grillos y los rayos de la tormenta eléctrica. A nuestro alrededor, una ciudad que nunca dormía,

una ciudad en donde la brutalidad en la política, en el arte, en el jazz, en la música clásica, en la ciencia atómica, en el comercio y las tensiones raciales resultaban palpables y se dejaban sentir como una descarga. Una megalópolis de intensidad pura.

Las literas de dos pisos ocupaban casi por completo el espacio de los cubículos-dormitorios donde se apiñaban los veteranos que regresaban al país. El ex paracaidista que habría de ser mi compañero de habitación me miró con absoluta incredulidad. Nunca había visto un ser tan evidentemente mimado, protegido, convencionalmente vestido y cargado de libros como yo. Tras un

largo y áspero silencio, me preguntó si yo era «listo». Apostando por mi supervivencia, respondí: «Extraordinariamente». Al oír la palabra esbozó una mueca de disgusto y de asombro. Luego dedujo con laconismo que yo podría serle útil para aprobar sus asignaturas, cuyas listas de lecturas yacían desordenadas sobre la mesa. Más tarde, sin embargo, me enseñó algo que yo jamás sería capaz de conseguir, aunque lo intentase sin descanso durante un millón de años. Alfie se puso en cuclillas, extendió los brazos hacia delante, los tensó y se subió de un salto a la litera de arriba. Ningún Nureyev ha logrado superar para

mí el explosivo arco de ese salto que mostraba el absoluto dominio de un paracaidista sobre sus muslos en tensión, sobre el resorte oculto en la zona inferior de su espalda. Me quedé paralizado, a punto de llorar por mi ineptitud y la sencilla belleza de aquel gesto. Nos hicimos amigos.

Yo hice cuanto pude por facilitarle sus tareas académicas, por ayudarle a obtener el título que la constitución estadounidense había hecho posible. Él, a su vez, intentó convertirme en un adulto pasable, enseñarme esas artes sencillas que para un privilegiado ratón de biblioteca, para un mandarín judío, resultan las más arduas de aprender.

Durante las semanas siguientes, aprendí un poco de póquer serio, escuché el jazz de Dizzy Gillespie en el Beehive, superé mi miedo a las ratas y a los retretes con las puertas rotas. La palabra se esfumó. Si, en la bulliciosa calle 63 o en cualquier lugar de aquel *louche*, de aquel hervidero racial que era el South Side, alguien se hubiera atrevido siquiera a rozar un solo pelo de mi engreída cabeza, habría de vérselas con la navaja o el golpe de kárate de aquel paracaidista. (Acuclillado sobre el retrete, Alfie había abatido a una rata, rompiéndole la columna con el canto de la mano). Dondequiera que fuésemos en aquella turbulenta ciudad, yo caminaba

junto a mi mentor o unos pasos por delante, como un extraño pez piloto a salvo en la estela de su tiburón.

Los recuerdos de la carne, especialmente los sexuales, poseen su propia y engañosa retórica. Los episodios reales de epifanía o de trauma son tan difíciles de recordar, de articular con exactitud, como una punzada de dolor. Mi virginidad ofendió a Alfie. Le pareció ostentosa e incluso vagamente perversa en un muchacho de diecinueve años. Él había practicado desde niño el amor igualitario contra las paredes y bajo los puentes. Despreciaba el miedo que advertía en mí. Y me llevó a Cicero (Illinois), una ciudad que se había

ganado a pulso su mala fama, pero que, por su nombre, a mí me inspiraba confianza. Allí organizó para mí, con desenvuelta autoridad, una iniciación tan concienzuda como bondadosa. Y es esa extraña bondad, el cuidado que puso en circunstancias aparentemente tan burdas, lo que aún siento como una bendición. Como la mueca sardónica, pero cariñosa y cómplice, de Alfie cuando regresamos al final del Midway y me permitió invitarle a langosta y ensalada César. Esa noche me levantó sobre sus fornidos hombros para entrar por la ventana en Burton-Judson Court, bajo un viento que azotaba y cantaba como sólo ocurre en Chicago. Jamás he vuelto a sentir el

mismo sabor, como a trigo ardiendo en la distancia. En la ducha, me dio de puñetazos. Yo era ya «un hombre».

No lo era, ni mucho menos. Pero se había desatado un nudo central, el miedo se había tornado risible. Entonamos a dúo, desafinando espantosamente, una obscena cancioncilla de guerra. Y a continuación, el sueño, incluso en aquel dormitorio ruidoso, que apestaba a desinfectante y a tuberías atascadas, fue una celebración. Puede parecer absurdo, pero el enigma de la amabilidad, el paciente humor de aquella mujer (Alfie le había dado instrucciones precisas), trajo a mi memoria, a mi corazón, al personaje de Feste en *Noche de Reyes*.



«Mas cuando alcancé la edad viril». Viento y lluvia, como en las palabras de Feste, teníamos en abundancia. Y aquellas copiosas nevadas en las grandes llanuras que siguen siendo la esencia de la monótona majestad de Estados Unidos. «Follar no te matará», sentenció Alfie mientras hacía el clavo, con la cabeza apoyada en el suelo, para fortalecer sus abdominales. Y en eso, tal vez, sólo tenía razón a medias. Él obtuvo su título. La deuda, sin embargo, era mía.

Cuando terminé mi bachillerato francés ingresé en Yale, tras llegar al acuerdo de que los cuatro años necesarios para obtener la licenciatura

podían reducirse a dos o dos y medio. Una breve visita a Yale durante la «semana de orientación» me había dejado bien claro que los judíos eran confinados en un gueto de mera cortesía (nos encontramos en 1949 y, a menos que me equivoque, el año anterior un judío acababa de obtener por primera vez un título en Humanidades). La providencia —el curso ya había comenzado— puso en mi camino un artículo sobre la Universidad de Chicago y su legendario *condottiere*. Desdeñando el absurdo infantilismo y la banalidad dominantes en la mayoría de los planes de estudio académicos, Robert Maynard Hutchins permitía a

quienes lo solicitaban presentarse a los exámenes de cualquier asignatura. Si obtenían una puntuación adecuada, quedaban eximidos de cursar las asignaturas en cuestión. De este modo, y en casos excepcionales, los estudios universitarios podían reducirse a un año. Mis resultados en ciencias y en sociología (desconocía incluso la palabra) fueron lamentables. Recién salido del mandarinato de la educación francesa, que hacía especial hincapié en el latín y el griego, aún tenía por delante cuatro duros semestres en Chicago, donde sería instruido por los más eminentes físicos, químicos, biólogos y antropólogos de la cultura occidental.

Las universidades son, desde su instauración en Bolonia, Salerno o el París medieval, bestias frágiles, aunque tenaces. Su lugar en el cuerpo político, en las estructuras de poder ideológicas y fiscales de la comunidad circundante, nunca ha estado exento de ambigüedades. Están sometidas en todo momento a tensiones fundamentales. Ninguna institución, ninguna organización de enseñanza superior, ha logrado conciliar de manera satisfactoria las contradictorias exigencias planteadas por la investigación, el conocimiento especializado o la conservación bibliográfica y archivística con las

demandas de la educación general y la formación cívica. Las universidades albergan parroquias diversas y, a menudo, rivales. Los objetivos del sabio humanista, del pensador especulativo (hasta cierto punto solitario), del escudriñador de textos y archivos, del cronista de un pasado ilustre, coinciden de manera imperfecta, si es que coinciden de algún modo, con la tarea del pedagogo, del instructor general. Hay en la marmórea quietud de los institutos de estudios avanzados, en un día de Todos los Santos en Oxford, la eterna sensación de que el estudiante es un intruso. Y esto es seguramente cierto en el caso de la enseñanza universitaria

de las ciencias teóricas. En términos ideales, la erudición y la filosofía *pueden* quedar fuera de la actividad docente. Estoy convencido de que deberían. La enseñanza y la camaradería, la provocación mutua en un seminario, han sido mi oxígeno personal. No puedo imaginar mi obra — ni siquiera, y en gran medida, mi ficción — sin ellas. Si me resisto a jubilar me es porque mis alumnos han sido indispensables. Esto es para mí un tesoro.

Por otro lado, el poder supremo de la investigación científica, de la investigación sistemática en el laboratorio o en el encerado del

algebrista puede ser deslumbrante, pero no guarda relación alguna con la vocación del maestro. En ciertos sentidos, los resortes del compromiso son diferentes, incluso contradictorios (excepciones, como la de Enrico Fermi, en Chicago, se convierten en leyenda).

El dilema se extiende también al terreno de las humanidades. Tanto la erudición humanística como la investigación científica tienen, o deberían tener, su toque de monomanía. No pueden comunicar sino deficientemente el celoso fruto de una esencia profunda. Es inevitable que en todo maestro eficaz y carismático se esconda un actor, un ejecutante de la

locución y del gesto más o menos reconocido. El escolástico, heredero de un código monástico-clerical, se esconde bajo el caparazón de sus labores a menudo esotéricas. Las verdades puras pueden tolerar perfectamente el anonimato. El gran maestro está enredado, incluso corporalmente, en el proceso comunicativo y ejemplificador. Es llamativo el hecho de que la investigación y la dialéctica abstrusas y metafísico-lógicas puedan convertirse, en manos de un maestro inspirado, en física memorable, en un drama con cuerpo y con rostro. Sócrates, Schelling, Wittgenstein y Heidegger son evidentes



ejemplos de ello.

Estas disociaciones entre investigación científica o humanística, por un lado, y enseñanza, por otro, son un lastre para la academia. ¿Cómo pueden las instituciones de educación superior ejercer —estructuralmente, económicamente, sociológicamente— su custodia del pasado histórico e intelectual y fomentar al mismo tiempo la libre innovación, la inversión en el juego, principalmente científico, de la posibilidad futura? ¿Y cómo puede conciliarse esta incierta dialéctica con el programa de estudios, inevitablemente simplificado, generalizado y social o políticamente

sesgado? Ni los clérigos tomistas de la antigua Sorbona, ni Humboldt y sus colaboradores berlineses, fundadores del sistema universitario moderno, ni John Dewey, han resuelto contradicciones tan antiguas como las de las escuelas de retórica atenienses o las academias de Alejandría. Sospecho que el futuro ahondará aún más la brecha entre ciertos centros privilegiados de investigación y formación posdoctoral y aquellas escuelas y universidades dedicadas más específicamente a la enseñanza. Esto puede ser inevitable; pero ambas empresas saldrán perjudicadas.

Durante finales de los años cuarenta

y a lo largo de los cincuenta, la Universidad de Chicago se aproximó tanto como cualquier otra a la dinámica de la incertidumbre, a la colisión entre finalidad y *esprit* que caracteriza la noción, disparatadamente arrogante y festiva, de *universitas*. Había en aquel aire puro un brillo especial.

Una universidad digna es sencillamente aquella que propicia el contacto personal del estudiante con el aura y la amenaza de lo sobresaliente. Estrictamente hablando, esto es cuestión de proximidad, de ver y de escuchar. La institución, sobre todo si está consagrada a la enseñanza de las humanidades, no debe ser demasiado

grande. El académico, el profesor, deberían ser perfectamente visibles. Cruzarse a diario en nuestro camino. La consecuencia, como en la *polis* de Pericles, en la Bolonia medieval o en la Tubinga decimonónica, es un proceso de contaminación implosiva y acumulativa. El conjunto es activado como tal, con independencia de sus partes principales. En virtud de esta contigüidad no forzada, el estudiante, el joven investigador quedará (o debería quedar) infectado. Percibirá el perfume de lo real. Recorro al uso de términos sensoriales porque el impacto puede ser físico. El pensador, el erudito, el matemático o el científico teórico son

seres poseídos. Se encuentran prisioneros de una indomable sinrazón.

Habida cuenta del utilitarismo o el hedonismo públicos, ¿qué podría ser más irracional, más contrario al sentido común, que el hecho de consagrar la propia existencia, pongamos por caso, a la conservación y clasificación de broncees arcaicos chinos, la solución del último teorema de Fermat, la sintaxis comparada de las lenguas altaicas (muchas de ellas ya extinguidas) o los más sutiles matices de la lógica modal? La obligatoriedad de sustraerse a la distracción, el trabajo imperioso, la tensión anímica y cerebral derivadas de una constancia y una dedicación

extraordinarias, entrañan un acento patológico. El «profesor chiflado» es la caricatura, tan antigua como Tales cayendo en el pozo, de cierta verdad. Hay una especie de cáncer, de autismo, en la negación necesaria de la vida normal, con su desordenada inconsecuencia y su inútil agitación.

En la masa crítica de una comunidad académica exitosa, las órbitas de las obsesiones individuales se cruzarán incesantemente. Una vez entra en colisión con ellas, el estudiante no podrá sustraerse ni a su luminosidad ni al desafío que lanzan a la complacencia. Ello no ha de ser necesariamente (aunque puede serlo) un acicate para la

imitación. El estudiante puede rechazar la disciplina en cuestión, la ideología propuesta. Puede apuntar, con alivio, hacia una forma de vida intermedia, absolutamente mundana. Puede no ser capaz de sacar el máximo provecho de lo que se le enseña o de los debates científico-filosóficos que surgen a su alrededor. Puede sentirse a menudo amenazado por fuerzas mentales, por la celebridad, hermética o universal, de los maestros (por ejemplo, ese aparcamiento en Berkeley para uso exclusivo de los premios Nobel). La excelencia tiraniza de manera casi inconsciente.

No importa. Una vez que un hombre

o una mujer jóvenes son expuestos al virus de lo absoluto, una vez que ven, oyen, «huelen» la fiebre en quienes persiguen la verdad desinteresada, algo de su resplandor permanecerá en ellos. Para el resto de sus vidas y a lo largo de sus trayectorias profesionales, acaso absolutamente normales o mediocres, estos hombres y estas mujeres estarán equipados con una suerte de salvavidas contra el vacío.

La condensación, la intensidad del encuentro en Chicago, fueron formidables. Durante mis doce meses de estudiante, se me permitió escuchar a Fermi en su presentación de la física de partículas ante los estudiantes en el



mismo local donde había realizado la primera reacción en cadena controlada. Harald Urey ofreció varias conferencias introductorias sobre química. La epistemología aristotélica y tomista se transformaron, de la mano de Richard McKeon, en la agitada política de la época. Redfield enseñaba antropología social; Allen Tate, poética (más tarde me ocuparé de Tate y McKeon). De ahí la presión osmótica de interrelación que activó la utopía de Hutchins de la coherencia cultural, de la universalidad en sentido medieval.

Siempre y cuando guardasen silencio, los estudiantes podían asistir a seminarios avanzados. Matricularse con

Leo Strauss: «Damas y caballeros, buenos días. En esta clase, no se mencionará el nombre de..., que por supuesto es estrictamente incomparable. Ahora podemos ocuparnos de la *República*, de Platón». «Que por supuesto es estrictamente incomparable». Yo no logré captar el nombre en cuestión, pero aquel «por supuesto» me hizo sentir como si un rayo luminoso, frío, me recorriese la espina dorsal. Un amable posgraduado escribió el nombre para mí al terminar la clase: un tal Martín Heidegger. Corrí a la biblioteca. Esa noche, intenté hincarle el diente al primer párrafo de *Ser y tiempo*. Era incapaz de entender incluso

la frase más breve y aparentemente directa. Pero el torbellino ya había comenzado a girar, el presentimiento radical de un mundo absolutamente nuevo para mí. Prometí intentarlo una vez más. Y otra. Ésa es la cuestión. Llamar la atención de un estudiante hacia aquello que, en un principio, sobrepasa su entendimiento, pero cuya estatura y fascinación le obligan a persistir en el intento. La simplificación, la búsqueda del equilibrio, la moderación hoy predominantes en casi toda la educación privilegiada son mortales. Menoscaban de un modo fatal las capacidades desconocidas en nosotros mismos. Los ataques al así

llamado elitismo enmascararan una vulgar condescendencia: hacia todos aquellos *a priori* juzgados incapaces de cosas mejores. Tanto el pensamiento (conocimiento, *Wissenschaft*, e imaginación dotados de forma) como el amor, nos exigen demasiado. Nos humillan. Pero la humillación, incluso la desesperación ante la dificultad —uno se pasa la noche sudando y no consigue resolver la ecuación, descifrar la frase en griego—, pueden desvanecerse con la salida del sol. Durante los dos años que pasé en Chicago, uno como estudiante, otro como posgraduado, las mañanas eran pródigas.

También las noches lejos de la mesa

de estudio. En la orilla del lago, con su singular ruido procedente en parte del tráfico de la ciudad insomne, en parte de los grandes vientos que, incluso calmados, parecían habitar sus aguas de color pizarra. Noches de fiestas inundadas de humo, de política y, probablemente, aunque yo no me daba cuenta, de bucólico consumo de drogas. La izquierda populista de Henry Wallace había instalado campamento en el campus. Había allí falsos comunistas, pero también comunistas iniciados, recién llegados de las guerras, que habían leído poco a Marx y menos a Hegel, pero que entonaban tristes baladas de Cataluña, de la Brigada

Lincoln y canciones de la cultura esclavista del sur profundo. Sus mujeres preparaban inolvidables *sandwichs* de *pastrami* con pan de centeno judío. Los trotskistas tenían sus propias guaridas y soñaban con México. Había un puñado de activistas negros del movimiento sindical, estudiantes maduros inspirados por una suerte de furiosa inocencia (uno de ellos fue más tarde asesinado por la mafia de los transportistas en un tiroteo jurisdiccional ocurrido en Omaha). Y alrededor de este heroísmo y esta impaciencia utópica, un enjambre de mujeres jóvenes, y no tan jóvenes, en los alrededores de la universidad. Creí estar enamorado de una de ellas, neurótica

hasta la punta de sus dedos manchados de nicotina. Ella se mostraba caritativamente divertida.

Se acercaban los exámenes. En uno de los cursos de literatura americana, figuraba *La copa dorada*, de Henry James. Esta novela es una especie de parábola recargada y enrevesada que muchos de mis compañeros encontraban infumable. ¿Podía ayudar? Pensé que podía, y unos doce de nosotros nos reunimos en la cocina de una de las casas para veteranos y estudiantes casados, en la calle 63. ¿Habían reparado, entre otras cosas, en que el nombre de uno de los personajes, Fanny Assingham, encerraba, a grandes rasgos,

de manera improbable, en aquella oblicuidad, en aquel minucioso *petit-point* jamesiano, tres designaciones de lo posterior? Nunca olvidaré el silencio que se apoderó de todos nosotros, el asombro en los rostros de hombres mucho más adultos, mucho más familiarizados con la vida que yo.

Poco después, un grupo acudió a mi habitación. Se instalaron en las literas y en el suelo. ¿Podía serles útil con *Los muertos*, el relato de Joyce? Existen pocos relatos breves tan llenos de multiplicidades, tan sometidos a la presión de la historia recordada y a la revelación gradual de sus intenciones como éste. Pocos en los que resulte



posible omitir una frase sin causar un grave perjuicio a la inteligencia, a la exigente estructura del conjunto. Me encontré a mí mismo impartiendo un seminario extraoficial en plena noche, leyendo con y para un grupo de espectadores sumamente atentos. Los vi tomar notas, subrayar el texto y escribir en los márgenes. Hablé de la absoluta musicalidad del relato. Las canciones y los títulos de canciones son tan importantes en *Los muertos* como en *Noche de Reyes* o en *Finnegans Wake*. Leí el final en voz alta:

*Sí, los diarios tenían razón: la nieve se había extendido por toda Irlanda. Caía en todos los rincones de la oscura llanura*

*central, sobre las montañas desnudas de árboles, caía dulcemente sobre la ciénaga de Allen y, más al oeste, dulcemente caía en las oscuras y amotinadas olas del Shannon. Caía también en todos los rincones del solitario cementerio de las colinas, donde yacía enterrado Michael Fury. Se amontonaba, arrastrada por el viento, sobre las cruces y las lápidas agrietadas, sobre las lanzas de la pequeña verja, sobre las áridas espinas. El espíritu de Fury se desvanecía lentamente mientras oía caer la nieve mansamente sobre el universo y mansamente caer, como el descenso de su último fin, sobre los vivos y los muertos.*

¿Habían observado la vieja figura retórica (su nombre griego era...) mediante la cual «caía dulcemente» se transforma en «dulcemente caía», como

preludio del cambio final «caer mansamente» y «mansamente caer»? ¿O los sonidos sibilantes que anuncian la llegada del sueño en «El espíritu de Fury se desvanecía lentamente»? También valía la pena subrayar aquellas «lanzas» y «espinas», emblemáticas de la pasión de Cristo en otra montaña, hacía mucho tiempo. Pero se había hecho tarde y el ambiente en la habitación estaba muy cargado. Intenté evitar lágrimas absurdas. Hasta que las vi en uno de aquellos rostros sin afeitar. Entonces supe que podía conducir a otros hasta las fuentes del significado. Fue un descubrimiento fatal. Desde esa noche, las sirenas de la enseñanza y la

interpretación no han cesado de cantar para mí.

# Cinco

A un pedazo de tierra sin petróleo, con una población muy inferior a la de muchas metrópolis modernas, llegaron los representantes de 131 naciones. Tronos, dominios, potencias, monarcas, potentados, jefes de Estado, pontífices, primeros ministros, gángsters de todo el planeta se dieron cita en el entierro de Isaac Rabin. Unos movidos por el dolor y la condolencia, por la indiferencia zalamera o el oportunismo, otros; muchos secretamente satisfechos y llenos de odio. Pero allí estaban. Llegados de todos los rincones del

mundo, como jamás harían en cualquier otra circunstancia luctuosa. *Está claro que existe la cuestión judía.* Sólo la hipocresía o el autoengaño se atreverían a negarlo. El mapa político, la plétora de legados histórico-étnicos, el mosaico de sociedades, creencias religiosas, identidades comunitarias en nuestro planeta, es un hervidero de conflictos sin resolver, de enemistades raciales y religiosas, de reivindicaciones innegociables con un pasado todopoderoso, con los santos lugares. Y, sin embargo, la condición judía es sumamente dispar. Irreductiblemente, enloquecedoramente, representa lo que un físico moderno llamaría la

«singularidad», un hecho o suceso al margen de las normas, ajeno a la probabilidad y a los dictados del sentido común. El judaísmo genera e irradia energía como un agujero negro en la galaxia histórica. Sus parámetros son los propios de la «extrañeza», otro concepto clave en la física teórica y en la cosmología actuales.

¿Por qué han sobrevivido los judíos?

Los pueblos de Sumeria y del antiguo Egipto eran productivos e imaginativos. El ejemplo y los logros de la antigua Grecia, en la política o en la ciencia, en el arte o en la filosofía, siguen animando la cultura occidental.

Jamás ha habido una civilización más eficazmente organizada, más centrada en el derecho que la Roma republicana e imperial. No hay descendientes directos de estas eminentes naciones. Sus lenguas son meros espectros para un puñado de eruditos. Los judíos existen; en Israel y en la Diáspora. El hebreo se habla, se escribe y se adapta a la física nuclear; se sueña en hebreo. Tras más de dos milenios de persecución ciega y sistemática, de diseminación en el exilio, de estrangulamiento en el gueto, tras el Holocausto. Los judíos se empeñan en existir *contra* la norma y la lógica de la historia, las cuales, aun cuando conducen al genocidio, se basan



en la fusión gradual, en la asimilación, en la fertilización cruzada y el desdibujamiento de la identidad original. Existen contra los voraces dictados de tiranías, de creencias hostiles, de movimientos de masas como los baños de sangre de la cristiandad medieval o los pogromos de Rusia y Europa oriental. Todas estas campañas se pusieron en marcha de manera premeditada para eliminar a los judíos de la especie humana. Para dejar el aire y la tierra *Judenrein* («limpios de judíos») —un apetitoso epíteto que Hitler tomó prestado de su anterior uso austríaco. Para convertir a todo hombre, a toda mujer y a todo niño judíos

(incluso a los aún no nacidos) en cenizas esparcidas por el viento. Babilonia, Tebas, Cartago son arqueología. La Atenas moderna es una parodia de su irredimible pasado. Las leyes, la epigrafía de la Roma imperial aparecen en el desierto. Israel revive; la Diáspora, especialmente en Norteamérica, está llena de fuerza creadora y ansias de renovación. Pese al ostracismo, la marginación, las matanzas y la acaso inevitable —por su origen teológico en ciertos principios fundacionales del cristianismo, en el exorcismo de Judas— aberración de las cámaras de gas. Pese a las tentaciones de «pasar» inadvertido en la

modernidad liberal, de caer en la normalidad y en la amnesia. ¿Por qué?

Para el ortodoxo y el creyente conservador, la respuesta es clarísima. Dios le prometió a Abraham que de su simiente surgiría un pueblo tan numeroso como los astros, que Canaán sería suya y de su progenie. El contrato de elección para la supervivencia se renueva con Moisés. Quizá por haber establecido una intimidad o un sufrimiento extraordinarios con el Dios de Abraham, Isaac y Jacob —donde intimidad y sufrimiento son tan indisociables como las voces de un diálogo—, los judíos fueron elegidos y quedaron marcados para la eternidad. Si ellos

desapareciesen de este mundo, la verdad de Dios, su intención declarada, la revelación del monoteísmo y de la moral en el Sinaí serían falseadas. Mientras sobreviviesen un hombre y una mujer de la casa de Jacob, mientras engendrasen hijos, que es una de las obligaciones y de las alegrías esenciales del judaísmo, Dios seguiría estando cerca del hombre y de la creación. Por inconmensurable que resulte a la razón y a la imaginación humanas, por insoportable que sea siempre su recuerdo, Auschwitz es un hecho efímero comparado con el «Contrato», con la inversión realizada por Dios en éste Su pueblo perseguido. Hitler no prevaleció más que

Nabucodonosor o la Inquisición. Hubo rabinos que proclamaron exultantes este axioma junto a las hogueras.

Qué envidiables son los que no dudan.

Los espíritus pragmáticos, relativistas y escépticos que consideran las teorías globales de la historia, especialmente cuando éstas son de índole determinista y teleológica, como peligrosas ilusiones no encuentran razón alguna para el asombro o la causalidad irracional. Ciertas prácticas endogámicas, de aislamiento en el judaísmo temprano, la adhesión a precauciones dietéticas arcaicas y sin embargo saludables, el respeto de un

código y un lenguaje litúrgico-legal, explican la anomalía de la supervivencia. Aun mayor peso tuvieron las reacciones de coherencia, de reconocimiento de la propia identidad, provocadas por la hostilidad y la persecución eternamente renovadas. Tampoco, sostienen los laicos, hay que exagerar la continuidad. Étnicamente, los judíos son, como cualquier otro pueblo, gente mezclada. Quizá algo menos mezclados y algo más distintos biosocialmente que otras comunidades (¿existe la «raza» en un sentido verificable?), pero híbridos de todos modos. La larga historia de los judíos, como la de, por ejemplo, los chinos, es

resultado de una peculiar interacción de aislamiento y presiones externas. No es un *mysterium* ontoteológico. Los indicadores demográficos, al menos en el Occidente liberal y laico, revelan claramente que la asimilación y el olvido de uno mismo en un clima de creciente tolerancia o indiferencia pueden conducir la crónica del judaísmo a una conclusión indolora. Sólo determinadas comunidades ortodoxas, incluso dentro del Israel laico, conservarán una identidad auténtica e independiente. Cualquier otra visión, además, corre el riesgo de alimentar el racismo y el odio.

Éstos son argumentos eminentemente

plausibles. Ojalá pudiera suscribirlos. Pero la intuición me dice que la gran historia que comenzó con Abraham, la historia que el Dios del Sinaí ha estado contándose a Sí Mismo, no concluirá con un eclipse benigno. En primer lugar, una pregunta que es casi tabú.

¿Ha valido la pena la supervivencia de los judíos, habida cuenta del coste que por ello han tenido que pagar? ¿No sería preferible, para el saldo de la clemencia humana, que fuesen asimilados, devorados por las aguas del océano común? No son sólo los horrores del siglo actual, la persecución y el asesinato sistemático de judíos practicados por Hitler y Stalin lo que



nos obliga a formular esta pregunta. No es sólo la noche del hombre en Auschwitz. Es la cantidad de sufrimiento acumulado desde, por ejemplo, la destrucción de Jerusalén y el segundo Templo en el año 70 d. C. Es el homicidio, la humillación, la marginación interminables a que han sido sometidos los hombres, las mujeres y los niños judíos casi cada día, casi cada hora, en algún lugar del mundo «civilizado». Tan lacerante —la larga historia del dolor alcanza su clímax en la Shoah— como la violencia actual han sido el temor, la degradación, el desprecio, latente o explícito, que ha marcado las vidas de los judíos en

calles, instituciones y tribunales de justicia (Shylock hincado de rodillas) gentiles. ¿Qué niño judío, durante milenios, no ha conocido esa amplia gama de amenazas y burlas, de exclusión o de condescendencia que va desde el insulto, el apedreamiento o el escupitajo, pasando por el desprecio de sus vecinos, hasta la bienvenida «al sufrimiento» ofrecida por los gentiles? Todo padre judío es en algún momento de su vida y de su paternidad un Abraham o un Isaac en ese inenarrable viaje de tres días al monte Moriah. El Génesis 22 late en el corazón herido de todo el judaísmo. Cuando engendra un hijo, el judío sabe que puede estar

transmitiendo a ese hijo su herencia de terror, de sádico destino. Mucho antes del Holocausto hubo estallidos de genocidio (las matanzas medievales en Renania, la expulsión de los judíos por parte de la Inquisición, los pogromos de Europa del Este) destinados a erradicar a los judíos. No sobre la base de cuestiones religiosas, políticas, económicas o sociales, aunque éstas tuvieron su importancia. La intención, abiertamente declarada por el nazismo, era ontológica. Era la desaparición definitiva de la identidad judía de la faz de la Tierra. El niño debía morir en el vientre de la madre. La culpa imperdonable del pueblo judío era su

propia existencia. Y desde el momento en que engendran un hijo, unos padres judíos, en Rusia o en cualquier lugar de Europa, en las calles de Hebrón o cerca de una sinagoga parisina, convierten a este hijo en culpable. Porque ser judío es, para los que odian, el pecado original.

Además, y esto es una cruz (siniestra palabra) que a menudo se pasa por alto, la humillación, el ostracismo y la tortura son dialécticos. Unen las dos partes entre sí. El cazador y el cazado quedan obscenamente ligados. A lo largo de los siglos, el antisemitismo —término en cierto modo absurdo, puesto que surge en el seno del islam— ha degradado a

quienes lo practican. En los campos de la muerte, el hombre, como especie, descendió, acaso de manera irreversible, hasta el más precario umbral de su humanidad. Volvió a ser bestia, aunque expresarlo de este modo sea insultar a los primates y al mundo animal. Al deshumanizar a su víctima, el verdugo se deshumaniza a sí mismo. El hedor perdura. Ha habido otras persecuciones, esclavitudes y campos de exterminio. Las matanzas tribales continúan. Pero ninguna de ellas se ha cebado sobre un mismo grupo humano por espacio de dos mil años. A menudo han sido vengadas. Es la monstruosa parcialidad de la circunstancia judía,

hasta 1948 y la fundación del Estado de Israel, lo que una y otra vez ha animado a otras creencias y sociedades a dejarse seducir por lo inhumano. Mi pregunta es la siguiente: ¿podrían el cristianismo occidental y el islam vivir más humanamente, más en paz consigo mismos, si el problema judío se hubiese «resuelto» de manera definitiva (esa *Endlösung* o «solución final»)? ¿Podría reducirse mañana la suma de odio obsesivo, de dolor, en Europa, en Oriente Próximo, en Argentina o en Suráfrica? No me parece que podamos encogernos de hombros ante esta pregunta.

Y, sin embargo, qué

desproporcionadamente brillante ha sido la aportación judía. La de la Biblia hebrea y la de la ética que de ella brota es inconmensurable. Para bien o para mal, Roma y La Meca son hijas (¿matricidas?) de Jerusalén. Basta observar la modernidad y el clima de nuestro tiempo. Afirma el lugar común que este clima surge directamente de Marx, Freud y Einstein (aunque a buen seguro deberíamos incluir también a Darwin). En más de cien lenguas, la burocracia, la mediocridad, la neurosis del tejido social se representan con el nombre (¡a menudo transformado en adjetivo!) de Franz Kafka. La lista de científicos ilustres, de laureados en

Estocolmo judíos, al menos en su origen, supera cualquier expectativa o norma estadística de un modo tan abrumador que llega a resultar embarazoso. La música ha experimentado un renacimiento radical con Arnold Schoenberg; la antropología, con Lévi-Strauss; la filosofía, con Wittgenstein; la teoría económica con Kenneth Arrow. Es Proust quien nos invita a descender por la escalera de caracol del yo (imagen concebida por un medio judío como Montaigne). Toda enumeración sería interminable y ociosa.

Lo que resulta más difícil de comprender es por qué la modernidad *per se*, sobre todo en su ejemplar y



dominante vertiente estadounidense, es tan marcadamente «judía». Los medios de comunicación de masas, el humor, las conexiones fiscales y mercantiles de la empresa global que hoy amenaza con homogeneizar el planeta son energías, vastos arcos que emiten descargas eléctricas surgidos en buena medida del judaísmo emancipado. He visto a audiencias orientales retorcerse de risa, captar al instante el humor plenamente judío, uno casi se atrevería a decir que «talmúdico», antirretórico y negro, de Woody Allen. Los supermercados, inventados y diseñados originalmente por un judío en Washington durante la Segunda Guerra Mundial, abren hoy sus

puertas en Albania. Pero incluso estos universales, casi increíbles en una matriz de supervivientes, son en cierto sentido superficiales.

¿Podrían nuestras maltrechas civilizaciones prescindir del ideal judío de la familia? Son estos valores «familiares» que se derivan de y a la vez subrayan la «familiaridad» única de los judíos con Dios los que estimulan el interminable diálogo del judío con Dios, incluso —uno llega a sospechar— en los silenciosos labios del agnóstico. ¿Existe otro pueblo tan *krank an Gott*, según la magnífica e intraducible descripción que del judío ofrece Karl Barth como «enfermo de Dios», como

«aflicto con / por Dios»? En esta enfermedad puede ir implícita la supervivencia del hombre en tanto que ser moral aún «vulnerable a las heridas de la negatividad» (Kierkegaard). En resumen: aun cuando la dispersión parece ofrecer a los judíos de la Diáspora la posibilidad de quedar libres de cualquier amenaza o peligro; aun cuando los judíos laicos decidiesen que ya no vale la pena seguir pagando semejante precio por su identidad... ¿qué pasaría con sus renuentes anfitriones? ¿Pueden la historia y la cultura occidentales prescindir de los judíos? Como señalaba Heine, el más cáustico de los judíos, hasta los perros

de raza necesitan pulgas.

Por desgracia, no puedo sentirme parte de ese contrato con Abraham. Por eso no poseo un feudo refrendado por la divinidad en un pedazo de tierra de Oriente Próximo, ni en ninguna otra parte. Es un defecto lógico del sionismo, un movimiento político-laico, invocar una mística teológico-escritural que, en honor a la verdad, no puede suscribir. Sin embargo, el enigma, la singularidad de la supervivencia de los judíos tras la Shoah, me convence de algo. Israel es un *milagro indispensable*. Su propia existencia, su persistencia pese a las fuerzas militares y geopolíticas, sus logros cívicos desafían cualquier

expectativa razonada. El país mira hoy con paradójica satisfacción hacia la normalidad: con sus dosis de crimen, de corrupción, de mediocridad política y de vulgaridad cotidiana que caracterizan a todas las naciones y sociedades del mundo. En el lugar donde otrora bramó Jeremías hoy encontramos bares de *topless*.

Y aquí es, precisamente, donde me atasco. Sería, creo, algo escandaloso (palabra de procedencia teológica) que los milenios de revelación, de llamamientos al sufrimiento, que la agonía de Abraham y de Isaac, del monte Moriah y de Auschwitz tuviesen como resultado final la creación de un

Estado-nación armado hasta los dientes, de una tierra para especuladores y mafiosos como todas las demás. La «normalidad» sería para los judíos otra vía de desaparición. El enigma, acaso la locura, de la supervivencia debe responder a un llamamiento más elevado. Uno inherente al exilio.

Todos somos invitados de la vida. Ningún ser humano conoce el significado de su creación, salvo en el sentido más primitivo y biológico. Ningún hombre, ninguna mujer conocen el propósito, si es que posee alguno, la posible significación de su «arrojamiento» al misterio de la existencia. ¿Por qué no hay nada? ¿Por

qué soy? Somos invitados de este pequeño planeta, de un tejido infinitamente complejo y acaso aleatorio de procesos y mutaciones evolutivas que, en innumerables lugares podrían haber sido de otro modo o podrían haber presenciado nuestra extinción. Y hemos resultado ser invitados vandálicos, que asolamos, explotamos y destruimos otros recursos y a otras especies. Estamos convirtiendo en un vertedero de residuos tóxicos este entorno de extraña belleza, intrincadamente organizado, y también el espacio exterior. Hay vertederos de basura en la luna. Por inspirado que sea, el movimiento ecologista, que junto con la reciente

sensibilización hacia los derechos de la infancia y de los animales constituye uno de los capítulos más luminosos de este siglo, tal vez haya llegado demasiado tarde.

Pero incluso el vándalo es un invitado en una casa del ser que no ha construido y cuyo diseño, con todas las connotaciones del término, se le escapa. Ahora debemos aprender a ser mutuamente invitados los unos de los otros en lo que queda de esta herida y superpoblada tierra. Nuestras guerras, nuestras limpiezas étnicas, los arsenales para la matanza que florecen incluso en los Estados más desvalidos son territoriales. Las ideologías y los odios



mutuos que éstos generan son territorios de la mente. Los hombres se han asesinado desde siempre los unos a los otros por una franja de tierra, bajo banderas de distintos colores que enarbolan como estandartes, por pequeños matices en sus lenguas o dialectos. Hamlet se asombra ante un ejército que pasa. ¿Por qué avanza hacia la batalla sangrienta? ¿Es acaso para alcanzar un fin exaltado o fructífero? Un Capitán responde:

*Capitán: A decirs verdad y sin la menor exageración, vamos a conquistar una reducida porción de tierra que no ofrece en sí más ventaja que su nombre. Ni por el precio de cinco ducados, cinco no más, la tomaría yo*

*en arriendo, ni daría mayor beneficio al rey de Noruega o al de Polonia si la vendieran en pleno dominio (trad. Luis Astrana Marín, Espasa-Calpe, Madrid 1991).*

La historia ha presenciado la interminable aplicación del desprecio recíproco a motivos con frecuencia triviales e irracionales. En un arrebato de locura, comunidades como las balcánicas o tantos pueblos africanos que han convivido durante siglos o décadas pueden estallar de repente y caer en la segregación y el genocidio. Los árboles tienen raíces; los hombres y las mujeres, piernas. Y con ellas cruzan la barrera de la estulticia delimitada con alambradas, que son las fronteras; con

ellas visitan y en ellas habitan entre el resto de la humanidad en calidad de invitados. Hay un personaje fundamental en las leyendas, numerosas en la Biblia, pero también en la mitología griega y en otras mitologías: el extranjero en la puerta, el visitante que llama al atardecer tras su viaje. En las fábulas, esta llamada es a menudo la de un dios oculto o un emisario divino que pone a prueba nuestra hospitalidad. Quisiera pensar en estos visitantes como en los auténticos seres *humanos* que debemos proponernos ser, si es que deseamos sobrevivir.

Es posible que el judío de la Diáspora sobreviva para ser un

invitado: aún tan terriblemente ingrato ante tantas puertas cerradas. La intromisión puede ser nuestra llamada, un modo de sugerir a nuestros semejantes que todos los seres humanos deben aprender a vivir unos y otros como «invitados de la vida». No hay una sola sociedad, religión, ciudad, pueblo, que no sean dignos de mejorar. Por la misma razón, no hay ninguno que no merezca ser abandonado cuando se imponen la injusticia o la barbarie. La moral debe tener sus maletas listas en todo momento. Éste ha sido el precepto universalista de los Profetas, de Isaías, Deutero Isaías y Jeremías en su antigua disputa con los reyes y los sacerdotes de

la nación inmutable, del Estado-fortaleza. Esta polémica subyace hoy a las tensiones entre Israel y la Diáspora. Aunque el pensamiento debe ser, como el nombre ritual de Dios, impronunciable, la mayor verdad es que el judaísmo sobrevivirá a la ruina del Estado de Israel. Lo conseguirá si su «elección» es la de vagar, la de enseñar a los hombres a darse la bienvenida, sin lo cual nos extinguiremos en este pequeño planeta. Los conceptos, las ideas, cuya fuerza es superior a la de cualquier arma, a la de cualquier *imperium*, no necesitan pasaportes. Son el odio y el miedo los que expiden o deniegan los visados. Yo me he sentido

más o menos en casa —el judío es a menudo políglota casi de manera inconsciente— allí donde he tenido una mesa para trabajar. *Nihil alienum*, que decía el dramaturgo romano. «Nada humano me es ajeno». O, dicho de otro modo: ¿qué otra presencia humana puede resultarme más extraña de lo que mi propia presencia me resulta en ocasiones?

¿Es este desarraigo, esta intuición del peregrino, lo que estimula el antisemitismo, lo que alimenta la imagen de las infidelidades oportunistas del judío? Stalin y Hitler convirtieron el glorioso cenit «cosmopolita», con su promesa de lo inalienable, en escarnio

asesino. Pero ¿acaso no habló el propio Rashi, el más agudo de los lectores talmúdicos, de la eterna necesidad de Abraham de abandonar su tienda de campaña y volver al camino? ¿No nos enseñó Rashi que, cuando preguntamos el camino, el judío puede ser sordo a la respuesta, que su misión es la de ser errante, lo que equivale a errar en la doble acepción de esta palabra?

Sin lugar a dudas, este compromiso con el tránsito, aun cuando sea impuesto, esta camaradería con los vientos, inspira una desconfianza visceral. El término nazi era *Luftmenschen*, criaturas de aire, sin raíces (y, por ende, aptas para ser convertidas en cenizas). Esta palabra

denota otros elementos de la larga historia de la lepra judía. Hay factores sociales, rivalidades económicas, la búsqueda instintiva del chivo expiatorio, la circuncisión, el empeñamiento en distanciarse. Cercado por un muro, el gueto-judaísmo firmó un contrato de extrañeza, de «otredad», con los gentiles que lo despreciaban. Todos ellos se mezclan en el venenoso brebaje de la diferencia y la persecución. Sin embargo, ningún aspecto serio del problema judío, de la historia y de la vida de los judíos, puede divorciarse de sus fuentes teológico-metafísicas (¡cuántas veces oigo a Gershom Scholem poner el dedo en esta llaga!).



En el análisis definitivo, es lo teológico y lo metafísico lo que configura la trágica complicación de los hechos.

En todas mis obras, y más explícitamente en *En el castillo de Barba Azul* (1971), he argüido que no es la acusación de deicidio, la supuesta complicidad de los judíos en la muerte de Jesús de Nazaret, lo que nutre y sostiene el antisemitismo occidental. Indudablemente, el odio a los judíos se ve acrecentado de forma considerable por el cristianismo paulino y los Padres de la Iglesia. Pero el odio es anterior a estas fatalidades. Creo que no es «el sacrificio de Dios en la persona de su Hijo» —al margen de lo que este

macabro fantasma puede llegar a significar— el núcleo fundamental del odio a los judíos. Es la «creación», la «invención», la «definición», la «reevaluación» de Dios que hay en el monoteísmo judío y en su ética. Lo que no se le perdona al judío no es que sea el asesino de Dios, sino el hecho de ser su «descendiente».

Tres veces en la historia occidental, los judíos han luchado por presentar ante la conciencia humana el concepto del Dios único y las consecuencias morales y normativas de este concepto. Rigurosamente aprehendido, el Dios de Moisés es inconcebible, incomprensible, invisible, inalcanzable,

in-humano en el sentido estricto de la palabra. Es absoluto como el aire del desierto. Si hay una teología judía, ésta es negativa. Allí donde el politeísmo, principalmente el helénico, puebla cada hoja, cada rama y cada roca de vecinos divinos, pródigamente inmanentes, humanos —demasiado humanos en su vanidad, en sus ardides, en sus obscenidades—, el Sinaí vacía el hábitat natural del ser humano de toda proximidad discernible de lo divino. Exige la máxima abstracción. Condena las imágenes y transforma la imaginación en blasfemia. La metáfora, mediante la cual habitamos y dramatizamos nuestro cuestionamiento

de la realidad, mediante la cual tendemos puentes sobre el abismo de lo desconocido, ha sido arrancada de cuajo.

Para Moisés, la presencia y el mandamiento de Dios, que son idénticos, surgieron de la Zarza en llamas. La única revelación es una tautología (una figura en sí misma cerrada): es el «Soy / El que Soy» del Éxodo 3, 14. Paradójicamente, sin embargo, la distancia con un Dios inimaginable, impensable, inefable es, al mismo tiempo, insoportablemente próxima. Sin ser visto, Él lo ve todo, castiga a la tercera generación y a las generaciones posteriores. ¿Puede haber observación y

observancia más duras, más ajenas a los impulsos animistas, icónicos, pluralistas de la naturaleza humana, de los modos consoladores a los que recurrimos para contar las historias de nuestra existencia?

Los dictados morales surgidos del monoteísmo del Sinaí y profético son sumamente rígidos. La prohibición de matar, de cometer adulterio, de codiciar, de fabricar imágenes, por inocentes que sean, de comerciar con los dioses domésticos, con los espíritus tutelares, con los santos, es, en sí misma, indicio de una exigencia aún mayor. Implica la transformación del hombre corriente. Debemos disciplinar el alma y la carne,

hasta tornarlas perfectas. Debemos crecer más allá de nuestra propia sombra. Un mandato fundamental de realización de las propias ambiciones, de superación personal, subyace al Decálogo y a la plétora de prescripciones pragmático-rituales que de él se derivan. Ni un ápice de nuestra complacencia natural, de nuestra libido, de nuestra falta de atención, de nuestra mediocridad y sensualidad escapa a los dictados morales y legales. Tomado *à la lettre*, el «conviértete en lo que eres» de Nietzsche es la antítesis del mandamiento del Sinaí. «Deja de ser lo que eres, aquello en lo que la biología y las circunstancias te han convertido.

Conviértete, aun a costa de un terrible precio de abnegación, en lo que podrías ser». Esto es lo que ordena el Dios de Moisés, de Amós, de Jeremías. Éste es el primero de los tres momentos de imposición trascendente que el judaísmo le impone al hombre.

El segundo llega con el sermón de la montaña. El mensaje es, principalmente, un compendio de órdenes minuciosamente estudiadas de la Torá, de los Salmos y de los Profetas. Pero el rabino-prodigio y salvador de la fe de Galilea llega más lejos. Exige a los hombres y a las mujeres un altruismo, un dominio de sí mismos «antinatural», contrario a los instintos, ante todo aquel

que nos injurie u ofenda. El único precedente de este ideal puede leerse entre líneas en algunas sentencias, difíciles de interpretar, atribuidas a Sócrates. Debemos, además, compartir o regalar nuestras posesiones terrenales, convertirnos en mendigos, si es necesario, en beneficio de los desposeídos. La propiedad, por no hablar de las recompensas mundanas, es una injusticia (o, como diría Proudhon, un «robo»). Éstos son importantes saltos cuantitativos que surgen del judaísmo de Moisés, pero que también lo superan. La petición de Jesús de que ofrezcamos la otra mejilla, de que perdonemos a nuestros enemigos y perseguidores —no,



de que aprendamos a *amarlos*—, es casi inconcebiblemente contraria a la esencia humana. Con estos requerimientos, Jesús se convierte en Cristo y enmienda los instintos elementales, especialmente los de venganza, en su propia condición judía. La infinita misericordia de Dios, su capacidad de perdón, se exponen en la Torá y en las profecías, pero también se muestra Su inclinación por una equidad inflexible en la retribución. El impulso profundamente natural de vengar la injusticia, la opresión y la burla tienen un lugar en la casa de Israel. El rechazo a olvidar la injuria o la humillación puede apaciguar el corazón. El mandamiento de amor total de Cristo,

de entrega al agresor, es, en sentido estricto, una monstruosidad. La víctima debe amar a su verdugo. Una proposición monstruosa. Pero una luz surgida de lo insondable. ¿Cómo pueden cumplir semejante precepto los hombres y las mujeres mortales?

La tercera llamada a la puerta es la del socialismo utópico, principalmente en su vertiente marxista. Junto con el cristianismo, el marxismo es otra de las herejías primordiales del judaísmo. La aportación teórica, práctica y personal de los judíos al socialismo radical y al comunismo pre-estalinista es claramente desproporcionada (véanse cuántos de ellos figuraban entre los primeros

mencheviques y bolcheviques o entre los miembros de la izquierda utópica y de los movimientos revolucionarios en toda Europa central). El marxismo seculariza, convierte «a este mundo» en una tierra donde prevalece la lógica mesiánica de la justicia social, la del Edén abundante para todos, la de la paz. En sus famosas notas manuscritas de 1840, Marx, tan rabínico en su alboroto y en sus promesas, predica un orden en el que la moneda de cambio deje de ser la del lucro y las posesiones: «el amor se cambiará por amor, la confianza, por confianza». Es, literalmente, la visión de Adán y de los Profetas; es la visión del Galileo. La gran furia desatada en contra

de la desigualdad social, en contra de la estéril crueldad de la riqueza, en contra de la hambruna y la *misère* innecesarias que aguijonea a Karl Marx, es precisamente la de Amós. Es la del desierto en su marcha vengadora contra la ciudad, contra la continuidad de Babilonia. (Había, en la sangrienta locura de los jemeres rojos camboyanos, más de un elemento en común con esta visión apocalíptica).

En su forma más pura, tal como se plasmó en algunos de los *kibbutzim* socialistas y comunistas del primer sionismo, no existe la propiedad privada. A cada cual según sus necesidades. Los niños son atendidos

por toda la comunidad. Pero, aunque atenúa tales absolutos, el marxismo exige una subversión total de las prioridades de la intimidad, de la adquisición, del egoísmo. Debemos abstenernos de cuanto sea superfluo, participar por igual, invertir los recursos, las ambiciones del yo en el anonimato de lo colectivo. En el núcleo de cualquier programa socialista o comunista consistente hay una mística del altruismo, de la maduración humana, hasta alcanzar la generosidad. Morir por los demás, como hace el héroe marxista en figuraciones profanas del martirio religioso, resulta muy difícil (¿quién de los miembros de mi generación puede

olvidar los episodios de sacrificio al final de *La condición humana*, de Malraux?). Vivir para los demás es aún más difícil. Pero sólo si aprendemos a hacerlo, dice el marxismo, podremos construir el reino de la justicia, la ciudad del hombre —legítima heredera de aquella de un Dios muerto—, en esta Tierra. Sólo entonces podremos construir Jerusalén en «nuestras verdes y amables tierras». La mañana mesiánica es roja.

En tres ocasiones, el judaísmo ha situado a la civilización occidental frente al chantaje de lo ideal. ¿Cabe mayor afrenta? Tres veces, como un vigilante enloquecido en plena noche

(Freud incluso sacó a los hombres del sueño inocente), le ha gritado a la especie humana que se transforme en humanidad plena, que reniegue de su *ego*, de sus apetitos innatos, de su tendencia al libertinaje y el capricho. En nombre del «inefable» Dios del Sinaí; del amor incondicional hacia el enemigo; en aras de la justicia social y la igualdad económica. Estas demandas son, en su reivindicación de perfección, irrefutables. La ética del amor sacrificado y la igualdad es incontestable; incluso, en muchos aspectos, en el plano material y comunitario. Los hombres y las mujeres se han visto, por tanto, sometidos a un

triple chantaje practicado con la falta de tacto propia de la revelación, con esa intensidad e insinuación típicamente judías con las que tan difícil resulta convivir para los no judíos. Los ideales de Moisés, de Jesús y de Marx martillean la psique de *L'homme moyen sensuel* que intenta continuar con su imperfecta existencia.

Creo que esta presión engendra odio. En ella late y estalla en llamas el impulso de relegación —hay que desterrar al judío, acallar su voz— y de aniquilación. Nada es capaz de estimular en nuestra conciencia un odio tan profundo como la convicción impuesta de que nos quedamos cortos,



de que traicionamos ideales cuya validez reconocemos plenamente (aunque de manera subliminal), incluso celebramos, pero cuyas exigencias parecen desbordar nuestras capacidades o nuestra voluntad. Nada resulta más insoportable que el hecho de que se nos recuerde recurrentemente, se diría que perpetuamente, lo que deberíamos ser y, de un modo tan evidente, no somos. Hoy, el comunismo y el socialismo utópico coercitivos parecen desvanecerse; la Esparta del *kibbutz* absoluto difícilmente puede sobrevivir. Pero los antiguos dictados de perfección, de anulación personal, la exigencia de un reino de justicia absoluta aquí y ahora

aún resuenan. En las bocas de los que vagan errantes y despreciados, de vagabundos locuaces a quienes Dios ha creado incurablemente enfermos de recuerdo y de futuro.

Confieso no encontrar mejor explicación para la supervivencia del antisemitismo más o menos mundialmente extendido y posterior al Holocausto. Esta persistencia es característica de comunidades en las que apenas quedan judíos a los que detestar, como Polonia o Austria, o en las que los judíos jamás se han establecido (¡los llamados *Protocolos de los sabios de Sión* son un *best-seller* en Japón!). Ningún diagnóstico social, económico o

político de corte positivista, por iluminador que sea, ofrece una explicación profunda. Hitler lo expresó sin ambages: «El judío ha inventado la conciencia». Después de eso, ¿cabe algún perdón?

He dicho que el precio de la supervivencia ha sido casi insoportable. Que existe un argumento razonable para la desaparición en la asimilación y en la normalidad. Si fuera concebible en el futuro una repetición o analogía de la Shoah, ¿debería un judío traer hijos a este mundo? No obstante.

La vocación de «invitado», la aspiración de mesianismo, la función de ser insomnes y causar irritación moral al

resto de los hombres se me antoja como el mayor de los honores. Dondequiera que estén presentes o logren prosperar, la barbarie, la estupidez y la intolerancia escogerán como blanco a los judíos. Ciertamente un pueblo elegido y un club al que jamás renunciaría (aun cuando esto fuera posible). He aquí un documento:

*El hombre asumirá como propia la meta de dominar sus emociones y elevar sus instintos a las alturas de la conciencia, de tornarlos transparentes, de extender los hilos de su voluntad hasta los resquicios más ocultos, accediendo de este modo a un nuevo plano [...]*

*El hombre será inconmensurablemente más fuerte, más sabio y más sutil; su cuerpo se tornará más armónico, sus movimientos, más rítmicos, su voz, más melodiosa. Los modos de vida serán intensos y dinámicos. El ser humano medio alcanzará la categoría de un Aristóteles, un Goethe, un Marx. Y sobre este risco se alzarán nuevas cimas.*

Autor: un tal Liev Davidovich Bronstein (conocido también como Trotski). Un texto escrito en el fragor de batallas tan encarnizadas como la de Josué. Absurdo, ¿verdad? Pero un absurdo por el que vivir y morir.

# Seis

Hay frases que sobrecogen el espíritu. Cartografían espacios que cruzamos una y otra vez, que intentamos excavar y habitar. Tomemos, por ejemplo, la siguiente proposición de Hans Keller (incisivo crítico y musicólogo): «Por lo que respecta a Beethoven, posiblemente el mayor cerebro de la humanidad». Coloquemos al lado esta otra anotación del *Beethoven* póstumo e incompleto de Adorno: «Hitler y la *Novena sinfonía*. *Seid umzingelt Millionen*» [«Estáis cercados, millones de criaturas»].

Triangulemos ahora estas dos observaciones con la sentencia de Claude Lévi-Strauss: «invención de la melodía: supremo misterio de *Les sciences de l'homme*» —en las ciencias, en el conjunto del pensamiento racional y de la información que posee la humanidad. Frases que jalonan un recorrido de exploración y reflexión que puede durar toda una vida.

Todos ellos se refieren a la música, realizan juicios musicales. Al margen de su autoridad y de sus tintes musicológicos, siguen siendo irremediablemente lingüísticos, verbales. Tres dominios, el de la naturaleza y la designación de Dios, el

de las matemáticas y el de la música (¿cómo se interrelacionan estas dos disciplinas?), establecen los límites del lenguaje. Definen el alcance y las limitaciones del discurso léxico-gramatical. Pero estos límites son, por así decir, activos. Hay verdades e iluminaciones vitales en su demostración de lo inaccesible. Nos enseñan, como las aparentes paradojas de la teoría de la relatividad, que el lenguaje es, en sí mismo, infinito, que es inconmensurable en sus posibilidades, pero no ilimitado. Lo que intuimos o negamos intuitivamente acerca de la existencia y los significados de «Dios» —ese terco monosílabo—, lo que no



podemos traducir o parafrasear a partir de la matemática pura, define la inmanencia del lenguaje, su inevitable «repliegue» (Darwin usaba el mismo término) dentro de los límites de nuestro mundo. Y lo mismo sucede con nuestra capacidad para responder a las siguientes preguntas: ¿de qué trata la música? ¿Qué significa? ¿A qué se parece? Sin embargo, al mismo tiempo, los muros contra los cuales tropieza todo discurso teológico-metafísico, matemático y musical nos revelan innegables indicios de lo trascendente, de la presencia inefable, de lo «Otro» allende la frontera. Atrapado en sus inconmensurables limitaciones, en la

fértil inmensidad de sus rotundos fracasos —«¡Oh, la Palabra, la Palabra, la Palabra de la que carezco!», exclama el Moisés de Schoenberg ante lo inefable—, el lenguaje revela negativa, aunque abrumadoramente, la fuerza, la «allidad» de aquello que está fuera de él. Como insiste la mística, como a menudo confirma la experiencia diaria, la insuficiencia del lenguaje torna sustantiva la ausencia. ¿Qué otra cosa transmite una carga y una sensación de esencia real más vehementes que la capacidad de la sintaxis para atestiguar que «allí hay un allí»?

Bloqueado en sus fronteras remotas, aunque impulsado hacia delante «desde

atrás» por la intuición, por la imaginación, por el análisis y la sensación evidente, que piden a gritos articulación, el lenguaje, a diferencia de la música, nos «enreda». Emplea cualquier pegamento, cuerda o clavo oxidado que encuentra a mano. El análisis musical, la musicología, la historia de la música y el relato de la interpretación generan su propio idioma técnico. En sentido espectral, una partitura es, para la persona encargada de descifrarla, una traducción del hecho músico-acústico a un «meta-lenguaje» o código ejecutivo. Pero casi todo lo que los críticos, los poetas o escritores de ficción, los amantes de la música dicen

acerca de las composiciones musicales es verborrea (en el sentido pragmático, incluso neutral, del término). Es un discurso que recurre a la metáfora, al símil, a la analogía de manera más o menos impresionista; es un magma absolutamente subjetivo. Los comentaristas más agudos y técnicamente mejor dotados —Tovey, Adorno, Hans Keller— pueden modular su respuesta acústica, sus análisis del proceso compositivo hasta crear una semántica mimética, «paralela». Charles Rosen puede afilar los medios verbales hasta acercarlos lo más posible a la intraducibilidad de la experiencia musical. Ciertos maestros de la audición

y el fraseo lingüístico exactos —de aquellos rasgos tonales, rítmicos, armónicos en la lengua hablada y escrita que revelan cierta afinidad con la música— son capaces de evocar, con asombrosa proximidad, el efecto real de la música sobre la conciencia. Proust escribiendo sobre la sonata de Vinteuil; Joyce en el *Ulises* o Thomas Mann en su *Doktor Faustus*.

Pero sólo un puñado de pensadores y «sentidores» del lenguaje, de la evolución del argumento razonado, nos han dicho algo nuevo o definitivo sobre «lo que es la música». Constituyen una fascinante constelación: san Agustín, Rousseau, Kierkegaard, Schopenhauer,

Nietzsche o Adorno. Una selecta escasez. Escasez que no deja de resultarnos escandalosamente rara, tratándose de un fenómeno de tan manifiesta y universal realidad como es la música; de un fenómeno sin el cual, para innumerables hombres y mujeres, este planeta atormentado y nuestro tránsito por él resultarían acaso insoportables. Tal como yo lo veo (lo «oigo»), uno de los modos de saldar nuestra deuda con la música, de agradecer la función que desempeña en nuestras vidas, es seguir preguntando. ¿Cómo es posible, preguntaba Berkeley, que nos sintamos atraídos, que en cierto sentido podamos concebir lo

inconcebible, hacia algo que niega las palabras, las gramáticas de comprensión discursiva? La música sigue respondiendo con insistencia a esta pregunta. Ante la música, los prodigios del lenguaje son también sus frustraciones.

El reto no es sólo la radical intraducibilidad de la música. Incluso en su vertiente más íntima, las relaciones entre música y lenguaje están erizadas de dificultades. En Vico, en Rousseau, la antropología filosófica sostiene que la música es anterior al lenguaje. Los pájaros y algunos mamíferos marinos cantan, aunque sospechamos que su canto comunica significados específicos.

Los vientos, las dunas y las rocas pueden cantar. Yo las he oído en el Négev, con la llegada del frío de la noche. Schopenhauer afirma que incluso si el universo desapareciese, la música perduraría —una proposición incomprensible en un plano racional o verificable. La música se situaría, por tanto, en el alfa y omega del *Sein*, del propio Ser. Sus formas en movimiento son simultáneamente más inmediatas y libres que las del lenguaje. Mediante el uso de la inversión, del contrapunto, de la simultaneidad polifónica, la música puede albergar contradicciones, inversiones de la temporalidad, la coexistencia dinámica en el mismo



movimiento global de estados de ánimo y sentimientos absolutamente dispares, incluso mutuamente contradictorios. La renuncia a la diversidad y las oposiciones del mundo es inherente al lenguaje en sus fundamentos generativos. Ya sea surrealista o absurdo, ya se eleve hasta la cima del éxtasis visionario, el discurso verbal sigue siendo lineal, secuencial en el tiempo. Está maniatado por la avaricia de la lógica, con su rito de causalidad, con su (probablemente crasa) segmentación del tiempo y de la percepción en pasado, presente y futuro. Los principios de identidad, la puntuación de las frases (las pruebas matemáticas pueden tener una longitud

infinita), los axiomas de continuidad tornan despóticas el habla y la escritura, por polisémicas que sean nuestras palabras, por sutil, animado y fantasioso que sea nuestro fraseo de lo imaginario. Al hablar producimos una (rica) melodía monocorde. Nuestra poesía está hechizada por la música que ha dejado atrás. Orfeo queda reducido a poeta cuando se vuelve para mirar, movido por la impaciencia de la razón, a una música más fuerte que la muerte.

Desde aquella fatalidad, la palabra ha intentado rivalizar con la melodía y domesticarla. Ha imitado los medios musicales desde el interior de sí misma. Sabe de ritmo, cadencia, sonoridades,

ecos, cambios de tonalidad y variaciones temáticas. Puede, en cierta «medida» —término que es en sí mismo una rúbrica musical y coreográfica— pasar de un registro de energía y de estado de ánimo a otro. Tiene sus agudos y sus graves, sus murmullos y sus pedales. Retóricas llamadas de clarín y redobles de tambores. Mallarmé era un virtuoso de los vientos-madera verbales; Hopkins de la percusión. Pero éstos son legados imperfectos y préstamos «por analogía». Cuando las palabras se transforman en música, cuando se compone música para un texto, el conflicto primigenio está garantizado. En todo lied, cantata o recitativo coral u

operístico (*Sprechgesang*, tomado como categoría general), son palpables la tensión, el enfrentamiento agónico. La música tiende, conscientemente o no, a replegarse en su propia totalidad, a despojar al texto de todo sentido léxico-gramatical susceptible de ser trasladado. Busca vocalizar por completo la fonética, las sílabas significativas del lenguaje. Las palabras deben fundirse en *vocalises* puras. En su movimiento competitivo, la lírica, el *libretto* verbal, el pasaje bíblico intentan igualarse a la música o superarla. La música ha de ser acompañamiento. Está ahí para decorar, para proyectar, para subrayar y «encarnar» emociones, reflejos de la

sensibilidad, contenidos semánticos en última instancia lingüísticos. Pero la música y la danza figuran entre los impulsos y las figuraciones primordiales del espíritu humano que revelan un ordenamiento del ser más próximo que el lenguaje al misterio de la creación. En ellos percibimos, oímos lo que la cosmología actual denomina «los ruidos de fondo», «la radiación de fondo» del estallido primigenio a partir de la nada. En las raíces de la gramática yacen las fragmentaciones y, en un sentido vital, las disminuciones de la racionalidad cerebral, la caída del hombre en la lógica.

Estas dos fuerzas, la de la música y

la del lenguaje, quintaesencialmente conflictivas, confluyen en la voz humana cuando cantamos. Cuando se propone definir el milagro cardinal de una boca que canta (esa boca cuya inextinguible canción sobrevive a Orfeo tras su decapitación y su muerte), el lenguaje no es capaz de ofrecer sino abstracciones o imágenes. El canto es, simultáneamente, la más carnal y la más espiritual de las realidades. Aúna alma y diafragma. Puede, desde sus primeras notas, sumir al oyente en la desolación o transportarlo hasta el éxtasis. La voz que canta es capaz de destruir o de curar la psique con su cadencia. Desde el punto de vista orgánico, el canto humano nos

sitúa más cerca de la animalidad que cualquier otra manifestación. Messiaen habita en esta proximidad. La auténtica brutalidad política en el siglo XX, la regresión a los gruñidos y los gritos inhumanos de los ídolos del pop y las estrellas del rock son, querámoslo o no, verdades. En el otro extremo del espectro, una voz que respira en la inmediatez, por ejemplo el *Winterreise* [Viaje de invierno], de Schubert o la canción que surge de la noche en la *Tercera sinfonía* de Mahler, roza más íntimamente, se adentra más en la frontera de la «otredad», en la *terra incognita* de una humanidad más allá de sí misma que, acaso, ninguna otra

experiencia (a menos que se trate de la experiencia mística, siempre incierta). El canto nos conduce a un hogar en el que nunca hemos estado.

Empero, incluso en las fuentes del canto, como en las de la música instrumental, se pondrá de manifiesto la rivalidad entre música y lenguaje, la «extrañeza» o *daimonia* de la música al colisionar con los actos de habla y de conciencia humanos. El miedo de Platón a la música tenía su razón de ser.

La extrañeza comporta violencia. Los tres mitos griegos —que figuran entre los más arcaicos según los eruditos— que narran los orígenes de la música, el choque primigenio entre



canto y palabra, están cargados de sangre y de terror. ¿Qué sombras, más viejas que la historia, podemos distinguir en el sádico desollamiento de Marsias? ¿Por qué su caramillo desata el pánico de Atenea y la furia implacable de Apolo, dios de la lira?

En ciertas comunidades de Anatolia, los instrumentistas de cuerda viven, hasta hoy, en enemistad ritual con los flautistas o los percusionistas. El sonido de la caña, vecina inmediata del viento, los caramillos de Pan, parecen señalar el precario tránsito de la naturaleza a la cultura. En su registro podemos oír el canto de los pájaros y el aullido del chacal. Pueden pertenecer al solitario, al

iletrado y a quienes cohabitan, en estado casi animal, con sus rebaños. El sonido agudo del caramillo, imitado por nuestro flautín, el trémolo de la flauta, pueden insinuar o traer el eco de la blancura o de la locura. En fatídico contraste, la lira de Apolo es el instrumento de la armonía razonada, de las relaciones y de los intervalos pitagórico-matemáticos. Se fabrica con animales sacrificados: la concha de la tortuga, las tripas del gato. La lira induce a la música hacia el habla, hacia la textualidad de la lírica, de la poesía épica. Los caramillos de Marsias son las «salvajes notas de los instrumentos de viento-madera» de modos de vida ligeramente inferiores y

anteriores al hombre; la lira de Apolo es la de una especie plenamente humanizada y divinamente inspirada. Entre ambos surge una rivalidad homicida.

Las interpretaciones de las Sirenas son interminables. Han inspirado iconografía, música, literatura y debates filosóficos, desde las pinturas en la cerámica arcaica hasta Debussy, Kafka, Lampedusa y la dialéctica de la Escuela de Frankfurt. ¿Pájaros o mujeres, o las dos cosas? Con colas de pez (¡cabezas de pez en Magritte!), pero dotadas de garras asesinas. ¿Realmente logró Ulises burlar su canto a costa de la irreparable aridez y el utilitarismo mercantil que en

lo sucesivo se apoderaría de su alma? ¿O guardaron silencio las Sirenas a su paso (siendo éste el silencio al que, según Kafka, inspirándose en una idea de Rilke, nadie logra sobrevivir)? Los mitógrafos de la Antigüedad hablaban del osario humano que rodeaba la guarida marina de las Sirenas. Uno intuye en esta lúgubre y enigmática fábula un capítulo previo en el *agon*, en la lucha entre la música y la palabra, entre el canto y el raciocinio. Las Sirenas pugnan por devolver a las corrientes oceánicas y a las profundidades de la música las usurpaciones, las exigencias de dominio del *logos*, de la sintaxis. El «animal-

lingüístico», como los griegos antiguos designaban al hombre, nuevo y astuto en sus recursos verbales, redujo la música a mero acompañamiento, a la «lírica» o a la escenificación juglaresca de un relato heroico. Ulises es, precisamente, el primer virtuoso de la retórica, de la defensa y del circunloquio. Escapa del Cíclope gracias a su profundo ingenio lingüístico-lógico. Con el suicidio de las Sirenas, derrotadas por las frías manos de Ulises, la *Ur*-alquimia de la música, sus verdades ajenas a la razón, se retira como la marea de un mundo que envejece. Los marinos que cruzan el estrecho de Samos no tardarán en oír el grito: «El gran Dios Pan ha muerto».

Según la memorable expresión de Maurice Blanchot, la «oda» (*ode*) se habrá convertido en «episodio» (*épisode*). Pero cada vez que la música insiste en su cualidad absoluta, rechazando cualquier texto, cualquier programa, cualquier función escénica o concomitante, rinde, para desesperación de las Sirenas, su homenaje al eco.

Buena parte de la literatura y de la literatura aplicada a la música en el mundo occidental surge directamente del tema de Orfeo. Las connotaciones, los posibles rasgos de significado contenidos en este mito, son aparentemente interminables. El simbolismo, la codificación y el mapa

interno de nuestra psique parecen girar sobre las constantes de la confrontación entre el amor y la muerte. Invocan un descenso a la oscuridad y un regreso a la luz —los ricos matices de la resurrección—, tal como éstos se dramatizan, con la economía de lo inconmensurable, en el mito de Orfeo. Una vez más, música y lenguaje, sus similitudes y su antagonismo radical, son parte de la esencia. El arte poético de Orfeo en el canto, la magia de su voz aplacan a la naturaleza y a sus Furias. ¿Introdujo Orfeo el verso en la música cuando cantó a la muerte para restituir la vida? ¿Cuál si no fue su texto? Los poetas «órficos», como Rilke, preguntan

si Eurídice deseaba renacer o si, por el contrario, había encontrado una acogida más cálida y una paz mayor en el mundo subterráneo. Kafka hace una lúgubre apostilla a esta conjetura: la música más penetrante, la más dulce de las canciones, es la de las almas de los condenados que cantan en el infierno.

Cada una de estas tres impenetrables fábulas habla de laceración: la piel ensangrentada de Marsias aúlla entre la brisa; los huesos de los marinos descuartizados se blanquean sobre las rocas de las Sirenas; Orfeo es desmembrado por las mujeres tracias. Las palabras de Ovidio, en la versión castellana de Antonio Ramírez Verger y



Fernando Navarro Antolín (Alianza Editorial, Madrid 1995) están llenas de justificado terror:

*Luego, con las manos ensangrentadas, se revuelven contra Orfeo, agrupándose como los pájaros cada vez que acechan un ave nocturna revoloteando a pleno día, o como, en la arena del anfiteatro, el ciervo es presa matutina de los perros; así arremeten contra el vate, arrojándole tirsos de verdes hojas no creados para este cometido.*

Los miembros de Orfeo «se secan al sol». Pero su cabeza y su lira serán lavadas en las costas de Lesbos, «la gran boca sigue cantando».

¿Por qué este salvajismo, casi caníbal, en historias que hablan del

amanecer de la música y del nacimiento de los modos y los instrumentos musicales? Ya he dicho que los indicios sobre la polémica original entre palabra y música son inconfundibles. Como lo son también las ambigüedades relacionadas con el prodigio de la voz cantante, mitad animal, mitad dios. Pero me pregunto si los impulsos de violencia inmemorial que observamos en estos mitos fundacionales no revelan acaso una intuición esencial, aunque opaca. No se trata sólo de que en la música haya una extrañeza con respecto al hombre. En un uso del término exento de valoraciones morales, la música está constituida por una inhumanidad (una

«no humanidad») elemental.

Es ajena a la verdad y a la falsedad. No conozco enigma más despreciado por la epistemología, por la semiótica y por *Les sciences de l'homme* cognitivas. No es accidental que sea Nietzsche, ebrio de música, el que se sitúa «más allá del bien y del mal», más allá de la ingenuidad de la «verdad». El habla humana no puede prescindir de la falsedad. Es posible que ésta surgiera de las necesidades de la ficción, de la multiforme necesidad de «decir lo que no es» (según la lapidaria frase de Swift). Nuestros subjuntivos, nuestros condicionales, nuestros optativos, las cláusulas con «si» de nuestras

gramáticas hacen posible una contrafactualidad indispensable, radicalmente humana. Nos permiten alterar, remodelar, fantasear, anular las restricciones materiales de nuestro mundo empírico-biológico. Son ensoñaciones que conceden libertad a la conciencia, que nos facultan para expresar con palabras el tiempo que hará la mañana del lunes posterior a nuestro propio entierro. Así, toda formulación del futuro, pero también la articulación del recuerdo, depende del talento fabulador de la gramática. La «falsedad de la vida» (Ibsen) es una función irrecusable del lenguaje, ya sea en las convenciones por las que se rige

la comunicación social en la vida cotidiana, ya sea en las cumbres de la poesía y de la metafísica.

¿Puede mentir la música? A decir verdad, puede ir acompañada, en el caso de los personajes de la ópera, de una falsedad verbal que insinúa y subraya su intención mendaz, cómica o trágica. Basta observar la instrumentación de mentiras en *Così fan tutte*, de Mozart, o *Falstaff*, de Verdi. Pero esto es trivial. ¿Puede la música, en su autonomía, ser falsa? (¿Falsa con respecto a qué?). ¿Puede ser contrafactual y transmitir, sirviéndose de sus propios medios, «aquello que no es el caso»? Simultáneamente, ¿cuáles son las

«funciones de verdad» en la música? ¿En qué sentido puede una declaración musical ser «verdadera»? (¿Verdadera con respecto a qué?). La concordancia entre música y matemáticas ha sido señalada y aplicada desde los presocráticos. Resulta de un plano simultáneamente formal e interpretativo (medida, ritmo, división). Pero se quiebra en un punto decisivo. En las matemáticas, por más puras que sean, por más especulativas y desligadas de la aplicación práctica que estén, es preciso demostrar la verdad o falsedad de los axiomas, los teoremas o los lemas. Éste es el núcleo de la prueba. Spinoza lee en las matemáticas el auténtico rostro de la

verdad. La música puede violar el contrato firmado con una forma elegida y sometida a unas reglas, como una fuga o un canon. Estas violaciones pueden calificarse de «errores» en una matriz técnica-convencional. El principiante hace «mal» sus ejercicios de contrapunto. Pero estos errores o irregularidades no son en ningún caso «falsedad» o «mentira». Por el contrario, en la historia de la música, con frecuencia son estas violaciones del contrato con las convenciones técnicas y los hábitos auditivos las que generan innovación y desarrollo. Las disonancias puestas a prueba por Beethoven, las subversiones de la

tonalidad en los últimos estudios para piano de Liszt engendran los modernos sistemas atonales. No «mienten», no pueden mentir. Cuando decimos que enriquecen y renuevan las «verdades» musicales, tomamos prestado este concepto y lo usamos de un modo indefinible.

Más allá de lo verdadero y de lo falso, más allá del bien y del mal. Ambas dicotomías están estrecha, aunque complicadamente entremezcladas. Cabe abusar de la música cuando ésta se compone y ejecuta como ensalzamiento de la tiranía política o del *kitsch* comercial. Puede, y de hecho así ha sido, ponerse a todo



volumen para acallar los gritos del torturado. Semejante abuso, del cual la explotación de la música de Wagner, pero también de la *Novena sinfonía* de Beethoven (recordemos el apunte de Adorno), son ejemplos emblemáticos, es absolutamente esencial. No niega, no surge de la extraterritorialidad ontológica y formal de la música con respecto al bien y al mal. Movidio por su temor hacia Wagner, Lukács preguntaba si un solo compás de Mozart se prestaba al abuso político, si podía expresar la maldad inherente. A lo cual, cuando en cierta ocasión yo me referí a este desafío, Roger Sessions, el más serio de los compositores, me respondió

sentándose al piano e interpretando la amenazante aria de la Reina de la Noche de *La flauta mágica*. Añadiendo de inmediato, sin embargo: «No, Lukács tiene razón».

De este modo, hombres y mujeres crean y experimentan una fenomenología, un «hecho» casi ilimitado: el hecho de que la música, en su universalidad existencial —pues no hay cultura o comunidad sin ella—, sea ajena a los ejes de la moral y de la verdad o no verdad que organizan casi todo lenguaje y razón conscientes. «Vivir la música», por tanto, como la humanidad ha hecho desde sus comienzos, es habitar en un ámbito que,

por su propia esencia, nos resulta extraño. De ahí, me aventuro a decir, el resplandor crepuscular, en nuestra mitología, de la violencia auroral y el reconocimiento de un *mystère suprême*.

Y, sin embargo, es precisamente este ámbito el que ejerce sobre nosotros «una soberanía muy superior a la de cualquier otro arte» (Valéry). Es la música la que puede invadir y regir la psique humana con una fuerza de penetración comparable, tal vez, sólo a la de los narcóticos o a la del trance referido por los chamanes, los santos y los místicos. La música puede volvernos locos y puede curar la mente enferma. Si puede ser «el alimento del amor»,

también puede abastecer los banquetes del odio. Una melodía, una cadencia momentánea, puede llegar a poseer nuestra conciencia, puede aferrarse a nuestro recuerdo, querámoslo o no, seamos o no conscientes de su hechizo, cuando, a menudo accidentalmente, la oímos por primera vez. De repente, por así decir, «bulle en nuestra mente» y se niega a abandonarnos. El fragor de un coro de voces —los galeses en el rugby— provocan un sentimiento incomparable de comunidad fraternal; propician la oración colectiva y la meditación, paradójicamente acallada por su propio volumen. Pero cuando están ligadas a un himno nacional o

guerrillero, al martilleo de una marcha militar, las mismas prácticas corales, en una clave idéntica, pueden desatar la disciplina ciega, la manía tribal y la furia colectiva. Un «solo» que se alza en la oscuridad o en la quietud de la mañana puede transmutar el espacio, la densidad, el curso del mundo. No es únicamente la «música barata», la cancioncilla facilona del cantante melódico, la melodía basura de la guitarra eléctrica, lo que nos rompe el corazón: es un lamento de Monteverdi, son los oboes en una cantata de Bach, es una balada de Chopin.

Los compositores han ofrecido diversos relatos del proceso de creación

musical, de la génesis del descubrimiento melódico y armónico. Podemos examinar los cuadernos de Beethoven y, en ocasiones, seguir paso a paso el complicado avance hacia lo que, una vez comprendido, parecerá obvio. Podemos atender también al nebuloso recuerdo de una tarde soporífera en La Spezzia que ofrece Wagner en el acorde en *mi* menor con que se abre la tetralogía de *El anillo*. Sin embargo, incluso un testimonio de primera mano como éste, ya sea formal o metafórico, ofrece una idea escasamente sustancial del acto musical, de la provocación, en sí misma tan espontánea, repentina, accidental, de construcciones, energías y

despliegues vocales o instrumentales que surgen a partir del «no ser». El enigma es el siguiente: ¿dónde se origina la nueva melodía, la relación tonal novedosa, la nueva «célula dinámica y el nuevo *cluster*»? (Boulez). ¿Qué, si se prefiere así, estaba antes ahí? El silencio, tal vez, pero un silencio que, de un modo lingüísticamente inexpresable, no era mudo. Que estaba cargado de «tensiones y desequilibrios sin resolver», como lo expresa Roger Sessions, que ansían ser liberados y resueltos. Un aliento contenido en las sinapsis no lógicas, contraverbales, del analogo preconsciente de la entelequia aristotélica, con sed de forma y de

plenitud. Una vez más, todo esto son símiles, relatos de analogía que dicen más acerca de los límites del lenguaje que acerca de la música.

¿Y el impacto que la música produce en nosotros? ¿Qué explicación tenemos para una experiencia que es a un tiempo profundamente familiar, banal, cotidiana, y que se encuentra «más allá de las palabras»? —lo que equivale a decir más allá de la explicación lógico-racional. *Tempo*, volumen, el color tonal de las diferentes voces e instrumentos (y ya estamos de nuevo en lo metafórico) generan, evidentemente, cierta resonancia psicosomática en nosotros. Lo mismo ocurre con las asociaciones



de fenómenos sensoriales y naturales, el pulso del viento y el agua en Debussy, la textura de la noche densa en un nocturno. Las tonalidades y las modulaciones musicales parecen estimular ciertos estados de ánimo o emociones. Pero ¿es ello principalmente cuestión de convención histórica, de domesticada expectación? ¿Qué hace que una tercera menor resulte «triste»? ¿Es *sol* menor, en la escala occidental, intrínsecamente *triste*? (¿y qué podría significar tal afirmación?) o su desolación responde acaso al uso que Mozart hace de ella en su gran quinteto (K 516). ¿Qué sucede con los reflejos de la sensibilidad motivados por las tonalidades, la altura

del diapasón y los grupos de acordes en los sistemas tónicos no occidentales?

Los intentos de desarrollar una psicología, una neurología y una fisiología de la influencia de la música sobre el cuerpo y la mente se remontan a Pitágoras y la magia terapéutica. Platón se preocupa enormemente por la influencia de la música en el espíritu y en la sociedad. La intuición de que la conciencia, en la que están implicados el subconsciente y el cuerpo humano, de que la música se mezcla con la «internet» de nuestros receptores en una suerte de química inmensamente sutil, aunque imperiosa, viene muy al caso. Todo esfuerzo por afinar esta intuición,

por analizar su secuencia causal, por verificarla experimentalmente, sigue siendo, hasta el momento, rudimentario. Como lo son las respuestas a la evidente pregunta sobre las distintas reacciones humanas ante la misma música, los profundos desacuerdos en los reflejos emocionales y en los juicios de valor. Ni con argumentos lógicos ni con argumentos sustanciales es posible *refutar* la afirmación de que Mozart era un compositor mediocre o de que las *Vísperas de la Virgen* de Monteverdi, son inferiores a los balbuceos de Madonna. Cuanto mayor es nuestro deleite, cuanto más acuciante nuestra necesidad de responder a una pieza

musical, más inaccesibles resultan las razones de por qué ocurre tal cosa. Es un lugar común observar que la música comparte con el amor y la muerte el misterio de lo evidente. Esta tríada constituye un cliché del cual los compositores y musicólogos se han valido en abundancia. Pero puede ser un cliché enormemente sugerente.

Como he dicho con respecto a los tres mitos, creo que la abrumadora y ubicua fuerza de la música, la necesidad que tenemos de ella, se origina muy cerca de la paradoja de su profunda extrañeza con respecto al ser humano. Tiene su prólogo en los mundos orgánico y animal. Expresa únicamente

los más elevados estados de conciencia humana. Funciona al margen de la verdad y de la falsedad, del bien y del mal. Posee a hombres y mujeres, pero no es poseída por ellos. Sus «ligazones» con la realidad empírica, inteligible, se nos escapan ampliamente. Hasta las matemáticas más puras pueden, en teoría o mediante un desarrollo histórico, contingente, aplicarse a otros fines. La música sólo se «aplica» cuando se adultera. Ciertas teologías o paradigmas metafísicos intentan conceptualizar a Dios como pensamiento que se piensa a sí mismo, como volición absoluta con voluntad de ser y de crear. Leibniz entendía la música como el álgebra de

Dios. Ya he mencionado que los astrofísicos del siglo XX buscan vestigios de materia dejados por el «Big Bang», ruidos aún audibles en el origen del tiempo. En irreprochable analogía, podríamos definir la música como el soliloquio del Ser, del *fiat* original que se repite a sí mismo. Pero, una vez más, tales aproximaciones son, en el sentido más riguroso y etimológico de la palabra, verborrea.

Sólo sé que la música es una condición *sine qua non* de mi existencia. Refuerza lo que creo ser o, más bien, lo que busco en lo trascendental. Es decir, me demuestra la realidad de una presencia, de una

«allidad» factual que desafía toda circunscripción analítica o empírica. Esta realidad es a un tiempo tópica, cotidiana, palpable y ulterior. Ejerce sobre nosotros una singular dominación. Ni el psicoanálisis, ni la deconstrucción, ni la posmodernidad han dicho nada revelador acerca de la música. Esto es capital. Estos juegos lingüísticos de desciframiento subversivo, de sospecha, en la estela de Nietzsche y de Freud, son casi impotentes ante la música. Permanecen arrogantemente atrapados en la propia esfera lingüística que afirman relativizar o desenmarañar. ¿Por qué habríamos de tomarlos en serio en el plano filosófico, humano?

De ello puede extraerse una deducción más amplia. Como hizo Wittgenstein al señalar que, en más de una ocasión, el movimiento lento del tercer cuarteto de Brahms lo había llevado al borde del suicidio. La música autoriza, invita a la conclusión de que las ciencias teóricas y prácticas, de que la investigación racional jamás podrá reseñar la experiencia de un modo exhaustivo. De que hay fenómenos «en el centro» (la propia conciencia puede ser uno de ellos) que resistirán, ilimitadamente vivos e indispensables, pero «fuera». Ésta es, clarísimamente, la prueba de lo *meta*-físico. La música significa en grado sumo; también,



estrictamente considerada, carece por completo de significado. Allí es donde reside su «transgresión» del intelecto.

Mi incapacidad para cantar o tocar un instrumento me resulta humillante. Pero la música consigue «sacarme de mí mismo» o, más exactamente, me ofrece una compañía mejor que la propia. Hace posible el oxímoron del amor, esa fusión en la unidad de dos seres humanos, cada uno de los cuales, incluso en el momento de la unión espiritual y sexual, permanece, se torna más plenamente sí mismo. Escuchar música en compañía del ser amado es alcanzar una condición privada, casi autista, y al mismo tiempo extrañamente unida a otro (la lectura

compartida, la lectura en voz alta, no lo consigue). Así, la colaboración que se da, por ejemplo, entre la voz y el piano en un *lied*, o en la interpretación de un cuarteto de cuerda, bien podrían ser el fenómeno más intrincado e imposible de analizar en este planeta. Puede ser aún más complejo, puesto que cada incidencia es irreplicable, de lo que lo es la danza de las galaxias. Una caja de resonancia barnizada, unas tripas de gato o una cuerda, una maza con la punta de fieltro, la inflexión de la muñeca del intérprete, la vibración de las cuerdas vocales generan ondas cuyas curvas y función algebraicas podemos trazar, y de hecho trazamos, pero de cuyos

«significantes», de cuyo poder de transmutar los estados físicos y psíquicos, no podemos dar cuenta. Creo que, en su origen, estos poderes son «inhumanos».

Esto es lo que torna siempre fascinantes las relaciones entre la música y las demás artes, entre la música y la poesía. En la Grecia preclásica, el filósofo también podía ser rapsoda. Cantaba sus pensamientos. Hasta el día de hoy, el argumento filosófico —en Platón, en Nietzsche, a veces en Wittgenstein— puede tener su propia cadencia y musicalidad. Que la arquitectura es «música congelada», que la poesía aspira a la condición de

música, que es la de una perfecta tautología de forma y contenido —en la música, forma es contenido y contenido es forma— son afirmaciones brevísimas de verdades profundamente sentidas, pero no razonadas. ¿Quién puede definir «el alma»? Pero ¿quién no entiende intuitivamente la advertencia de Shakespeare acerca de quienes «no tienen música en sus almas», una advertencia cristalizada en la designación de «música *soul*»? Eludo imaginar las limitaciones, el dolor infligido por la ceguera, pero me pregunto si la sordera no sería (¿no será?) la más oscura oscuridad.

# Siete

Mi madre, que era profundamente vienesa, tenía la costumbre de empezar una frase en una lengua y terminarla en otra. No parecía ser consciente de las asombrosas modulaciones y de los cambios de intención que esto producía. Varias lenguas revoloteaban por la casa. El inglés, el francés y el alemán en el comedor y en los salones. El alemán de Potsdam de mi aya en el cuarto de los niños; el húngaro en la cocina, donde, por designio o accidente, una sucesión de mujeres magiares —a las que recuerdo voluminosas y coléricas—

preparaba los platos favoritos de mi padre. No tengo memoria de una primera lengua o una lengua materna. Todo intento posterior por extraerla de mí, las pruebas psicológicas, la hipótesis de que la lengua en la que le gritaba a mi mujer cuando teníamos un contratiempo con el coche tenía que ser la base lingüística, han resultado inútiles (incluso en momentos de pánico o de fuerte impresión, la lengua que se usa es contextual, es la lengua local o la lengua de quien nos acompaña). Tanto en el día a día como en la aritmética mental, en la lectura comprensiva o en el dictado, el francés, el alemán y el inglés han sido para mí igualmente «nativas». De

manera casi inevitable, sueño en la lengua en que he estado hablando o que he oído principalmente durante el día. Se diría que incluso el subconsciente semántico es lingüísticamente circunstancial de un modo en cierto sentido obvio y material.

Naturalmente, tengo momentáneos lapsos de fluidez, de inmediatez léxica o gramatical y de recursos cuando paso algún tiempo sin oír, sin hablar regularmente una u otra de mis tres «lenguas maternas». Además, puede haber interferencias involuntarias, puede ocurrir que una lengua se interponga, que reivindique su supremacía sobre otra. La sensación es la de un brusco

desgarrón en un encaje de seda. La expresión necesaria, el giro sintáctico parece surgir de pronto de otra lengua. Siempre he pensado en estas tres lenguas. Cualquier otra lengua que pueda hablar o leer se ha incorporado posteriormente durante el proceso de aprendizaje habitual.

En contra de la opinión general, semejante condición políglota no es en absoluto rara. Numerosas culturas y sociedades son plenamente bilingües: en las regiones fronterizas de Suecia y Finlandia, en Malasia, en las comunidades hispanas de Estados Unidos. El trilingüismo es menos frecuente, pero también existe. Puede



encontrarse en el Friul, en los valles alpinos situados en la frontera entre Suiza y el noreste de Italia, donde las variantes locales del romanche, el italiano oficial y el friulano (la lengua predilecta de Pasolini) son habituales para los hablantes, presumiblemente desde su primera infancia. Durante largos períodos de la historia, hombres y mujeres se vieron obligados al bilingüismo, a comunicarse tanto en su propio idioma local —que puede variar desde el dialecto hasta la lengua autónoma, como sucede, por ejemplo, en el caso de la lengua que se habla en Bérgamo— como en la *lingua franca* política o económicamente dominante.

Hasta finales del siglo XVIII, los hombres cultos, en Europa occidental, pero también en Varsovia o en Praga, ya fuesen académicos, filósofos, teólogos, científicos, juristas, diplomáticos, políticos u hombres de letras, usaban el latín para comunicarse entre ellos, al tiempo que practicaban sus respectivas lenguas. Sería fascinante conocer si Newton empleó el latín o el inglés para analizar interiormente y verbalizar inicialmente (conceptualizar) sus axiomas. Es casi seguro que Spinoza y Leibniz lo hicieron en latín. Buena parte de la perplejidad que produce la epistemología de Descartes tiene su origen en el hecho de que el latín fue la

primera lengua de sus meditaciones y de que la traducción a su lengua materna, el francés, se le resistió incluso a él mismo. Por otro lado, apenas hay un pasaje en el inglés «sostenido y prolongado» de *El paraíso perdido* o en la prosa de Milton que no refleje el sustrato latino y la enriquecedora intervención de otras lenguas (entre ellas el italiano).

Éstas son cumbres visibles. En gran medida perdida para nosotros, pero indudablemente ubicua, fue la función de cada tipo y matiz de multilingüismo en la vida cotidiana, en el tejido social, en las evoluciones de la sensibilidad de la experiencia humana ordinaria en todo el

planeta. Bien podría ser que la conciencia auténticamente monóglota constituya en realidad la excepción histórica y cultural. El chovinismo lingüístico, la exaltación de la lengua nacional oficial y de sus raíces míticas, es un fenómeno posterior. En el caso europeo, rara vez se sitúa antes del siglo XVI. El predominio planetario del inglés americano, del cual me ocuparé más adelante, es un fenómeno decisivo que altera la propia naturaleza de la lengua y de las relaciones humanas. Irónicamente, esto también genera un bilingüismo forzado (el hablante nativo debe conocer tanto su propia lengua como el inglés americano).

El asunto es de suma importancia. Las llamadas doctrinas progresistas de la educación y de la psicología infantil, principalmente en Estados Unidos, se han opuesto al multilingüismo precoz. El chovinismo más o menos consciente y la presión de integración étnica que subyacen a esta pedagogía son evidentes. El niño debe convertirse en un ciudadano monóglota, purificado de su pasado inmigrante, limpio del legado inhibitor en lo social y en lo profesional que le fuera transmitido por culturas ajenas e inferiores. El inglés americano estándar, dominante desde el nacimiento, garantiza el acceso a la escalera mecánica del patriotismo y del éxito, a

la hegemonía de valores y deseos que el asombrosamente imitado modo de vida americano ha llegado a ejercer sobre buena parte del planeta. Pero el psicólogo de la educación tiene un objetivo más profundo. En su versión consecuente, el argumento más usado es que el multilingüismo temprano genera confusión en la psique naciente; que puede ocasionar trastornos de la personalidad que abarcan desde el desorden benigno hasta algo parecido a la esquizofrenia absoluta. Segmentada y desorientada entre lenguas distintas, la mente, las conexiones de la identidad coherente del niño, quedarán parcial o globalmente desvinculadas. El

reconocimiento de uno mismo se verá oscurecido por flujos de conciencia contradictorios. Y no menos perniciosamente que el niño el individuo adulto tendrá crecientes dificultades para integrarse en su «grupo social» y su herencia nacional. Desconocidos para sí mismos, el hombre o la mujer lingüísticamente descentrados pueden ser siempre extranjeros en el seno de su sistema de gobierno americano, liberal, igualitario y bendecido por lo material.

Creo que esta opinión raya en la estupidez. Su aplicación supone el empobrecimiento y la domesticación del espíritu humano. Sin embargo, responde a un trauma inmemorial. Al incidente de

Babel.

Los antropólogos y los etnógrafos nos enseñan que apenas existe una cultura, una comunidad étnica conocida, cuya mitología no recoja la cuestión de Babel de una u otra forma. Se diría que, en la mentalidad humana, en los relatos que definen la identidad histórica y social, se halla grabado el recuerdo de una división primigenia, de un destete brutal. En el momento de la creación, la especie humana fue bendecida con una sola lengua. Este *esperanto* adánico era tautológico con respecto a la verdad y al mundo. Es decir, los objetos, las condiciones de percepción y predicación que se encontraban en la



realidad, correspondían exactamente, punto por punto, como en una ecuación, a los términos usados para nombrarlos y describirlos. Adán asigna un nombre a todos los seres vivos. Estos nombres, a su vez, son una delineación exacta y total de su propia esencia. No cabe ocultación alguna, y mucho menos falsedad. En su propia escala, proporcional a la de Dios, el hombre «expresa el Ser», confiere significado a la forma como el *fiat* del creador. Esta semántica generadora de verdad, de unión absoluta entre palabra y mundo, permite a los mortales comprender, responder al habla de Dios o de los dioses. En numerosas mitologías, esta

inmediatez comunicativa se extiende al orden animal. Aunque en sí mismo rudimentario y esencialmente mimético, el lenguaje de las aves y de los animales resulta inteligible para el hombre. Una red de articulación unificadora, de significado compartido, se despliega desde la creación (que es en sí misma, no sólo en la cosmología judaica, un acto de habla). Los límites del mundo son, ciertamente, aunque en un sentido distinto del que le atribuye Wittgenstein, los límites del lenguaje. La cartografía es a un tiempo total y veraz.

Sobreviene el desastre. La fatalidad puede ser muy diferente. En numerosos relatos amerindios, un animal sagrado,

totémico, es accidental o intencionadamente sacrificado. En otras culturas, ampliamente diseminadas, la causa es el incesto o la violación de un tabú primigenio. El escenario de la culpa señala hacia el ilícito anhelo de conocimiento humano, de cierto secreto definitivo reservado a los dioses o a los espíritus tutelares (éste es un tema típicamente hebraico-helénico). La leyenda de Babel en la Torá, una de las más enigmáticas y fragmentarias del canon, insinúa cierta *hybris*, cierta arrogancia prometeica dirigida hacia el tejido oculto de los cielos. ¿Evoca la alta torre los observatorios astronómicos del zigurat babilónico?

Sea cual fuere el pecado en cuestión, su precio resulta aniquilador. La gran serpiente que ha rodeado y armonizado la creación queda cortada en innumerables pedazos. La torre reducida a polvo. Éstas son las imágenes de una fractura mayor. El *Homo sapiens-sapiens* ya no habla una sola lengua «veraz y funcional». Un balbuceo maldito infecta sus trabajos y sus días. Ya no se encuentra en situación de acuerdo ontológico con los hechos del mundo. Palabra y objeto, pensamiento y articulación, sentimiento y comunicación, no se mezclan ya orgánicamente. Hay, por tanto, constantes e inevitables deslizamientos

entre significante y significado, entre intención y forma ejecutiva. Nunca podemos decir todo lo que queremos, nunca podemos limpiar la descripción verbal o el análisis de una posible penumbra de ambigüedad, de valores incipientes o privados y de connotaciones en última instancia inexpresables. El adjetivo «inefable» vibra oscuramente en la intuición de una urgencia sorda y sin resolver. Hasta el más escrupuloso o inspirado de los discursos no deja de ser aproximado. Ya no nos sentimos cómodos en nuestro modo de decir.

Al mismo tiempo, el diálogo con lo divino se convierte en el monólogo de

súplica sin respuesta. Deja de acoger en su seno a la Palabra o de hacerse eco de ella. Toda tradición teológico-metafísica importante habla de una época en la que el diálogo directo con Dios y con las fuentes del Ser se interrumpe. La profecía queda reducida a simple pronóstico.

Los profetas se convierten en adivinos. Sólo los más excepcionales de los santos o de los héroes, un san Francisco, un Sigfrido, pueden entonces conversar con las criaturas del campo o de los bosques. El lenguaje se ha retirado a las aldeas de lo meramente humano, local y funcional.

Estas aldeas, además, están

*incomunicadas*. Mientras los mitos de Babel se describen con todo lujo de detalles, las naciones, las tribus y las comunidades se enfrentan unas a otras en mutua incomprensión. Se escuchan musitar como si el enfermo o el trastornado moviese sus labios. Las consecuencias han sido incalculables. La incomprensión recíproca engendra desprecio. La palabra griega *bárbaro* se mofa de aquéllos cuya lengua es repugnantemente incomprensible. El odio étnico puede suceder al desprecio. En un plano superior, los intentos por descubrir la verdad, por formularla y enseñarla —la empresa filosófica—, se adentran en la niebla del lenguaje.

Spinoza afirma que el error, la controversia, la malinterpretación mutua surgen inexorablemente de la incapacidad de las distintas lenguas para aprehender, para traducir correctamente el vocabulario y la gramática de otras lenguas. Allí donde la creación divina tejiera una prenda perfecta de expresión de la verdad, la catástrofe de Babel no dejó más que retales: una colcha confeccionada con los retazos de aproximaciones, malentendidos, mentiras y provincianismo. Los espíritus eminentes han exhortado a la humanidad a deshacer la maldición de Babel. ¿Hay alguna lengua válida para el uso común que aún conserve vestigios de la verdad



adánica, universal, con respecto al Ser? El hebreo, el griego y el chino han tenido sus defensores. ¿Es posible construir un nuevo idioma unificador, un idioma que lo abarque todo: un símbolo-cálculo leibniciano, un *esperanto*, un código informático? Sin duda, la respuesta evidente a nuestra circunstancia lingüística, económica y socialmente dispersa, derrochadora, incluso peligrosa, es la adopción de una lengua planetaria, es decir, el inglés americano básico. Las ventajas de este tipo de normalización son asombrosas, y ello no sólo en el terreno económico, científico y tecnológico, donde su presencia es ya casi general, sino

también en el plano vital de un mejor entendimiento entre las razas, las naciones y las ideologías. Los diplomáticos chinos y rusos negocian en inglés americano; y lo mismo sucede con los árabes y los israelíes. La vieja maldición puede (debe) ser exorcizada.

No recuerdo cuándo fue la primera vez que hice una mala interpretación del Génesis 11. Los mitógrafos, mucho antes que Freud, sabían que las fábulas pueden ocultar su sentido original, primigenio; que pueden, de hecho, darle la vuelta por completo. Cautivado por el juego y las maravillas de las lenguas, sentí desde niño que la historia de Babel era una «tapadera»; que invertía un

significado más antiguo y verdadero. En su afán por celebrar la monarquía cósmica de Dios, las tribus se reunieron para construir un sublime rascacielos, una torre en espiral desde la cual venerar al Señor más cerca de Su omnipotencia celestial. Para recompensar tan venerable empresa, el Señor, a su manera algo brusca y velada, otorgó al ser humano el inconmensurable don de lenguas. Concedió a los hombres y a las mujeres la luz, la riqueza inagotable de Pentecostés. Lejos de ser una maldición, el cuerno de la abundancia de las lenguas derramada sobre la especie humana constituía una bendición sin fin. Seguramente, un

destello de iluminación reveló su evidencia.

Tanto nuestra condición biológica como la somática están intrínsecamente unidas. Se hallan detenidas por nuestra extinción personal. Se encuentran eternamente cautivas del dolor, de la enfermedad, del deterioro y de la limitación. El recién nacido ya tiene edad suficiente para morir (Montaigne). Una manida aunque justificable retórica insiste en la brevedad, la animalidad, la fealdad o el aburrimiento fundamental de la amplia mayoría de las vidas, en la «serena desesperación», como lo expresa Thoreau, no siempre serena, que puebla todas las horas, salvo las más

excepcionales, las ilusiones o las epifanías de cualquier *vita* común. Un realismo irrefutable valida el arcaico postulado griego, según el cual «lo mejor es no nacer y lo segundo, morir joven», siendo la vejez, con escasas excepciones, un hediondo desperdicio, una incontinencia de la mente y del cuerpo crudamente revelada por el recuerdo de lo no realizado.

¿Cuál es, entonces, la fuente de nuestras esperanzas indelebles, de nuestros presentimientos, de nuestros sueños proyectados hacia el futuro y de nuestras utopías públicas y privadas? ¿De dónde surge el radiante escándalo de nuestras inversiones para mañana,

para pasado mañana? ¿Cuál es el origen de la «mentira de la vida», la apuesta de improbabilidad que hace a la mayoría de los individuos y de las sociedades, pese a la existencia de recurrentes excepciones, rechazar la lógica de la desesperación y del suicidio? En suma: ¿en qué lugar surge la marea del deseo, de la expectación, de una obsesión por la mera existencia que desafía al dolor, al yugo de la esclavitud y la injusticia, a las matanzas históricas?

Estoy convencido de que estas liberaciones de las limitaciones físicas, de la pared en blanco de nuestra propia muerte y de la aparente eternidad de la desilusión personal y colectiva son, en

un sentido crucial, lingüísticas. Biológica y socialmente, somos, en efecto, mamíferos de corta vida, abocados a la extinción, como las demás especies. Pero somos animales lingüísticos, y es este atributo el que, como ningún otro, torna soportable y fructífera nuestra efímera condición. La evolución del habla humana —tal vez haya llegado tarde— hacia los subjuntivos, los optativos, los condicionales contrarios a los hechos y los futuros verbales (no todas las lenguas tienen tiempos y modos) ha definido y salvaguardado nuestra humanidad. Gracias a ello podemos contar historias, ficticias o matemático-

cosmológicas, acerca de un universo que se encuentra a billones de años de nosotros; gracias a ello podemos, como ya he mencionado, discutir, conceptualizar la mañana del lunes posterior a nuestra incineración; gracias a las cláusulas condicionales, al «si» («si me tocara la lotería», «si Schubert hubiese vivido más tiempo», «si se descubriera una vacuna contra el sida»), podemos, cuando nos place, negar, reconstruir, alterar el pasado, el presente y el futuro, cartografiar *de otro modo* los factores determinantes de la realidad pragmática, lograr que la existencia siga mereciendo la pena. La esperanza es gramática. El misterio de



la expresión del futuro o de la libertad —ambas se encuentran íntimamente emparentadas— es sintáctico. Los optativos, los modos gramaticales que expresan el deseo, abren la prisión de la necesidad fisiológica, de las leyes mecánicas. ¿Hay nominación más concisa de la utopía que la del pluscuamperfecto? ¿No deberíamos detenernos constantemente asombrados ante la capacidad de los pretéritos para reconstruir la historia, además de nuestro propio pasado? Este maravilloso giro se encuentra condensado en la proverbial intraducibilidad de la frase con que Proust comienza *En busca del tiempo*

*perdido.* Pero incluso estas gramatologías de la emancipación sucumben ante el milagro, pues seguramente no es otra cosa, del futuro del «ser», del «será», cuya articulación genera los espacios donde respiran el temor y la esperanza, la renovación y la innovación que constituyen la cartografía de lo desconocido.

Imaginemos un lenguaje, una conciencia encerrados en el presente, en la realidad del registro «verdad-funcional» más tautológico. Con cáustica ambivalencia, Swift exalta semejante lengua de veracidad pura y al mismo tiempo se la atribuye a los caballos. ¡Qué tedio de eterno mediodía trajo

consigo el habla adánica de verdad sin sombras! ¡Cuán monótona es la inmortalidad del presente! Es la mediación de lo imaginario, de lo inverificable (lo poético), son las posibilidades de la ficción (mentira) y los saltos sintácticos hacia mañanas sin fin lo que ha convertido a hombres y mujeres, a mujeres y hombres, en charlatanes, en murmuradores, en poetas, en metafísicos, en planificadores, en profetas y en rebeldes ante la muerte.

Así pues, no fue sólo el dolor, la culpa, la mortalidad y la condena a ganarse la vida con sudor lo que surgió tras la expulsión del Edén. Fue la

dinámica central de la esperanza (¿qué cabe esperar en el Jardín, en el Disneylandia de lo divino?). Junto con la música, el lenguaje, cualquier lenguaje, encierra estos recursos infinitos del Ser. Es el don supremo que el ser humano posee y recibe. Hace posible la construcción de torres que casi alcanzan las estrellas.

Ninguna lengua es formalmente cuantificable. Al igual que lo orgánico, se encuentra en un proceso de cambio constante. Las lenguas viven y mueren. Revelan épocas de enriquecimiento, de desarrollo, de dominio político, cultural o literario, y épocas de empobrecimiento y decadencia. Tienden

a dividirse en dialectos que pueden llegar a ser autónomos y originar nuevas lenguas. Pueden ser absorbidas por grupos mayores o más poderosos. Ningún diccionario, ninguna gramática fijan o describen de manera exhaustiva una lengua natural. Los componentes semánticos se interrelacionan, a menudo aleatoriamente, como las moléculas en la superficie de un fluido.

*Todas y cada una de las lenguas humanas son diferentes.* Esto es un hecho irrefutable. Todas y cada una de las lenguas naturales constituyen un mundo pleno. Puede ser, como sostienen las teorías de la gramática transformativa-generativa, que ciertas

estructuras profundas de tenor formal y metamatemático generen reglas y limitaciones válidas para todas las lenguas. Parece evidente, además, que el *Homo sapiens* tuvo que desarrollar y compartir ciertos atributos fisiológicos para producir, para expresar un lenguaje articulado (todos necesitamos oxígeno para respirar). Estas estructuras profundas innatas —la teoría aún no ha sido demostrada— y este aparato fisiológico son, indudablemente, «universales». Son a un tiempo axiomáticos y, con respecto a la situación lingüística real, triviales. Los algoritmos formales de una gramática universal tienen tanto que ver con la

inconmensurable prodigalidad y diferenciación de las lenguas humanas después de Babel como la taxidermia con un león en movimiento.

No hay dos lenguas, no hay dos dialectos o idiomas locales dentro de una lengua que identifiquen, designen, cartografíen sus mundos del mismo modo. Los recuerdos almacenados, los entornos empíricos inventariados, las relaciones sociales que las lenguas organizan y reflejan (el parentesco, por ejemplo), los colores que distinguen en su vocabulario de percepciones difieren, a menudo radicalmente, de una lengua a otra. Lenguas limítrofes, incluso situadas en el mismo espacio climático y

geofísico, pueden diferir hasta el extremo de la incomprensión mutua. Existen «islas» dentro de las galaxias de lenguas estructuralmente afines (como el vascuence o ciertas lenguas de Filipinas). Hablar una lengua es habitar, construir, registrar un entorno específico —una *mundanidad*, en el intenso sentido etimológico del término. Es ocupar y recorrer un paisaje singular en el tiempo. Un diccionario es el más vivo y completo de los atlas. La estratigrafía, la múltiple procedencia de una palabra, de una expresión, compendia el *Lebensraum*, los recuerdos privilegiados o suprimidos, las leyes y la literatura de una comunidad y una



cultura. Pensemos en el *Littré* o en el *Oxford English Dictionary*. Las lenguas conservan, con extraña tenacidad, nombres de árboles, de animales, originarios de regiones que abandonaron hace mucho tiempo. Conservan configuraciones de costumbres e instituciones desaparecidas hace tiempo y casi indescifrables en el presente.

No hay dos lenguas en las cuales estos procesos de herencia e innovación sean iguales. Cuanto más «simples» son los términos, más inabordable resulta la tarea de la transferencia absoluta. (¿Existen acaso los términos «simples»? o, como Roman Jakobson preguntaría a sus estupefactos alumnos: «¿A qué te

refieres con sentido literal?»). El recuerdo almacenado de disponibilidad, incluso de abundancia de *pan* (confrontar con el uso que los negros americanos hacen de esta palabra con el sentido de «dinero»), es en muchos aspectos contrario a los matices de deseo, de amotinada hambruna en el dolor. Hay un intraducible exceso de historia, de mística patentada en la palabra alemana *Heimat*. La inferencia exacta de «corazón», de ceremoniosa reverencia del espíritu en la *cortesía* italiana, hablan de una anatomía del sentimiento, de un sordo ritual hoy periclitado, pero antaño crucial en la cultura toscana. Por lo que sabemos, es

cada vez más raro que una lengua sitúe el pasado «frente» al hablante.

Al parecer una lengua india de los Andes lo hace. La lógica es impecable. Podemos ver el pasado, regresamos al futuro desconocido de la historia como el *Angelus Novus* de la historia, de Paul Klee, empujado por la tormenta (talismánico para Walter Benjamin). La creencia de que en las lenguas del norte de África existen una docena de términos para nombrar la arena del desierto o de que las lenguas esquimales poseen veinte términos para la «nieve» no es más que una ilusión popular. Lo que importa es que en ambos casos el vocabulario disponible abarcará una

riqueza de discriminación exacta, de densidad psicológica, material y socialmente reconocida y de matices ausentes en otras lenguas. Los nombres de objetos, incluso de aquéllos más comunes, son «mundos aparte». Tierra adentro, el remo de Ulises se confunde con o se traduce por una aventadora.

Todas las lenguas habladas por hombres y mujeres, incluyendo en el concepto de «lengua» los dialectos, los lenguajes especializados, las jergas, el discurso de las diferentes generaciones y clases sociales dentro de la misma *communitas*, abren su propia ventana al mundo y a la vida. La habitación que hay detrás de la ventana ha sido decorada y

amueblada por la lengua en cuestión. Lo que se refleja, a veces hasta la opacidad, en los cristales de la ventana. A su vez, el mundo percibido, nombrado, explorado, se refleja en la habitación, en el «espacio de habla» dado. De ello resulta una dialéctica de incesante intercambio. De esta interacción surgen la historia (diacrónica) y el medio presente (sincrónico) de una lengua. Curiosamente, hay lenguas que parecen estar siempre ante una ventana abierta, mientras que otras miran hacia dentro o a través de pequeñas rendijas. Pero, en cualquier caso, los actos de visión y revisión son independientes del

lenguaje. La luz nunca es la misma para todos.

Si prescindimos de las nociones de catástrofe o de castigo sobrenatural, ¿qué explicación puede haber para semejante prodigalidad? Desde una perspectiva racional, utilitaria, práctica, esta plétora es una locura. La cantidad de desperdicio comunicativo a ella asociado es tremenda. Las ventajas sociales, económicas y políticas de la comprensión mutua, el rigor de la definición y el consenso —científico, filosófico, pero también familiar— derivado del uso de una sola lengua mundial, de una sintaxis unificada, resultan evidentes. En nombre del

sentido común, ¿qué justificación puede haber para la proliferación en este pequeño planeta de un número estimado en 20 000 lenguas diferentes? Permítaseme avivar la hipótesis expuesta en *Después de Babel* (1975).

Para explicar la fantástica multiplicidad de especies naturales, a menudo en territorios diminutos (100 000 especies de insectos en un rincón de la Amazonia), la teoría darwiniana invoca el mecanismo de la adaptación. Cada especie representa una «adaptación» más o menos exacta, ocupa un nicho ecológico específico, como si la naturaleza realmente tuviera horror al vacío. De este aparente exceso

y esta diferenciación surgen la rebotante energía del ser y el desarrollo orgánico. Y, por analogía, lo mismo ocurre con las lenguas. Todas y cada una de las lenguas humanas representan una posibilidad en un espectro presumiblemente infinito. Estas posibilidades son las lecturas del tiempo y del mundo a las que me he referido anteriormente. La *Weltanschauung* alemana es minuciosamente exacta. Una lengua ocupa un panal en la colmena de posibles percepciones e interpretaciones. Articula una estructura de valores, significados, suposiciones, que ninguna otra lengua iguala o supera con exactitud. Porque nuestra especie ha



hablado, porque habla en múltiples y diversas lenguas, genera la riqueza de entornos y se adapta a ellos. Hablamos mundos.

Así, Babel fue todo lo contrario de una maldición. El don de lenguas es precisamente eso: un regalo y una bendición incalculables. La riqueza de la experiencia, la creatividad del pensamiento y del sentimiento, la penetrante y delicada singularidad de la concepción hecha posible por la condición políglota son el principal medio de adaptación y la principal ventaja del espíritu humano. Todo diccionario, toda gramática, incluso las no escritas, encarnan el medio del

descubrimiento evolutivo en el terreno del pensamiento, del derecho, de los discursos que configuran el tiempo. Una lengua arroja sobre los ricos mares de la totalidad su propia red particular. Con esta red extrae para sí tesoros, abismos de comprensión, formas de vida que, de otro modo, no podrían hacerse realidad. (Hay cierta afinidad de privación, aunque en grado tristemente diferente, entre el monóglota y el mudo). Sean cuales fueren sus desventajas con respecto a la facilidad de comunicación, a la «internet» del provecho práctico, la prodigalidad de las lenguas después de Babel es un «trascendente darwiniano». Es motivo de júbilo. Yo lo sentí, con

intensidad casi corporal, ya cuando era niño.

Las múltiples creencias y experiencias religiosas, la cueva de Aladino de las cosmogonías, lo que Wallace Stevens llamaba las «ficciones supremas» de nuestras filosofías y metafísicas, se relacionan de manera inmediata con la diversidad lingüística. Están construidas con lengua(s). Nuestras literaturas son hijas de Babel. La intraducibilidad última de un texto poético o filosófico (más adelante volveré sobre este punto) proclama el *genius loci* interiorizado por todas y cada una de las lenguas. La interrelación, apenas explorada, entre

Eros y el discurso, dramatiza el privilegio del políglota.

Intuimos las profundidades en las que la expresión de deseos y fantasías entre los amantes se interrelacionan con la fisiología, con la calidad, la cadencia y el aura del acto sexual. Pero no sabemos casi nada de la interfaz psicosomática real donde el habla y el sexo entran en contacto. ¿Hay conexiones entre los centros del habla y las sinapsis de la corteza cerebral y el sistema nervioso parasimpático? Lo que sí sabemos es esto: que las autosugestiones (masturbatorias), los tropos, los tabúes transgredidos y el carnaval de la jerga del habla sexual,

tanto en soliloquio como en diálogo, son elementos fundamentales del acto sexual en sí mismo. Hablamos sexo, a nosotros mismos y a los otros, antes, a menudo durante, y después del acto sexual o del orgasmo. La *jactance* francesa, la eyaculación, se refiere tanto a la elocuencia como al erotismo.

La retórica sexual difiere radicalmente de unas lenguas a otras. Cada lengua, cada período histórico y cada contexto social dentro de esa lengua trazarán, por ejemplo, la línea de lo verbalmente «prohibido», de lo inefable o lo lingüísticamente subterráneo, en diferentes niveles de la escala léxica. Lo que en una lengua no

pasa de ser ligeramente subido de tono, es en otra una expresión tabú y negra como la noche (baste comparar las historias del *con / cunt* en francés y en inglés). No hay dos lenguas que cartografíen de manera idéntica el cuerpo humano y sus intimidades elegidas. Los ritmos, los *accelerandos* o los *adagios* del gesto que estructuran la intrincada coreografía de las personas en el momento de sus relaciones sexuales son modulados por las palabras. El estímulo de las intimidades pronunciadas es específicamente lingüístico. Varía de una comunidad de hablantes a otra en función de su educación. Abarca desde el lugar común

envasado y la zafiedad de la expresión soez en la matriz popular anglosajona hasta invenciones tan excelsas como el *faire Catléya* de Proust. Hacer el amor en inglés americano, por ejemplo, es un hecho enteramente distinto del modo de expresarlo en alemán, en italiano o en ruso (*Lolita* apunta mágicamente hacia estos universos diferentes). El erotismo de un hablante multilingüe, incluso el de un monóglota dotado de oído y capacidad de expresión, difiere del de un hablante sordo o lingüísticamente desfavorecido. En un extremo encontramos el furor balbuciente, la asfixia sexual tan paradójicamente expresiva en el *Woyzeck*, de Büchner; en

el otro, un auténtico donjuanismo de las lenguas —ese instrumento inevitablemente lingüístico-erótico— que celebra Babel. ¡Qué monótono debía de ser hacer el amor en el paraíso!

¿Tiene inconvenientes el hecho de ser un viajero entre las lenguas, un doble, o triple o cuádruple agente en las fronteras de la identidad? En ocasiones se afirma que sólo el monóglota o el individuo absolutamente enraizado en su propia lengua nativa puede tener pleno acceso a la amplitud y profundidad de ésta. El políglota, aunque sensible al matiz y a la especificidad, nunca poseerá esa sensación de andar por casa como un sonámbulo en una lengua que



marca no sólo al escritor (sobre todo al poeta), sino también al lector receptivo y al crítico de un texto literario. Esa complicidad definitiva con las estructuras básicas y la esencia de una lengua se le escapará por completo.

Esta creencia me fue susurrada con empalagosa malevolencia por ciertos elementos de la Facultad de Inglés de la Universidad de Cambridge durante la década de 1960. La estentórea contraseña de las ideologías racistas, nacionalistas y tribales y los programas de «limpieza» resuenan con fuerza desde el siglo XIX. Sólo el hablante nativo puede proclamar, desde las profundidades místicas, la *Blut und*

*Boden*, la *terre et les morts* de la raza o del Estado-nación. En su versión moderna, esta reivindicación se remonta hasta Herder y el nacionalismo romántico desatado por la Revolución francesa y la saga napoleónica. La coherencia personal y comunitaria, la identidad y la historicidad de la cultura están indisociablemente ligadas al genio de la lengua que surge del tenebroso manantial de la procedencia étnica. Ningún forastero, ningún mensajero o portador de la mercancía de contrabando entre lenguas, aun cuando este contrabando se realice desde la infancia y dentro de la propia psique, puede pertenecer plenamente a la

comunidad.

Tal vez haya un ápice de verdad en este dictado. Es cuando menos discutible que ciertas categorías de la poesía o de la ficción extraigan su inmediatez, su unión en apariencia inconsciente de etimología y connotaciones profundamente enterradas, de la inmersión total y libre de interferencias en la lengua materna. En la poesía de Thomas Hardy, en las novelas de Faulkner, parte de la fuerza y del peso lapidario de la lengua parece proclamar la saludable ausencia de cualquier «contaminación» procedente del exterior. Es «hija de la tierra».

La verdadera historia de la literatura

occidental (y de la filosofía y de la ciencia) apunta, sin embargo, en dirección contraria. El chovinismo lingüístico, la lucha por la purificación pedagógica oficial, tan absurdamente perseguida por los gobiernos y los académicos franceses, son recientes reflejos posrománticos. Como ya dije anteriormente, la Europa intelectual fue bilingüe con respecto al latín hasta finales del siglo XVIII. Milton hablaba un italiano exquisito; su libro de poemas de 1645, acaso el más logrado de la literatura inglesa, es multilingüe. Clarividente hasta el punto de anticiparse a la creciente amenaza del nacionalismo, Goethe afirma de modo

rotundo que ningún monóglota conoce de verdad su propia lengua.

Hoy, de manera fascinante, ciertas corrientes literarias vuelven a ser políglotas, exactamente igual que en la Edad Media y en el Renacimiento europeos. Joseph Conrad y Oscar Wilde, bilingües en su creatividad, marginales y errantes en su existencia, son emblemáticos en este sentido. Borges, Nabokov y Beckett, por citar tan sólo a algunos de los más destacados, transitaban entre las lenguas con absoluto virtuosismo. En la *oeuvre* de Beckett a menudo no podemos afirmar con seguridad cuál es la lengua del *Ur*-texto y mucho menos de su génesis

mental. No hay en la actualidad prosa angloamericana crítica o respuesta a la poesía más convincente que la de Joseph Brodsky. La noción de que estos hombres se encuentran en desventaja, alienados en o por las lenguas elegidas, es una soberana estupidez.

En un plano evidentemente menor, yo le debo al entrecruzamiento inicial de tres lenguas, a su latido y a su chispa dentro de mí, lo que ha sido mi vida y mi trabajo. A otros les corresponde juzgar si las interferencias producidas por esta triple identidad y cuanto yo haya podido incorporar de otras lenguas (una larga historia de amor y comedia de errores en y con el italiano) han restado

calidad a mis escritos y, de ser así, en qué medida. O si, por el contrario, y como creo, en ello reside el significado de su significado. Las recompensas han sido categóricas. Hay un gozo perpetuo, un toque milagroso en el hecho de escribir en inglés, en francés y en alemán; de enseñar en estas tres lenguas; de ser considerado, de modo perentorio en el caso francés, como residente en todas ellas. ¿Y puede haber para cualquier escritor, para cualquier «pensador» —ese título francés y alemán que tanto agrada a los oídos angloamericanos— hora más feliz que la vivida con sus traductores, pasando de la lengua en la que escribió su ensayo o

su libro a otra que también le pertenece? La traducción, que obtiene su cosecha de Babel, es ciertamente un asunto de capital importancia.

Ha ocupado por entero mi vida profesional. Todo acto y desplazamiento de significado (el ámbito semiótico) es traducción. La forma puede ser oral, gráfica o simbólica; puede ser un semáforo o una disquisición metafísica. El receptor «traduce», tiene que traducir lo que oye, lee o percibe. Principalmente, realiza esta actividad en el seno de su propia lengua. La traducción es, ante todo y sobre todo, intralingüe. Sirve para descifrar mensajes entre hablantes y escritores



dentro de la misma comunidad parlante. Por lo general, este tipo de desciframiento recíproco tiene lugar de manera inconsciente, aunque el proceso real es extremadamente complicado —y siempre asombroso. Con frecuencia, sin embargo, invita a la atención deliberada. Los niños y los adultos traducen mutuamente sus respectivos lenguajes, igual que las distintas generaciones. El lenguaje se halla en perpetuo movimiento y en perpetua transformación. En todas las regiones, incluso en pueblos vecinos, encontramos dialectos y modos de pronunciar diferentes (la laguna de Venecia es Babel). Y lo mismo sucede con las

clases sociales. Estas diferencias generan diversas identidades y códigos de intenciones. El encuentro de acento con acento, de inflexión con inflexión, exige interpretaciones (traducciones) de valores políticos e ideológicos, contraste del recuerdo y la alusión histórica, de las esperanzas (los tiempos verbales futuros) que difieren de manera sutil o radical. Los intercambios lingüísticos entre hombres y mujeres son, con demasiada frecuencia, un contrato de incomprensión.

Este flujo de traducción constante, además, quizá no pretenda en ningún momento alcanzar la decodificación definitiva. Todos y cada uno de los seres

humanos hablamos un «idiolecto», es decir, una lengua, una jerga que nos es propia en algunos de sus aspectos léxicos, gramaticales y semánticos. Con el tiempo, con la experiencia individual, estos aspectos incorporan asociaciones, connotaciones, aditamentos del recuerdo privado, referencias íntimas exclusivas del hablante o el escritor. Para cada uno de nosotros hay grupos de notas, determinadas palabras, expresiones profundamente grabadas en nuestra conciencia o que se ramifican, por así decir, en el subconsciente, y cuyas pautas de sentido, cuya carga específica es profundamente nuestra. Estos elementos sólo pueden traducirse

parcialmente, incluso en los más minuciosos procesos de comunicación compartida. Todo intercambio es incompleto. El intrincado juego del soliloquio apenas se ha estudiado. Albergamos distintas voces en nuestro interior. Éstas pueden interpretar diferentes juegos lingüísticos. En el estridente murmullo o en el silencio de la esquizofrenia, las condiciones mínimas del comercio interior se rompen. ¿Pero en qué?

La traducción entre distintas lenguas, la empresa posterior a Babel, reproduce meramente, en una escala de visibilidad y propósito mayor, el modelo de la transferencia dentro de una misma

lengua. Sus requisitos e imposibilidades —hasta alcanzar el punto absoluto, ideal — son exactamente aquellos que experimentamos, con menor conciencia, con menor agudeza, cuando intentamos dar o transmitir sentido en nuestro discurso nativo diario. El proyecto esquemático —la emisión del mensaje, la recepción por medio del oído o de la vista, el desciframiento interpretativo, la respuesta— es el mismo dentro de cada lengua y entre las lenguas. La lengua origen y la lengua término comparten la misma relación teórica. Los espacios de posible malinterpretación entre ellas son formalmente idénticos. Así, todos los seres humanos implicados en la

generación y la recepción de significado son traductores *aun cuando sean estrictamente monóglotas*. Casi paradójicamente, la abundancia de lenguas mutuamente incomprensibles después de Babel no hace sino exagerar las diferenciaciones y las malinterpretaciones que se producen constantemente dentro de una lengua.

Los obstáculos interpuestos, el espacio teórico y práctico para el error bastan para hacer de cualquier entendimiento mutuo, de cualquier traducción, por burda que ésta sea, una especie de milagro. ¿Cómo es posible transmitir y descifrar el significado, en sí mismo el más problemático de los

conceptos filosóficos, a través del tiempo, a través del espacio, a través del abismo más o menos grande que separa los vocabularios y las gramáticas, las redes de sistemas de sentido sincrónicos y diacrónicos que separan las lenguas, las comunidades y las civilizaciones? Como gustaba de decir I. A. Richards, un acto de traducción del chino clásico al inglés moderno puede ser el proceso más complejo del planeta. Ninguna traducción, más allá del plano monosilábico o de la tautología técnica, puede ser perfecta. Como tampoco lo es la comprensión entre hablantes de la misma lengua. Sin embargo, las barreras

para la traducción entre las lenguas son o pueden parecer tan radicales como para que la tarea resulte nociva. Hay poetas, novelistas y metafísicos que han condenado la traducción con determinación más o menos sincera (podría citar a Nabokov). En diversas culturas religiosas, el traslado de los textos rituales y sagrados a otra lengua está expresamente prohibido. La traducción no sólo falsifica: despoja al original de su fuerza divina o secreta. ¿Por qué no, en casos imperiosos, hacer el esfuerzo de aprender la lengua, cuyos «mundos-textos» uno se propone leer de primera mano? El griego del Nuevo Testamento es casi elemental; el latín de



Virgilio se puede dominar perfectamente (siglos de enseñanza así lo demuestran); hay quienes leen a Dante, a lady Murasaki o a Pushkin en versión original, aunque su lengua no sea el italiano, el japonés o el ruso. Estas exigencias están llenas de reproche, son incontrovertibles. A menudo hacen que me sienta humillado.

En realidad, y por supuesto, nuestras culturas, nuestras historias, la alfabetización mínima que aglutina nuestras estructuras sociales e ideológicas, dependen de la traducción. Ya se trate de la Biblia o del derecho romano; ya se extienda por todo el planeta, como en el caso de

Shakespeare. Hasta el advenimiento de la reciente marea planetaria del inglés americano, los instrumentos de la ciencia y de la tecnología, de la medicina y de los negocios, de la política y del comercio, dependían de una auténtica industria de la traducción. Los textos paralelos, las «piedras de Rosetta», las interpolaciones en el texto original, las traducciones abarcan un amplio espectro de posibilidades, desde el manual traducido palabra por palabra y el libro de expresiones del viajero hasta las cimas de la re-creación poética, han garantizado la circulación del torrente sanguíneo de la historia. Sin traducción habitaríamos en provincias

lindantes con el silencio.

¿Cómo, dónde aloja el cerebro humano el lenguaje, los lenguajes? ¿Cómo discrimina la corteza cerebral del políglota, de nacimiento o de formación, entre lenguas diferentes y apartadas entre sí? (Las coincidencias, las interferencias, los errores nos indican que esta discriminación no es hermética, que puede fallar en situaciones de tensión o con la edad). ¿Se interiorizan las distintas lenguas en diferentes puntos espaciales (sinapsis, neuroconectores) del cerebro y del sistema nervioso? ¿Existe un límite, psicológico o fisiológico, para el número de lenguas que un hombre o una

mujer puede aprender? (hay coleccionistas de lenguas, como hay virtuosos de la aritmética mental y de la memoria). ¿Cómo se «hace sitio» para una nueva lengua en los mecanismos de almacenaje y recuperación de la red cortical? Son éstas preguntas previas a aquellas relacionadas con la dinámica de la traducción, del paso real de una lengua a otra —una capacidad que en la llamada «interpretación simultánea» se realiza de manera casi instantánea.

Ciertos psicolingüistas y neuroquímicos creen que debe de haber respuestas materiales a estas preguntas. Sostienen que algún día se demostrará que la interiorización y la emisión de las

señales lingüísticas constituye una secuencia neuroquímica, electromolecular, como lo son, en su modelo, la percepción y la memoria. La traducción sería así una subdisciplina de la neurofisiología general del significado y el reconocimiento de estructuras. No soy persona competente para juzgar este pronóstico. La intuición casi me convence de que no será posible. La dificultad esencial es la misma que la de cualquier definición y construcción positivista de la propia conciencia. Cuando se usa la conciencia para analizar a fondo la conciencia, los círculos viciosos resultan inevitables. Hasta el momento, la traducción

automática y la simulación electrónica de lo que se conjetura que son los métodos cerebrales de transferencia lingüística imponen escepticismo. La traducción automática es esencialmente un macroglosario, una «búsqueda» acelerada de términos posiblemente equivalentes en un diccionario previamente compilado. Funciona, si es que funciona, sólo en terrenos sumamente específicos y limitados: por ejemplo, en la reproducción somera de un documento sobre la extracción de petróleo o en ciertas áreas (*Sprachfield*) determinadas de la economía y el comercio. Hoy por hoy carecemos de pruebas fiables de que la traducción

automática, por sofisticada que sea su programación, pueda representar, siquiera a niveles rudimentarios, un *corpus* de lenguaje natural, y mucho menos de lenguaje con pretensiones filosóficas o literarias. En estas categorías, el discurso, situado ya en el plano de la palabra o de la frase, es formal y sustancialmente inconmensurable. No hay límites *a priori* formalizables para los procesos de movimiento y transformación del significado, para las esferas concéntricas de insinuación y connotación histórica o local implícitas, para la innovación (el neologismo, la ampliación o la contracción siempre

latente en el término o la expresión conocidos). El lenguaje es azogue; no puede ser neutralizado en cajas electrónicas. Sencillamente no sabemos cómo el cerebro, cómo la conciencia humana producen un sentido articulado, ni cómo se desplazan de un código de sentido a otro en el proceso de la traducción. En el mejor de los casos, mediante el estudio de las lesiones cerebrales y las patologías del habla, podemos llegar a entender en parte la asombrosa fragilidad y complejidad del procedimiento.

Por esta razón creo que la denominación «teorías de la traducción» es arrogante e inexacta. El concepto de



«teoría», que implica necesariamente el de experimentos y falsificaciones cruciales, es, cuando se aplica a las humanidades, como ya he dicho, en gran medida espurio. Su prestigio en el actual clima de los estudios humanísticos y académicos surge de un empeño casi lamentable por remedar la buena suerte, el reconocimiento público de las ciencias puras y aplicadas. Los diagramas, las flechas con que los «teóricos» de la traducción adornan sus proposiciones, son artificiales. No demuestran nada. Lo que debemos examinar son los comentarios, desalentadoramente raros, que los traductores hacen de su trabajo. Desde

la Antigüedad romana hasta el momento actual, media docena de pensadores del lenguaje y de la traducción han aportado sugerencias fundamentales. Son, por razones obvias, escasamente más numerosos que quienes han tenido algo esencial que enseñarnos acerca del significado de la música. A esto debe añadirse el volumen de traducciones *per se*, alrededor de un noventa por ciento de las cuales son deficientes o meramente rutinarias, pero que, sin embargo, contiene auténticas maravillas de improbabilidad. Las aproximaciones a este material y a las cuestiones que plantea son básicamente intuitivas y descriptivas. Son relatos de paciencia.

Su título es, tomando prestada una expresión de Wittgenstein, el de «un arte exacto». En *Después de Babel* intenté expresar la filosofía y la poética de este arte. Este libro se proponía trazar el mapa de un territorio ampliamente desconocido. Y desde entonces ha sido honrado con el saqueo y el expolio (a menudo exentos de reconocimiento).

El «movimiento del espíritu» (la expresión es de Dante) en la traducción es cuádruple. Al enfrentarnos al texto suponemos que tiene un significado, por esquivo y hermético que éste sea. Normalmente, realizamos esta suposición sin reparar en ello. Nos limitamos a postular que el texto que se

va a traducir no carece de sentido, que no es un galimatías aleatorio o un criptograma antiguo e indescifrable. Axiomáticamente, procedemos como si hubiera un «sentido por construir» y transferir. Esta asunción es, en efecto, audaz y está cargada de consecuencias epistemológicas. Se basa en la creencia de que los indicadores semánticos tienen un contenido, de que el lenguaje y el mundo al que éste alude y con el que se relaciona tienen en correspondencia un significado (sin «agujeros negros»). Esta creencia equivale exactamente a la de Descartes: la razón humana sólo puede funcionar cuando un demonio maligno no emborrona la realidad hasta el punto de

confundir nuestros sentidos o de modificar las reglas de la inferencia y la causalidad en mitad del proceso de organización, del «juego» de la percepción y del entendimiento. Este tipo de creencia operativa o «salto de la razón» con respecto a la significación de palabras y signos posee intuiciones psicológicas, filosóficas y, en última instancia, teológicas, o implicaciones en sus mismas raíces (argumento que constituye el núcleo de *Presencias reales*), (1989). Estas intuiciones apuntalan —una imagen elocuente— los actos de habla y las traducciones que surgen de ellas. En el plano inmediato, no podemos proceder sin ellas.

Tras el momento axiomático de confianza ontológica sobreviene la agresión. El traductor invade el original. Lo descompone en partes léxicas y gramaticales. Esta disección comporta evidentes peligros. Muchas traducciones son, literalmente, asesinas. Imperiosa, inevitablemente, el traductor secciona los ligamentos que, en cualquier texto serio, constituyen la «forma» y el «contenido» recíprocamente generativos y rigurosamente fusionados. Esta disolución resulta, la mayoría de las veces, y no sólo en el caso de la poesía, fatal. Paradójicamente, puede haber fatalidades y traiciones «desde arriba». Si bien la mayor parte de las

traducciones «rebajan» el texto-fuente, hay algunas que lo superan, dotadas de una fuerza autónoma que oscurece y margina el más humilde «ser» del original. A esta traición la llamo «transfiguración». La excelsa música de la *Umdichtung* de Rilke casi eclipsa la tibieza doméstica y la intimidad de los sonetos de Louise Labé. Ortega y Gasset habla de la «tristeza de la traducción». Alude principalmente a la servidumbre que concluye en torpeza o en rotundo fracaso. Pero hay también una *tristitia* que se convierte, como en el erotismo, en exceso violento y transformador, en posesión.

En tercer lugar se produce el

«regreso a casa», el trasvase del sentido «capturado» hasta la lengua y el terreno nativos. Precisamente en relación con la traducción, san Jerónimo, que fue un traductor magnífico, habla del significado cautivo y devuelto a casa, como si de una victoria romana se tratase. Una vez más, las consecuencias pueden ser ambiguas. Las traducciones de la Biblia realizadas por Tyndale y Lutero re-crean el inglés y el alemán, respectivamente; mediante sus versiones, estas dos lenguas adoptan su genio moderno. Tan determinante es la presencia importada («la Grecia derrotada se convierte en maestra de Roma») que la lengua y la sensibilidad



nativas se ven profundamente alteradas para acomodar su llegada e incorporación. Las traducciones de Shakespeare han re-dibujado las facciones, los medios de imaginación y de dicción en alemán y en ruso. En el plano personal, la inmersión en la traducción, el viaje de ida y vuelta, puede dejar al traductor desahuciado. Éste puede no llegar a sentirse del todo cómodo ni en su propia lengua ni en aquélla (o aquéllas) que ha llegado a dominar para ejercer la traducción. La imagen de Walter Benjamin es la de un traductor tan poseído por la metamorfosis —era a Hölderlin a quien tenía en mente— que «las puertas de su

propia lengua se le cerraban a sus espaldas». Eminentes traductores han hablado de una tierra de nadie.

El cuarto movimiento es el *quid* de la cuestión. También es el más difícil de expresar de un modo abstracto o descriptivo. Para ser llevada a término realmente, la empresa de la traducción, con su invasión y su apropiación del original, debe compensar. Debe «desagraviar» por su incursión, por su rapacería y por su lucro. En cierto sentido lo hace otorgando al original una nueva resonancia, una vida más larga, una lectura más amplia, un lugar más destacado en la historia y en la cultura. La traducción es el oxígeno de las

comunidades con lenguas minoritarias y tradiciones no reconocidas. Pero la cuestión es más sutil. Inevitablemente, incluso el más brillante de los traductores, *traiciona*, como insiste el juego de palabras italiano. Reduce, rellena, borda, elige opciones restrictivas en el texto fuente. Lo que un acto de traducción inspirado (muy infrecuente) ofrece a cambio es *algo nuevo que siempre ha estado allí*. Esto no es misticismo. Cualquier traductor serio entenderá exactamente a qué me refiero. La poesía, en particular, presenta tal multiplicidad de significados y sugerencias a lo largo del tiempo, es tan resistente a la anatomía o

la paráfrasis totales, que contiene, en un estado a la vez latente y activo (*quantum*), energías que el traductor puede provocar, liberar, poner en juego. Cuando Valéry traduce a Virgilio, cuando Leiris traduce a Hopkins, cuando Celan nos ofrece a Valéry o Ungaretti, el texto latino, inglés, francés o italiano resultan, en un sentido tangible, más ricos, más plenos de lo que eran. Estos hombres se apropiaron, acaso por primera vez, de algo que ya les pertenecía. Esto es todo lo más que puedo acercarme a la hora de conferir a la «fidelidad» en la traducción un significado verificable. De este modo, el cuádruple proceso desde el encuentro,

desde la apuesta por el significado, hasta el acto de restauración final es, fundamentalmente, una relación dialéctica de confianza, un toma y daca. Cuando resulta plenamente lograda, y considerando que las grandes traducciones son mucho más raras que la gran literatura, la traducción es nada menos que discurso compartido por dos seres humanos, dos éticas en acción. Esto también es fruto de la cosecha de Babel.

Los etnolingüistas sitúan entre 15 000 y 20 000 el número de lenguas diferentes que en uno u otro momento se han hablado en el planeta. Más de dos tercios de ellas ya se han extinguido.

Mientras escribo, las lenguas entre culturas minoritarias y en el mundo subdesarrollado mueren a un ritmo cada vez más rápido. Para muchas de estas lenguas la única posibilidad de supervivencia es la de una grabación, en sí misma frágil, del último hablante en algún archivo antropológico. El poder económico y tecnológico del inglés americano se extiende como una apisonadora por todo el globo. En el momento actual es difícil dar una réplica eficaz a esta soberanía homogeneizadora. El español avanza y el chino parece inexpugnable. Pero, incluso en Hispanoamérica y en China, el inglés americano es la segunda lengua

indispensable y el vehículo de la ciencia y el comercio. La idea de un mundo más o menos monóglota no es ya inconcebible.

Como ya he sugerido, el coste potencial es inmenso. Una vez más la analogía darwiniana resulta pertinente, si realmente hubiera que reducir las lenguas nativas a un ámbito familiar, casi sentimental. Las lenguas han sido barridas, como la flora y la fauna, de grandes regiones de la Tierra. La selección antinatural, aquella realizada por las fuerzas geopolíticas y las promesas ideológicas, está eliminando las lenguas numéricamente pequeñas y pragmáticamente débiles. Pero, como

hemos visto, no hay lenguas «pequeñas». No existe una sintaxis «primitiva». Cada lengua, lo sabemos a ciencia cierta, engendra y articula una visión del mundo, un relato del destino de la humanidad, una estructura de formulaciones del futuro para la cual no existe facsímil en otra. El sere es (era) hablado en un puñado de aldeas rodeadas por un grupo de lenguas oubangi. El grupo de lenguas nigeriano-camerunesas comprende cerca de sesenta y seis dialectos distintos, entre los que figura el mom (también conocido como banum), que poseen su propio sistema de escritura. El *kamsa* se hablaba, hasta hace muy poco tiempo, en



una aldea perdida en el este de Colombia, donde viven los últimos supervivientes del pueblo mokoá. ¿Quién puede decir qué Odiseas, qué mitos fundacionales, qué complejidades de la gramática, de la exploración, del llamamiento a ser paisajes de la tristeza o de la utopía no eran inherentes, si es que no estaban potencialmente presentes, en estos diversos mundos-lenguas? ¿Qué singulares revelaciones, en lo que se refiere a la percepción social, son atribuibles a la ausencia en ciertas gramáticas bosquimanas de lo que nosotros designaríamos como acusativo (*le genre objectif*)? Ya es demasiado tarde para que podamos estar

seguros.

La muerte de una lengua, incluso de aquélla apenas susurrada por un puñado de personas en un trozo de tierra maldito, es la muerte de un mundo. Cada día que pasa, el número de fórmulas de que disponemos para decir «esperanza» disminuye. A su minúscula escala, mi condición políglota ha sido mi mayor fortuna. Gracias sean dadas a Babel.

# Ocho

Es plausible suponer que el período que comenzó en agosto de 1914 ha sido, principalmente en Europa y en Rusia, de Madrid a Moscú, de Sicilia al Círculo Polar Ártico, el más cruel de la historia. Hay, sin embargo, dos argumentos en contra. El horror ha sido siempre endémico, consustancial a las circunstancias históricas, a las realidades políticas y sociales. No sabemos de ninguna época que haya estado exenta de matanzas. Las perpetradas durante las invasiones de los hunos o de los tártaros, por ejemplo,

se cobraron cientos de miles de víctimas. Comunidades enteras fueron aniquiladas. Tras la guerra de los Treinta Años, los lobos campaban a sus anchas por las aldeas y las ciudades incendiadas de los principados de Alemania y Europa central. Los historiadores no se ponen de acuerdo en su estimación del número de personas asesinadas durante operaciones de limpieza de la herejía como la cruzada contra los albigenses, ni tampoco de las que fueron torturadas y ejecutadas durante las sucesivas cazas de brujas. Pero la cifra fue muy elevada. La peste negra fue una más en la larga secuencia de epidemias que provocaron daños

demográficos devastadores. Desde los tiempos de Roma, la tortura judicial y la esclavitud de los pueblos conquistados, bajo diversas categorías de servidumbre y dominación, han sido constantes. De importancia comparable, aunque menos perceptible, menos documentada gráficamente, es la *misère* que caracteriza la vida cotidiana de los desheredados, de las masas de hombres y mujeres que hoy pertenecen al campesinado o a la clase trabajadora. Millones de personas han subsistido, de manera recurrente, en el umbral del hambre, en alojamientos no aptos siquiera para los animales, en el analfabetismo y en la aceptación más o

menos consciente de la enfermedad, de la mortalidad infantil, de la humillación y de la muerte prematura. Casi hasta el presente, la crónica de la vida de las mujeres europeas y rusas (por no hablar de las del Tercer Mundo) fuera de un reducido círculo de afortunadas, está marcada por un sometimiento más o menos brutal. Para la inmensa mayoría de los seres humanos, la infancia era un espacio de tinieblas. Sólo ocasionalmente la historia ha iluminado las privaciones, la desnutrición del cuerpo y del espíritu, los malos tratos infligidos a los niños, muchos de los cuales morían muy jóvenes en las casuchas de los arrabales medievales o

victorianos, en los latifundios de los terratenientes o en las minas y las fábricas de la Revolución industrial. La tierra europea y rusa se ha regado literalmente con sangre y sudor desde la noche de los tiempos. Los campos de la muerte han sucedido a los campos de la muerte. Ningún período puede alardear de crueldad novedosa o suprema.

El segundo argumento, que se refiere a la miseria del común de las gentes a lo largo de estos milenios, nos dirige hacia los avances tecnológicos y científicos del siglo XX. El noventa por ciento de los científicos que ha dado la historia están hoy vivos. El período que comienza más o menos con Darwin,

Rutherford y Einstein ha presenciado un florecimiento exponencial de las ciencias puras y aplicadas. Nuestro conocimiento del cosmos, de la evolución, de la neurofisiología de la especie humana se ha multiplicado por cien. Desde Arquímedes hasta Galileo, pero también hasta Newton y Gauss, gran parte de los conocimientos que hoy debe dominar un estudiante eran absolutamente inaccesibles. Éste es el siglo de Dirac. La biogenética, la biología molecular surgida tras el descubrimiento del ADN, son conceptos básicos que revolucionan las capacidades humanas. La imagen del ser humano está cambiando. Los horizontes



parecen alejarse ante nuestros ojos hacia una luz crecientemente compleja y desafiante.

Los cambios individuales y sociales estimulados por la ciencia y sus aplicaciones prácticas son hoy mucho mayores de lo que lo fueron en toda la historia precedente. En aspectos decisivos de la salud, de la información y de la comunicación, los hombres y las mujeres de mediados del siglo XVIII estaban mucho más cerca de la vieja Atenas de lo que nosotros lo estamos de ellos. Los logros de la medicina han transformado la historia del dolor. Como C. S. Lewis recordaba a sus alumnos: «Cerrad un momento los ojos e imaginad

la vida antes del cloroformo». La atención sanitaria ha alterado el tiempo con respecto a la muerte prematura y la esperanza de vida. La «ingeniería genética» puede redibujar en breve el proyecto humano. Nuestro tiempo y nuestro espacio diario ya no son los de Kant o Edison. La instantaneidad de las comunicaciones, el imparable *accelerando* del viaje global tocan, tocarán hasta la última fibra de la conciencia y las costumbres humanas. La comunicación se ha convertido en nuestra cuarta dimensión. Y aunque el sistema económico está sometido en apariencia a crisis cíclicas, y aunque todavía persisten inmensas bolsas de

pobreza, hambre y enfermedad en las regiones subdesarrolladas, lo cierto es que la calidad de la existencia humana ha mejorado notablemente. Recursos, comodidades y oportunidades sin precedentes son hoy posibles o pueden serlo en el futuro. La escalera de la vida asciende sin parar.

Estos dos argumentos en contra del pesimismo poseen un peso innegable. Sería una fatuidad no tenerlos en cuenta. O hacer un uso fácil de la paradoja según la cual todos los avances científico-técnicos comportan abuso (por ejemplo, los arsenales nucleares o la amenaza de una política de planificación genética y clonación). Es

innegable que la historia ha sido siempre un aquelarre y que, en numerosos aspectos psicológicos y materiales, a muchos de nosotros «nunca nos había ido tan bien». Amén.

Sin embargo, existen sólidas razones para considerar nuestra época probablemente como la más negra. Las estadísticas son esenciales, pero se burlan de la imaginación. Somos incapaces de asimilar las cifras. Estimaciones moderadas sitúan en torno a los *75 millones* el total de hombres, mujeres y niños acribillados a tiros, bombardeados, asfixiados en las cámaras de gas, muertos de hambre, sacrificados en las deportaciones,

reducidos a la esclavitud y la hambruna entre 1914 y el cierre de los gulags (cerca de nueve millones de personas perecieron víctimas del canibalismo y el suicidio durante las purgas de Stalin de los kulaks de Ucrania). Cinco soldados británicos morían cada cincuenta segundos durante los primeros días de la campaña del Somme. Los historiadores cifran en medio millón los cadáveres que se dejaron pudrir o hundir en el barro en el frente de Verdún. Al igual que el colapso monetario de Weimar — un millón de *marcos* por una barra de pan—, las hecatombes de la Primera Guerra Mundial socavaron la realidad conceptual de un elevado número de

personas. Determinar si sí o si no y de qué manera, la Shoah, el Holocausto, es algo único no es más que cuestión de semántica macabra, además de una ofensa a la razón; si supone o no un hecho singular en la historia de la humanidad. Puede que sí. Puede que no haya otro ejemplo exactamente análogo de matanza ontológica —es decir, el asesinato deliberado de seres humanos cuya culpa, minuciosamente verbalizada y condenada por la burocracia, no era sino existir. Los millones de judíos apaleados, quemados, torturados, deportados, muertos de hambre, asfixiados en las cámaras de gas, los hombres y las mujeres ahogados en

pozos sépticos, los niños arrojados vivos al fuego, los ancianos colgados de ganchos para reses habían cometido el único delito de existir. Hasta el feto debía ser arrancado del útero materno, no fuera a ser que quedase un solo judío para dar testimonio del horror, para recordar (aunque nadie lo creería, pues los nazis se encargarían de desmentirlo con desdeñosa lógica). ¿Son las matanzas en Armenia, el genocidio de Ruanda, circunstancias análogas? No lo sé. Lo que sí sé es que la asombrosa tecnología de la humillación, la tortura y la carnicería —sólo citarlas supone estigmatizar y en cierto sentido deshumanizar el lenguaje, como intenté

demostrar en *Lenguaje y silencio* (1967)—, fruto de una demonología sin resolver y acaso odiada por la cristiandad europea, creó sobre esta tierra una imagen especular real del infierno imaginado. El tiempo y el espacio se convirtieron en eternidades estáticas de sufrimiento en lo que los nazis, haciéndose eco de Dante, llamaron «el año del mundo» (Auschwitz).

Simultáneamente, y durante décadas sucesivas, el estalinismo condenó a millones de personas (¿siete, diez, quince?) al entierro en vida en las minas de Kolyma, a la muerte por inanición planificada, a la muerte lenta por



congelación y trabajos forzados. Dicen que el tirano, durante el carnaval de sangre de las grandes purgas, firmaba hasta 2000 sentencias de muerte al día, sentencias que suponían la aniquilación de familias enteras, el confinamiento de niños en orfanatos estatales, la erradicación de culturas étnicas.

La secuencia de asesinatos en masa perpetrados por razones tribales, ideológicas o políticas no ha cesado. Medio millón en Indonesia; otro tanto en Burundi. Se cree, someramente, que unos 100 000 hombres, mujeres y niños fueron *enterrados vivos* —¿debería uno escribir, y mucho menos intentar asignar, un significado concreto a semejante

frase?— en los campos de la muerte de los jemeres rojos camboyanos. Mientras escribo, las fosas comunes de los apaleados hasta la muerte, de los violados, aparecen en Bosnia y Croacia. ¿Cuántos millones continúan hoy sometidos a trabajos forzados en los campos de «reeducación» chinos o en las prisiones birmanas? Los vientos del genocidio, de la «limpieza étnica», del odio fundamentalista soplan sobre Gaza, sobre África. Amnistía Internacional incluye a más de cien países (entre los que figuran Israel, Gran Bretaña e Irlanda del Norte) en la lista de aquéllos en los que la tortura es una práctica aceptada. En opinión de observadores

cualificados, el abuso económico y sexual sistemático de los niños es hoy mayor que nunca (el número de niños obligados a trabajar como esclavos en fábricas o explotaciones agrarias ronda los 200 millones). El inventario de la atrocidad continúa sin fin.

¿Sabemos esto porque, más que nunca, estamos informados, porque los medios de comunicación de masas nos bombardean a diario con estas revelaciones? En épocas anteriores, el horror podía pasar inadvertido o ser voceado lejos de nosotros, de manera sólo gradual y difusa. Sin duda éste es un factor cierto. Pero también un arma de doble filo. Nuestra propia conciencia

del sufrimiento que el ser humano está infligiendo al ser humano debería desatar la rabia y la intervención (los medios de comunicación de masas mantuvieron al mundo informado de las barbaridades de la Revolución cultural de Mao, del sadismo demente de Pol Pot). Sin embargo, casi invariablemente, la frecuencia, la irrealidad de la presentación mediática nos deja mudos o hace que nos olvidemos rápidamente de lo que vemos. Las matanzas, los documentales sobre la tortura y el genocidio pasan fugazmente por las pantallas de nuestros televisores con efímera rutina. Nos desentendemos de lo insoportable, vagamente confiados,

incluso absueltos por el patetismo del conocimiento.

Pero ¿no deberíamos estar permanentemente asombrados?

Durante la Ilustración, mentes tan preclaras como las de Voltaire y Jefferson proclamaron el fin de la tortura judicial, de la quema de disidentes y de libros. La abolición de la esclavitud era inminente. El positivismo decimonónico y un amplio espectro de programas liberales y socialistas-mesiánicos, principalmente el marxismo, preveían para la humanidad una marcha larga, a menudo tortuosa, pero sin duda imparable, hacia la emancipación política, la justicia

social, el bienestar económico y la paz (cuya universalidad Kant consideraba un concepto realista). Europa, incluso Rusia, logró evitar, salvo en contadas ocasiones, las guerras «profesionales» y localizadas entre Waterloo y 1914. Éstos fueron los cien años de progreso, de florecimiento liberal-burgués, con su (relativa) seguridad en las calles, con su (relativa) libertad de creencias, de expresión y de información, hacia los que ahora volvemos la vista con incómoda nostalgia. Por su parte, la ciencia y la tecnología realizaban progresos que impulsaban de manera razonable la esperanza de que estos progresos de las naciones desarrolladas

se extenderían a los mundos lejanos, de que no volveríamos a caer en la histeria colectiva, en las creencias lunáticas, en el ansia de sangre tribal. Una vez más, la ironía alcanza niveles insoportables. La orgía armamentística se encuentra hoy en gran medida fuera de control. Mantiene a economías industriales y subdesarrolladas mutuamente atrapadas en la espiral de la corrupción. La ciencia a menudo se encuentra desamparada ante los abusos. En las celdas de tortura argentinas se usaron modernos antibióticos para mantener vivo al «paciente» hasta la próxima sesión. El fundamentalismo religioso está causando estragos. El odio étnico

nunca ha sido más criminal. Éstos son nuestros iconos para el final del milenio.

Lo ocurrido en Auschwitz y en Hiroshima, la abolición en tiempo de guerra de cualquier diferencia entre civiles y militares, el sacrificio (a menudo planificado) de mujeres y niños pueden ser irreparables. Habrán marcado, hasta niveles de la conciencia y de la propia identidad casi irreversibles, tanto a la víctima como al asesino, al torturador como al torturado. En análoga dialéctica con lo ocurrido en el Gólgota, el judío provocó y liberó el salvajismo de otros hombres (los alemanes no fueron los únicos en practicarlo). El vigilante del campo de



concentración, el terrorista, el torturador, las bandas de criminales de nuestras ciudades, el defensor del racismo y de la locura político-religiosa, opere donde opere —desde Guatemala hasta Siberia, desde Ruanda hasta Belsen—, se sitúa a sí mismo y sitúa a su víctima en un escalafón anterior a lo humano. Por eso, creo, es difícil negar que el siglo XX haya ubicado el umbral de la humanidad en un plano inferior. El hombre ha sufrido una regresión radical.

Esta creencia gobierna mi política. Aunque «política» es tal vez una palabra demasiado pretenciosa. Implica una inversión coherente en ideología, en

partidos, en procesos, que nunca he realizado. «Intuiciones políticas», «reflejos contradictorios» serían términos más adecuados. Es innegable que los seres humanos —¿cuántos, por qué motivos?— son capaces de llegar al altruismo, de mostrar compasión activa, de sacrificarse hasta la muerte. Hay hombres y mujeres poseídos mental y físicamente por la empatía hacia los otros, por el amor hacia la humanidad enferma, por una luminosa sed de justicia. Cada noche del año, hay personas que sirven en centros geriátricos, que cuidan, que alivian al incontinente, al postrado, al trastornado. Niños atrozmente disminuidos y sin

esperanza de normalidad son atendidos, son vehementemente amados por personas que ni siquiera son sus parientes. Unos cuantos —¿media docena entre seis millones?— ocuparon el lugar destinado a otros en los hornos crematorios. En cualquier época, la suma de humanidad diaria, de amor, puede ser considerable y, con frecuencia, anónima.

Por otro lado, las posibilidades de maldad, los actos de maldad, parecen eternamente ilimitados. La crueldad física y mental a que sometemos a nuestros parientes más próximos, el abuso, ocasional o sistemático de mujeres y niños, el tormento y la

vejación de los animales inundan la existencia de un hedor insoportable. Los mecanismos psicológicos, los impulsos miméticos, ampliamente estudiados pero poco comprendidos, pueden provocar en individuos de otro modo normales ataques de profundo sadismo. Y éstos pueden llegar a ser habituales. Las matanzas y la tortura, la abyección de nuestros semejantes pueden convertirse rápidamente en una afición adquirida. Aun cuando no pesara sobre ellos ninguna amenaza en el caso de negarse o abstenerse, un gran número de hombres y mujeres alemanes se transformó en bestias, e inventaron por propia iniciativa y cuando la guerra estaba ya

claramente perdida nuevos métodos de burla y de tortura para sus víctimas judías. Tampoco hay muchas pruebas de que otras naciones o comunidades étnicas actuasen de un modo distinto en un contexto similar de denuncia colectiva. Por lo que sabemos, la psique humana en la que la *libido*, en la que los deseos y las fantasías erótico-sexuales no entrañen elementos sádicos y masoquistas, no contengan afiladas esquilas de salvajismo, es excepcional. Una ferocidad primordial reside muy cerca del deseo, e incluso del amor.

Es precisamente este (des) equilibrio difícilmente ponderable entre la decencia y la crueldad, entre la

excelencia moral y la brutalidad animal, lo que constituye la materia prima de todo orden político y social. Mamíferos capaces de alcanzar elevados niveles de comprensión y creatividad éticas, aunque persistentemente territoriales, agresivos hacia sus rivales, proclives al contagio del odio colectivo, a los reflejos homicidas del rebaño, son llamados a idear instituciones de civismo, de autocontrol y colaboración altruista en la *polis*, en la multitudinaria «ciudad de los hombres». No es de extrañar que la historia política y los sistemas sociales sean recurrentemente vulnerables a la catástrofe.

Después de la Ilustración y después

de 1789, aunque esto suponga una simplificación excesiva, las formas políticas en América del Norte y en Europa occidental se han propuesto hacer realidad, conferir dinamismo a un axioma general de igualdad humana ante la ley, de tolerancia religiosa, racial e ideológica. Se han propuesto institucionalizar una distribución equitativa de los recursos materiales y de las oportunidades. Esta presunción de igualdad se aplica a todas y cada una de las vidas individuales, por humildes que sean su procedencia o sus capacidades potenciales.

Sabemos lo lento, lo laborioso que ha sido el camino hasta esta creencia

enraizada en la secularización, durante el siglo XVII y sus revoluciones científicas, del postulado de infinito valor personal de la antropología judeocristiana anclada en la enigmática máxima de creación del hombre a imagen de Dios. El *credo* liberal también se retrotrae a lecturas enormemente selectivas de los ideales políticos atenienses (no prácticos) y del derecho romano, tan insensible hacia las mujeres, los niños y los esclavos. La libertad de expresión, las instituciones parlamentarias, la legalidad, el Tribunal Supremo estadounidense *par excellence* encarnan las esperanzas y los criterios relevantes. La retórica que venera las



promesas democráticas angloamericanas y de Europa occidental ha adquirido tal omnipresencia, tal tendencia hacia las valoraciones positivas, que rara vez nos detenemos a observar su particularidad y su «localismo». Para la inmensa mayoría de la humanidad, tanto en el tiempo histórico como en el espacio geográfico, los modos de gobierno representativo y parlamentario, el imperio de la ley y el postulado de la igualdad humana en cuestiones políticas y legales han resultado casi irrelevantes. La crónica de las naciones, sociedades y culturas, en Rusia, en Asia, en África, salvo raras excepciones, ha estado marcada en diversos grados por

relaciones de poder teocráticas, dictatoriales, paramilitares o tribales. El planeta en su conjunto nunca, hasta muy recientemente, se detuvo a pensar en lo que brevísimamente podríamos denominar el proyecto pericleano, jeffersoniano o liberal-progresista para el hombre y la *communitas*. Tampoco ha dotado de credibilidad o de sustancia al dogma de la igualdad humana ante el poder. En esencia, la realidad de las relaciones socioeconómicas y de la vida diaria ha sido la descrita por Hegel en su parábola del «Amo y el esclavo».

Los seres humanos pueden considerarse iguales en sentido biológico (pero ¿qué pasa con las

enfermedades hereditarias?). Todos respiramos oxígeno, defecamos y morimos —aunque ninguna muerte es, en absoluto, igual a otra. Ésta es una verdad a un tiempo esencial y trivial. En un plano más elaborado, el teorema de la igualdad se torna escurridizo. La cantidad de diferencias en lo que al talento humano, en lo que a nuestras capacidades físicas y mentales se refiere es sumamente amplia. Ninguna psicología social, ninguna «biométrica» pueden clasificar la multitud de espacios o matices que separan al genio del idiota, que distancian la creatividad, la energía innovadora de los menos de la pasividad de los más. En un sentido

incuestionable, Bach, Einstein o Mandela son iguales al que abusa de los menores o al cretino. Pero este sentido es, fuera del dominio de la teología, infinitamente banal. Sólo la invocación de Dios o el ejercicio de la santidad pueden percibir las diferencias pero negar su peso y sus consecuencias existenciales. La privación, la impotencia, ciertamente santifican al tonto, al más humilde.

La democracia laica está obligada a diluir esta cuestión. No puede negar los hechos de la desigualdad, pero se propone corregirlos con atención y educación. Intenta eliminar, en la medida de lo posible, la función que éstos

podrían desempeñar a la hora de distribuir recursos esenciales o de enfrentarse a la ley. El «meliorismo» liberal apuesta por la perfectibilidad física y mental común a todos los seres humanos. Con el fin de que esta capacidad no sea subestimada o despreciada, los desfavorecidos deben ser salvaguardados y protegidos. En el mercado libre, la «ingeniería social» y la compasión constructiva deben atenuar los privilegios del talento y de la suerte heredada. En teoría, además, el derecho a voto iguala a hombres y mujeres, a mujeres y hombres. Permite que el presidente de Estados Unidos sea elegido por menos de un tercio del

sufragio y licencia a un cuarenta por ciento de los votantes a llevar al nacionalsocialismo al poder en la Alemania de los años treinta. Tanto en la teoría como en la *praxis*, la democracia parlamentaria es en todo momento vulnerable.

Ya hemos señalado que el «animal-lingüístico» está dotado para actuar con encomiable valor, altruismo y bondad. Pero es igualmente, si no más, proclive a la violencia, al egoísmo, al apetito territorial y a la irracionalidad de toda índole. Su tendencia a la pereza intelectual y a la avaricia material parece ilimitada. Este extraño bípedo destruye por el mero placer de destruir.

Basta con fijarse en las hordas de bárbaros en un extremo, en los vándalos que recorren nuestras calles en el otro. El ser humano se entrega al sadismo con asombroso deleite. Y, sin embargo, esta misma especie ha desarrollado diversas pasiones, artes del espíritu, plenamente desinteresadas. Las matemáticas, la música, la poesía, la especulación filosófica pura, ciertos tipos de arte son desinteresados. Existen, majestuosamente, desprovistos de cualquier utilidad. No alimentan o preservan, salvo en sentido metafórico —siendo en sí misma la metáfora una especie de acertijo clave—, la supervivencia biosocial. Sólo una

retórica pomposa puede reivindicar que estos procesos puros estén al servicio de objetivos darwinianos o que pacifiquen el mundo. W. H. Auden se mostraba inclinado a señalar que los poemas «no hacen que nada ocurra». Como en tantas ocasiones, a lo largo de estas memorias, exhorto al asombro.

Las teorías de la evolución, de la historia socioeconómica no pueden explicar sobre una base adaptativa o utilitaria el surgimiento y el florecimiento en el cerebro homínido de, por ejemplo, la topología algebraica o la teoría de los números transfinitos. Apenas nos dicen nada acerca de la génesis de la música absoluta —es



decir, de la música que no imita, siquiera indirectamente, sonidos y señales animales o naturales. ¿Por qué se componen versos líricos o críticas de la razón pura? Responder que tales ejercicios especulativos (especulares) autónomos nos proporcionan placer es eludir la cuestión. Otros placeres, los del sexo, la comida, la riqueza, el poder, están mucho más a mano, son mucho más fáciles de obtener. Mucho antes y después de Empédocles o Arquímedes, hubo hombres que sacrificaron sus vidas en busca de una prueba matemática o un argumento metafísico. Una miseria personal, un ridículo, un aislamiento, una oscuridad inenarrables, por no

hablar de la persecución por razones políticas o ideológicas, han acompañado en todo momento la producción del gran arte, de la gran literatura o de la investigación filosófica. Podemos ser culpables de idealizar nuestra visión de Spinoza, de Schubert o de Van Gogh, pero la prueba del sufrimiento y de la soledad continúa siendo abrumadora. En medio de la atrocidad y de la indiferencia de la historia, un puñado de hombres y mujeres ha estado creativamente poseído por el irresistible esplendor de lo inútil (el *daímon* socrático). En ello reside la eminente dignidad, la magnificencia de nuestra brutal especie. Puede que junto con los

santos, religiosos o laicos, los matemáticos, los compositores, los poetas, los pintores, los lógicos o los epistemólogos (los que indagan sobre la indagación) salven en cierto sentido a la humanidad. Me cautiva la posibilidad de que el surgimiento, en nuestro medio mamífero, de Platón, de Gauss o de Mozart justifique, redima a la especie que ideó y realizó Auschwitz.

¿Qué es lo que produce estas magnitudes, estas *novae* que estallan, por así decir, a partir de grandes nubes de polvo de mediocridad humana? Esta pregunta viene formulándose desde los tiempos de los presocráticos. Reside en el núcleo de cualquier teoría

democrática y de cualquier modelo de educación. El debate sobre herencia y entorno, sobre genética y sociedad es crucial en este sentido. ¿Cómo distinguir las dos partes de esta ecuación esencial? Puesto que seguramente es obvio que ambas categorías se hallan indisociablemente unidas. Los genes, la herencia física y psicológica o el accidente son entorno. Un niño ciego de nacimiento no se convertirá en un gran pintor. Un niño nacido tras generaciones de desnutrición o en una covacha apestada por la malaria está «destinado» por un entorno heredado, por limitaciones biológicas de tipo ambiental. La verdad es de indisociable

interacción. La biología es entorno; el entorno es biología. Suponer lo contrario es condescender a la hipocresía.

Mucho más resistente es la cuestión del pequeño estallido de capacidades creativas allí donde las condiciones de bienestar material son más o menos comunes (como en el mundo industrial y científicamente desarrollado). ¿Pueden otras mejoras del medio socioeconómico —la erradicación de los suburbios, del analfabetismo, de los prejuicios raciales y sexuales— elevar el nivel, la incidencia estadística de la actividad intelectual o artística? La conclusión debe ser afirmativa. Si

reciben los estímulos mentales adecuados, si se les proporciona un espacio vital en el que crecer y experimentar, niños hasta el momento malogrados serán capaces de superarse e imaginar de manera fructífera. El nivel medio de desarrollo humano es perfectamente alcanzable.

Lo que sigue estando poco claro de forma vejetoria es si tal progreso global responde a la creatividad de primer orden. El conocimiento matemático, el genio musical, la capacidad para dibujar y pintar de un modo asombroso pueden, y de hecho así es, surgir de la miseria y el aislamiento social (Giotto, el «pastorcillo solitario»). Además, en

cualquier punto dado del tiempo o del espacio, la «dispersión» estadística, la distribución de excelencia en relación con la norma, parece tenaz, misteriosamente rígida. Si un déspota platónico nos obligase a todos a estudiar violín, el número de Heifetz *podría* aumentar moderadamente. No así, creo, el de Haydn o Bartók. La estética, la filosofía, la creación científica de primera magnitud parecen surgir, habitar su singular entorno interior, en imprevisible discrepancia con el lugar común (lo mismo ocurre con el ajedrez). Su génesis, su infrecuencia, sigue siendo un «número irracional».

Pero ¿qué ocurre con los

consumidores? ¿Con aquellos invitados a escuchar la música, a leer el libro o a seguir el debate filosófico? Debemos asumir que la mejora de la enseñanza, el aumento en el número de personas alfabetizadas, ampliará el número de miembros de la comunidad capaces de responder al pensamiento, a las artes, a la literatura. Que multiplicará el número de «respondientes». Esto es resultado de la pedagogía liberal de la Ilustración, de Jefferson, de Matthew Arnold, de F. R. Leavis (o del libro de mi hijo David sobre la educación de ciudadanos responsables en un entorno político estadounidense multirracial). ¿Qué prueba hay de que este ideal pueda



alcanzarse en cualquier aspecto, aunque a escala limitada? No cabe duda de que hay síntomas que así lo avalan. Los museos reciben un número de visitantes cada vez mayor, la audiencia de la música clásica y el jazz crece continuamente. Los horizontes de percepción enriquecida gracias a los medios electrónicos —el CD-Rom, Internet, la realidad virtual— teóricamente carecen de límites. La «alta cultura», la percepción responsable y el compromiso con la calidad pueden tornarse tentadoramente accesibles, como jamás lo habían estado. Sin embargo, el alcance y la eficacia del proceso continúan siendo

incuestionables. Los propios medios pueden trivializar aún más tanto el conocimiento como la experiencia, tanto el significado como la forma. La ciberred puede estar atestada de basura e incitación. Puede anestesiar la sensibilidad hasta el punto de la inercia (el teleadicto frente a la pantalla del televisor).

En el capitalismo tardío, el dinero grita a voz en cuello. Empaqueta el tiempo y el espacio. La censura del mercado sobre todo aquello que resulta difícil o innovador, sobre lo que es intelectual y estéticamente exigente —la «revista minoritaria», el tratado filosófico, la composición *avant-garde*

—, es a menudo más eficaz que la ejercitada por la censura y la supresión política. La literatura, la música y el pensamiento serios tienen el exasperante hábito de ser productivos bajo la tiranía. «Exprímannos, somos aceitunas», decía James Joyce. «La censura es la madre de la metáfora», añadía Borges. El mercado de masas, los medios de comunicación de masas, son capaces de enterrar en vida. La libertad y la licencia pueden caer en la insignificancia (¿qué poema puede conmocionar a la Casa Blanca tanto como el epigrama de Mandelstam conmocionó a Stalin?).

Pero el enigma de la rigidez en el

número y la calidad de los que responden, pese al enriquecimiento de la educación y el aumento del acceso a ésta, puede yacer oculto en un nivel más profundo. Acaso la capacidad humana para interesarse por algo, para dejarse emocionar, para comprender y responder al pensamiento y a la forma mayores, aunque, evidentemente, mucho más extendida hoy que en los orígenes de la creación, se halle circunscrita en una minoría más o menos constante. «La verdad ha estado siempre con la minoría» (Goethe). La educación, si realmente se lo propone, puede ampliar esta minoría. Pero no indefinidamente; no, intuye uno, en gran medida. Los

hombres y las mujeres que desean resolver ecuaciones no lineales, que son capaces de comprender, en un nivel coherente, una *partita* de Bach, que responden a un poema de Donne o intentan luchar con lo que Kant llamaba una «deducción trascendente» —todo lo cual figura entre las cumbres inútiles de la historia humana—, son, y muy probablemente lo sigan siendo, pocos. Constituyen una elite. Constantemente se me ha recriminado por el uso de esta palabra. Pero su significado carece de dobleces. Una elite, en el mundo de la música pop, del atletismo, de la Bolsa o de la vida mental, es sencillamente el grupo que conoce, que dice que ciertas

cosas son mejores, más dignas de llegar a conocer y amar, que otras.

De esta visión de las cosas se deduce que un régimen sociopolítico óptimo es aquel que identifica lo antes posible la creatividad intelectual, científica y artística incipientes, sea cual fuere su procedencia étnica o económica; que luego estimula esta creatividad con todos los medios educativos disponibles; y que, en lo sucesivo, garantiza al pensador, al artista, al científico o al escritor, por anárquica que sea su postura, por crítica que sea su discrepancia, espacios psicológicos y materiales en los que ejercitar sus talentos. Un régimen así

honraría y recompensaría a los auténticos maestros casi hasta el exceso. Podría, en caso necesario, delimitar zonas de silencio, de intimidad garantizada en torno al poeta, el lógico o el compositor (como hicieron las autoridades cívicas en Jerusalén en torno a la casa del escritor Agnon). Se propondría, en suma, provocar y cultivar una meritocracia de lo impredecible, fundada en el convencimiento de que la *dignitas*, la validación de nuestra especie en este planeta, consiste en los avances desinteresados a partir del estado animal realizados por el espíritu creador.

Diversas sociedades políticas han

desarrollado programas para la identificación temprana y el estímulo de la destreza atlética. La abrupta pirámide de *lycées* y *Grandes écoles* de elite en Francia ha ofrecido, desde los tiempos de Napoleón, una eminencia pública deliberada y una recompensa satisfactoria a la excelencia intelectual. Actualmente, la literatura y el arte gozan en Irlanda de un tratamiento y un espacio fiscal y social favorables, fruto de la generosidad oficial. Las posibilidades de lo platónico se encuentran en cualquier comunidad avanzada. Pero no, en conjunto, en el consenso político. Ciertamente no en el consumo de masas y en las democracias igualitarias.



De manera harto evidente, el modelo pericleano-florentino al que me refiero —¿ha llegado a hacerse realidad alguna vez?— puede parecerles a la inmensa mayoría de los ciudadanos «normales» absurdo, incluso ofensivo. Habla de y por una minoría, una «aristocracia» peor que la hereditaria. Trata con condescendencia al común de la humanidad, y acaso al sentido común. El (triste) hecho es que el noventa y cinco por ciento o más de los seres humanos se las arregla más o menos a gusto o a disgusto, según el caso, sin el menor interés por las fugas de Bach, los juicios sintéticos *a priori* de Immanuel Kant o el último teorema de Fermat (cuya

reciente resolución es un rayo de luz en la penumbra de este siglo que concluye). Atrapada en la rueda de la supervivencia material cotidiana, en el cuidado y la educación de los niños, la comunidad humana considera estos asuntos, si es que llega a tener alguna conciencia de ellos, juegos más o menos ociosos, demostrablemente superfluos y a menudo irresponsables o demoníacos en sus consecuencias. De ahí los contraiconos del científico loco, del artista trastornado, del metafísico que se cae en el pozo. Sigue siendo un hecho irrefutable que la religión universal de la mayoría de los *Homo sapiens-sapiens* no es otra que el fútbol. La

música para bailar o el rock exaltan, emocionan, consuelan a cientos de millones de personas para quienes una sonata de Beethoven es sinónimo de aburrimiento. Si tuvieran la posibilidad de elegir libremente, la pluralidad de mis semejantes preferiría una telenovela o un teleconcurso a Esquilo, el bingo al ajedrez. Y es precisamente esta libertad de elección, aun cuando las opciones estén previamente seleccionadas y envasadas por el predominio económico de los medios de comunicación de masas y los mercados de masas, la que resulta esencialmente acorde con los ideales y las instituciones de la democracia.

Además: ¿qué derecho tiene el mandarín a imponer la «alta» cultura? ¿Qué licencia posee el pedagogo o el así llamado intelectual para introducir por la fuerza sus prioridades esotéricas y sus valores en las gargantas de lo que Shakespeare llamaba «el gran público»? (los reacios al caviar). Sobre todo cuando, en lo más profundo de su atormentado corazón, sabe que los logros artísticos e intelectuales no parecen volver más humanos a los hombres y a la sociedad, más aptos para la justicia y la piedad. Cuando intuye que las humanidades no humanizan, que las ciencias, incluso la filosofía, pueden estar al servicio de la peor de las

políticas. (He dedicado gran parte de mi vida y de mi trabajo a esta siniestra paradoja). ¿Qué justificación tengo, al margen del gusto o de la vanidad personal, para enfrentarme, como don Quijote y sus molinos de viento, a la cultura popular y a lo que de un modo tan manifiesto mejora vidas de otro modo grises o tullidas? Sobre una base pragmático-democrática, sobre la base de la justicia social, la respuesta es: ninguna.

La coerción de lo «clásico» en las artes, en la música y en la literatura, puede ser ejercitada por regímenes despóticos. Esta imposición produjo algunos resultados notables en la Unión

Soviética y en Europa del Este antes de 1989. En determinados momentos, en Berlín oriental, en Varsovia o en Leningrado, parecía como si Goethe y Schiller, Mozart y Pushkin, hubiesen eclipsado la basura. Recuerdo noches en Berlín en las que había media docena de recitales clásicos y obras de teatro serias, desde Sófocles hasta Brecht, pasando por Shakespeare. Me confieso culpable de encontrar en esta circunstancia un matiz tristemente sofocante. El precio concomitante de la opresión, de la censura, era sin duda intolerable. El impacto pedagógico parece, además, haber sido efímero. En las librerías de Berlín oriental o de

Weimar, si es que quedan algunas para entonces, Jackie Collins y la cinta de vídeo han derrocado rápidamente a Lessing y a Hölderlin. Casi de la noche a la mañana, la libertad reclamó su derecho inalienable a la comida basura.

Insisto: estas verdades y argumentos son irrefutables. Respiran el aire de la democracia. Son, al mismo tiempo, impertinentes —en sentido etimológico— con respecto a mi credo y a las opciones que éste impone. Cualquier intento de pensamiento serio, ya sea matemático, científico, metafísico o formal, en su vertiente creativo-poética más amplia, es una vocación. Llegamos a poseernos como una citación

insoslayable y a menudo poco grata. Hasta el maestro, el divulgador, el crítico, que carece de genio creativo pero que consagra su existencia al presentimiento y la perpetuación de la cosa real es un ser enfermo (*krank an Gott*). El pensamiento puro, la compulsión analítica, la *libido sciendi* que impulsan la conciencia y la reflexión hacia la abstracción, hacia la soledad y la herejía, son cánceres del espíritu. Crecen, pueden destruir los tejidos de la normalidad en su camino. Pero los cánceres también son negociables. Esto es lo que importa.

Carezco de argumentos para justificar el coste social de, por



ejemplo, una gran ópera, en un contexto de chabolas, y hospitales infradotados. Nunca podré demostrar que Arquímedes tenía razón cuando sacrificó su vida para resolver un problema de la geometría de las secciones cónicas. En mi opinión, salta a la vista que el estudio, el argumento teológico-filosófico, la música clásica, la poesía, el arte, todo aquello que es «difícil porque es excelente» (Spinoza, santo patrón de los poseídos), son la excusa de la vida. Estoy convencido de que el mero hecho de ser miembros, comentaristas, instructores o guardianes secundarios de alguno de estos elevados lugares nos convierte en seres

privilegiados. No puedo, no debo negociar esta pasión. Semejante negociación, ejemplificada en la táctica infantil, profundamente mendaz, de la «corrección política», es la traición del intelectual. Es, como en la sinrazón del amor, una mentira.

Mediante la prohibición de una república basada en la excelencia, el contrato social debería reducir, por lo que se me alcanza la cantidad de dolor y de odio entre sus ciudadanos. Nuestras relaciones comunitarias e internacionales están inundadas de ambas cosas. Los sistemas totalitarios (hegelianos) concitan el odio y el dolor institucionalizado. Los conducen, los

dirigen hacia el chivo expiatorio interior y el enemigo exterior. Las burocracias de la amenaza y la abyección hacen uso del dolor en todos sus niveles. Los Estados policiales en África, en Latinoamérica, en Oriente Próximo, los campos de concentración y el gulag, la «re-educación» en China o en Birmania son racionalizaciones funcionales del odio y del dolor. El orden social depende del hecho de que estos dos instrumentos sean monopolio del Estado. Las sociedades democráticas y abiertas son terapéuticas. Se esfuerzan por aliviar el dolor y mitigar el odio. Para lo segundo, en particular, intentan proporcionar canales y espacios

relativamente inocuos. La agresión autorizada en el mercado libre y en el mundo de los deportes es un ejemplo primordial. La violencia ficticia está a la orden del día. Desde la infancia, los adictos a la televisión, especialmente en América del Norte y en Europa occidental, habrán presenciado miles de horas de homicidios, agresiones, violaciones y humillaciones. La espiral de brutalidad explícita en los medios de comunicación de masas, en Internet, comienza a escapar a todo control. En Estados Unidos, la lucha libre femenina es un deporte que tiene cada vez más seguidores. Las fuentes de esta ansia de violencia, de imitación del dolor hasta

en los sistemas sociales más democráticos y materialmente privilegiados continúan siendo oscuras. Es inconcebible que se encuentren especialmente, aunque en absoluto de modo exclusivo, en el macho de la especie atavismos de agresión biosomáticos (de «arrasadora furia» territorial). Las guerras rituales, simbólicas, como las de las bandas callejeras o los deportes de contacto, ya no sacian el apetito, que, como un terremoto sofocado, late en la psique tras un período de paz excesivamente largo (desde 1945). Como se ha señalado a menudo, los fanáticos del fútbol de hoy podrían convertirse en los

guerrilleros de mañana.

Mientras escribo hay casi 30 millones de parados en la Europa industrial. Sin duda, la economía se recuperará, pero los modelos emergentes de automatización y tecnocracia con una mínima intervención humana sugieren que una considerable proporción de los jóvenes nunca obtendrá la cualificación necesaria para alcanzar el pleno empleo, y mucho menos tendrá seguridad en el trabajo. En un plano más dramático, la pobreza y las divisiones étnicas en los Balcanes, en el mundo árabe o en el África dominada por la confusión tribal excluyen a un número de hombres y mujeres cada vez

mayor. ¿Qué les es dado esperar? Un kalashnikov automático, un machete se han convertido para millones de personas en el emblema de la virilidad, de la afirmación personal, de la posible recompensa.

No es en modo alguno cierto que la democracia parlamentaria, en contextos de tensiones raciales y crisis económicas, pueda refrenar, y mucho menos disipar, las prodigalidades de la violencia. La clásica ecuación liberal entre instituciones democráticas y progreso económico comienza a diluirse (confrontar con las economías de las oligarquías militares o semimilitares del Sureste asiático). Existen pocas

comunidades urbanas más asoladas por la violencia que Los Ángeles, en medio de un asombroso desarrollo económico. Sólo una cosa parece clara: la absoluta irrelevancia de los ideales angloamericanos del imperio de la ley y el proceso parlamentario en muchos, en la mayoría de los lugares superpoblados y hambrientos de la Tierra. Si pudieran elegir entre estos exaltados principios y la seguridad económica, entre la libertad de publicar —¿cuántos hombres y mujeres escriben libros, cuántos los leen?— y una vejez digna, entre una pluralidad de partidos políticos y la seguridad o higiene en las calles, millones de personas votarían por lo



segundo.

Pese a la homogeneizadora ubicuidad de los medios planetarios, las diferencias siguen siendo profundas. El fundamentalismo, esa ciega embestida de simplificación, de comodidad infantil o de disciplina impuesta, avanza de manera imparable. Las democracias europeas están cada vez más asombradas ante el islam y son más vulnerables a éste. Los pronósticos son por lo general engañosos. Parece posible sin embargo que los siglos venideros presenciarán violentos conflictos entre culturas irreconciliables, entre visiones del mundo antitéticas y aún más distanciadas

por el miedo y el odio mutuos de lo que hoy se encuentran los terrenos étnico e ideológico.

En la naciente república estadounidense, Thoreau encontraba que la mayor parte de sus conciudadanos vivía en una «serena desesperación». Esta desesperación se torna hoy más llamativa e impaciente. Nunca he tenido ni el impulso ni el valor necesarios para entrar en política. En términos aristotélicos, semejante abstención equivale a necedad. Confiere a los matones, a los corruptos y a los mediocres incentivos y posibilidades de imponerse. Mi política puede resumirse en el intento de apoyar a cualquier orden

social capaz de reducir, siquiera marginalmente, la cantidad de odio y de dolor en la existencia humana. De garantizar la intimidad y un espacio para la excelencia. Me considero un anarquista platónico. No una papeleta electoral.

# Nueve

He tenido suerte con mis maestros. Lograron persuadirme de que, en la mejor de sus formas, la relación maestro-alumno es una alegoría del amor desinteresado.

Ya he mencionado el ambiente de olla a presión, pedagógica y política, que dominaba en el liceo francés de Manhattan durante la guerra. Tres alumnos escogimos el bachillerato «clásico». Esto implicaba el estudio del griego antiguo. Una vez a la semana nos dejaban en manos de Jean Boorsch. Éste acudía desde Yale, donde enseñaba

Literatura francesa. Este hecho bastaba para rodearlo de un aura de autoridad magistral. Boorsch no era un personaje físicamente prepotente o robusto. Pero una singular mezcla de ironía y superioridad lo convertían en un hombre fríamente luminoso e intenso. Tenía una mirada mesmérica y mostraba un rictus de cáustica tristeza ante nuestros esfuerzos. Despreciaba de manera visible las reticentes maravillas de la sintaxis y el estilo griegos. Las dos horas que pasábamos bajo su férula eran un *agon*, un *pólemos*, pura lucha por la supervivencia. Pronto quedó claro para los dos que finalmente seguimos el curso que su método didáctico, su elegante

violencia en la instrucción, reflejaban fielmente el *élan* conflictivo, la amenaza del diálogo y la dialéctica que vigoriza la lengua griega y el espíritu ático, de Píndaro a Plutarco.

Como todos los pedagogos eminentes, Boorsch, al tiempo que nos espoleaba, se convertía en la «figuración», en la presencia visible de su tema. Nos hizo sumergirnos en los tres discursos de Andócides, un orador y político intrigante del siglo IV d. C. Cuando mi compañero y yo osábamos finalmente preguntar —¿podría Monsieur Boorsch conducirnos quizá hacia prados más verdes, Demóstenes, por ejemplo, o los poetas?—, la réplica

de Boorsch era demoledora. Cualquiera idiota era capaz de deleitarse en la elocuencia y el lirismo manifiestos, de parlotear al respecto. Era sin embargo un modelo mediocre, pródigo en matices del gris, el que nos revelaría los entresijos de la gramática, las fuentes retóricas del griego antiguo, *per se*. De modo que sería Andócides, y su ingenio sin igual, en opinión de Boorsch, quien penosamente nos ayudaría a dominar los verbos irregulares.

El hechizo de Boorsch superaba los límites del aula. En Francia había pertenecido a una unidad de caballería. Sus exigencias perentorias, su mirada implacable eran (o eso nos parecía a

nosotros) fruto del celebrado *manège* (manejo) y de las tácticas de la academia de caballería de Saumur. Nosotros éramos herederos de aquella *dressage* (doma). Nuestros titubeantes esfuerzos por conquistar el aoristo y el optativo griegos no eran el único acicate para la visita semanal de Boorsch a Nueva York. Cuando desaparecía de nuestras vidas y del liceo, esos martes por la tarde, no regresaba directamente a Yale. Habíamos descubierto (no recuerdo cómo exactamente) que tenía una relación clandestina. Tenía una amante a la cual, en nuestras excitadas fantasías, Boorsch revelaba, entre galanterías sexuales, la torpeza y los



ocasionales destellos de brillantez de sus dos alumnos. El profesor duro e inspirado, el ex oficial de caballería, el amante secreto; años más tarde descubrí los estudios pioneros de Jean Boorsch sobre la lectura que de Montaigne hiciera Descartes. Jamás aludió a ello, aunque sabía, desdeñosamente, de mi entusiasmo. Era arrogantemente reservado, implacable en el juicio de lo que él consideraba sus propias limitaciones.

Jean Boorsch me inició en el magnetismo de la filología, me hizo sensible a éste. Es en las nimiedades, en las arcanas irregularidades de la gramática, donde encontramos la

inmediatez de la intuición, la incipiente del pensamiento y el empuje del estilo, como metal fundido en el molde de la articulación. La sintaxis, las temporalidades que configuran y denotan los tiempos verbales, las convenciones de la predicación y la nominación propias de una lengua y una época dadas son la estructura nerviosa del sentimiento y el argumento. Además, y aunque sean en apariencia áridos y ñoños, los estudios filológicos poseen una violencia peculiar. Lo vemos en Lorenzo Valla, atenazado de dolor por sus trabajos editoriales, en las críticas y las enmiendas de Housman, en Nabokov cuando aborda las bases textuales de

Pushkin. La controversia filológica puede engendrar odios absolutos y eternos. La polémica entre lexicógrafos y gramáticos pone de manifiesto un *odium* tan vehemente, tan personalizado, como el que se atribuye a los teólogos (ambas vocaciones están emparentadas). En el gramático, en el erudito y en el editor, la técnica se convierte en una visión interpretativa. El matorral, la maraña de detalles minúsculos, de disección etimológica, de enmienda, abre las puertas hacia una respuesta clarificadora, hacia una percepción responsable. Pienso en William Empson cuando analiza el uso de la palabra «tonto» en *El rey Lear*, en Gianfranco

Contini cuando se refiere al dialecto y la lengua vernácula contenidos en la *Divina Comedia*. En un sentido rudimentario, gracias a Boorsch y al espantoso análisis sintáctico de Andócides logré vislumbrar esa tierra prometida. Sentí la semilla del amor (*Philein*) contenida en la filología, acaso en la lógica, indivisible de la retórica en gran parte de la historia occidental. No he tenido la perseverancia, la paciencia necesarias para continuar. Mi hija Deborah sí lo ha hecho con sus estudios de la poesía y de los modos retóricos de la Grecia clásica. Boorsch la habría elogiado.

    Mi fracaso debió de parecerle

manifiesto a Ernest Sirluck cuando me devolvió el primer trabajo que escribí para su seminario sobre Milton escuetamente marcado con un «Ampuloso». Un veredicto demoledor. Sirluck era nuevo en la Universidad de Chicago. Venía de Toronto y acababa de realizar su servicio militar. Como tantos otros jóvenes profesores en un medio académico que imponía cierto respeto, se amparaba en un personaje: el del académico moralista, casi victoriano, de criterios profesionales implacables, desdeñoso del hedonismo y de cualquier indicio de frivolidad en el propio trabajo. Su concisión lapidaria, su insistencia en la autoridad de sus puntos

de vista, la excesiva carga de trabajo que imponía a sus alumnos —síntoma de inexperiencia— propiciaban una respuesta minoritaria pero entregada. Como en el caso de Jean Boorsch, uno se sentía orgulloso de sobrevivir con Sirluck, y no digamos de recibir alguno de sus elogios severamente racionados. Las consignas eran «seriedad», «rigor» y «escrúpulo». Aplicadas a Milton, y especialmente al latinismo radical de su prosa teológico-política, ofrecían iluminaciones magníficas. En una época en la que los estudios literarios en Chicago se debatían entre el formalismo neoaristotélico y el impacto de la Nueva Crítica —el poema como objeto

autónomo—, Ernest Sirluck (el nombre era emblemático del personaje) instruía a sus alumnos en el contexto histórico, en la historia de la lingüística, en la retórica y en la conciencia de las ideologías renacentistas y puritanas. Su desprecio hacia la ignorancia editorial o a la estética «libre» (la cháchara entre gentes incapaces de musitar una declinación latina) era implacable. Sirluck estaba inconscientemente más cerca del historicismo que ninguna de las personas a las que yo había conocido hasta el momento, de la tendencia político-ética de la mejor teoría literaria marxista.

No recuerdo exactamente en qué

momento su atribulada intimidad, la vulnerabilidad oculta bajo aquella armadura, llegaron a resultarme evidentes. Fue quizá durante una penetrante clase sobre el hebraísmo de Milton. Debería haber intuido de inmediato que Ernest Sirluck era judío y que su actitud orgullosamente defensiva era fruto de esta condición. Lo cual determinaría igualmente, como explica en su autobiografía, *First Generation* (1996), las posteriores vicisitudes de su carrera académico-administrativa en Canadá. Demasiados profesores adjuntos, decanos, políticos y, me atrevo a decir, estudiantes, menospreciaron a Sirluck. No supieron captar el rigor



profesional o la claridad moral que la enseñanza y los ideales de una universidad deberían exigir. No me convertí en el especialista histórico-textual que Sirluck esperaba. No puedo sino adivinar con inquietud lo que piensa de mi trabajo y de la luz que éste haya podido arrojar sobre su propio temor a producir el *corpus* hacia el cual sus talentos y pasiones lo dirigían. Somos amigos. Cuando mis libros no son como deberían ser, Sirluck manifiesta su decepción.

Leer la *Ética a Nicómaco* bajo la dirección de Richard McKeon fue un privilegio. McKeon no era ni un clásico ni un analista de la filosofía antigua de

primera fila (cf. Leo Strauss). Pero ofrecía una nueva interpretación de Aristóteles: la del tomista, moderadamente cómodo en los usos escolásticos de los textos antiguos y en la extraordinaria función que estos usos han desempeñado en el mundo político e intelectual de Occidente. Además, McKeon era una personalidad pública, una influencia notable en la política cultural estadounidense y en la Unesco. Esto confería a su lectura de Aristóteles el peso, las limitaciones y oportunidades pragmáticas de la realidad política. La ocasional opacidad del discurso y los escritos pedagógicos de McKeon son paradójicamente reveladores. Ponen de

manifiesto su compromiso con las obstinadas multiplicidades, las contradicciones y aproximaciones del proceso político-burocrático real. Había, y él lo enseñaba con el ejemplo, cosas mucho más importantes que la Academia para la *vita activa* del intelecto.

Esta verdad resultaba casi incómodamente notoria en el caso de Allen Tate. Su figura se convirtió en una leyenda. La frente amplia, donde siempre latía una arteria; los párpados caídos, a la manera, casi estudiada, de Poe. El acento y la expresión *ante-bellum*, exquisitamente elegantes, ciertamente distinguidos y cargados con

una chispa de veneno, de fingida consternación, de condescendencia, eran memorables. Su propio apellido, Tate, daba cuenta de la compacta finalidad de su portador. Su presencia en Chicago simbolizaba la alianza entre profesor y poeta, entre novelista y enseñante, representativa de la Nueva Crítica y de la institución, pionera en Estados Unidos, de los cursos académicos de «escritura creativa». Creo que las consecuencias de estos cursos han sido nocivas para la literatura y para la mayoría de los escritores verdaderamente comprometidos con este híbrido bizantino. Pero eso no viene al caso.

Con el justo matiz de entristecida *hauteur*, Allen Tate hizo saber a sus alumnos que estaba entre ellos por pura necesidad económica. Que una *civitas* mejor organizada, más sensible a las funciones sacerdotales del poeta —la Roma de Augusto, la Virginia o la Carolina de las grandes plantaciones—, sabría satisfacer debidamente las necesidades del autor de la «Oda a los muertos de la Confederación». Sin embargo, a pesar de su código del deber patricio, o precisamente por ello, Tate fue un excelente profesor. Su obra unificó la poética con los procesos críticos hasta un punto poco común. Poemas como «Mr. Poe» y la versión de

Tate del *Pervigilium veneris* son actos de interpretación y evaluación críticas igualmente iluminadores. Presentan la forma ajustada de un argumento dramatizado. Por otro lado, los mejores ensayos de Tate poseen un acabado lírico. La primera tarea que nos encomendó fue la de imitar ciertos párrafos de *Dublineses*. La enseñanza que con ello intentaba transmitirnos era importante. La imitación entraña comprensión a fondo. No es simple remedo formal, reproducción variada del vocabulario o de los trucos estilísticos del original. Triunfa (rara vez) cuando captura la cadencia que subyace, la sintonía entre expresión y

experiencia. Despreciando nuestros modestos trabajos, Tate procedió a leer con nosotros, aunque manifiestamente para sí, un pasaje de «Los muertos». Estábamos electrizados. Luego, esa voz sorda aunque incisiva: «Mr. Joyce, advertirá usted que...».

Un rocambolesco incidente nos acercó de manera inesperada. Acababa de concederse el Premio Bollingen de poesía a los *Cantos pisanos*, de Ezra Pound (y no sólo exacta, sino también justamente). En el jurado estaban presentes T. S. Eliot y Allen Tate. Se desató una tormenta de protestas. Los jurados fueron acusados de protofascismo y antisemitismo. Entre los

más feroces detractores figuraba el poeta y publicista Karl Shapiro. Éste calificó a Tate de palurdo sureño redomado, de notorio antidemócrata y acusador de los judíos. Premiar a Pound en aquel momento de la historia moderna era sacrificar la integridad crítica en aras de fines políticos corruptos.

Estaba durmiendo cuando un desconcertado vigilante vino a decirme que el profesor Tate (los Tate vivían fuera del campus) «agradecería» — recuerdo la palabra— que fuera a visitarlo de inmediato. Sentí pánico. ¿Se trataba de una broma? ¿Había leído Tate mi último trabajo y lo había tomado por



un plagio? Corrí en la noche con creciente alarma. Allen Tate me recibió en mangas de camisa, bajo una luz tenue y con una botella de bourbon en su delgado brazo. El cráneo, como de marfil, relucía. Se disculpó ampulosamente por lo intempestivo de la hora. Pero el asunto, como seguramente concedería, no admitía demora. ¿Estaba en lo cierto —dijo Tate prolongando la frase al suponer que yo era judío? Asentí con un murmullo. ¿Querría, en ese caso, ilustrarlo acerca de si un judío, en el contexto de su fe y de su moral, tenía libertad para aceptar un duelo? Tate estaba a punto de enviar un mensaje a Shapiro, en Nueva York;

señaló hacia el sobre immaculado. Claro que no lo haría si el judaísmo del Señor Shapiro impedía a un caballero aceptar el desafío. Todo ello en un tono ceremoniosamente fluido de serenidad y sentido común. Mi alarma debió de ser palpable. Expresé mi incompetencia sobre un asunto tan grave y delicado. ¿Me permitiría el señor Tate consultar con personas mejor versadas que yo en la ley y la práctica rabínicas? Ciertamente que sí. ¿Podría esperar mi respuesta para la noche siguiente?

No fue difícil encontrar autoridad sobre la *Halajá* en la Universidad de Chicago. Se me permitió informar al profesor Tate de que la ley judía

otorgaba libertad a los individuos en cuestiones de honor. Los días que siguieron fueron, para mí, como una alucinación. Karl Shapiro recibió el desafío, lo encontró ridículo e hizo público su desacuerdo con Tate. Semejante proceder, en opinión de Tate —y puede que también en la mía—, descalificaba a Shapiro por completo. El episodio se enfrió como las cenizas.

Cuando, años más tarde, se lo conté a Humphry House en su estudio de Wadham College, en Oxford, no le hizo ninguna gracia. La jovialidad, especialmente con sus alumnos, no era precisamente su fuerte. House se había ordenado sacerdote y cumplía a

rajatabla sus deberes eclesiásticos en la vida laica. Se había impuesto una especie de autodisciplina férrea, decidido a no consentir que la rabia o el disgusto se desbocasen. Rabia por la negligencia de las instituciones mundanas, especialmente las académicas; disgusto por la vulgaridad de los tiempos. La solidez de sus trabajos sobre Gerard Manley Hopkins o Dickens, la sabiduría contenida en sus breves estudios sobre la poética de Aristóteles y de Coleridge (aquellas soberbias, hoy olvidadas Clark Lectures) adoptaron finalmente un matiz religioso y moralista. Uno, sencillamente, tenía que hacer las cosas

bien. De lo contrario era, en un sentido inmediato, culpable, pecaba contra las obligaciones de excelencia que hacían tolerable la aciaga condición humana. Indignado por la falta de rigor, por la autocomplacencia de los estudios de lengua y literatura inglesas en Oxford, House se ofreció voluntario para dirigir un seminario de investigación. Cierta día procedió a enumerar los tantos que Hopkins se había apuntado jugando al críquet durante sus años escolares. Obedientemente, con las cabezas bajas, nosotros tomábamos notas. Ese día, la furia de Humphry House hizo temblar los cristales de las ventanas. «¡Sois un atajo de idiotas, incapaces de escuchar

lo que estoy diciendo y daros cuenta de que son estupideces!».

Poco antes de mi *viva* doctoral, recurrí a House. Sobre su atril victoriano estaba abierto el texto esmeradamente impreso de mi Chancellor's English Essay Prize. Aguardé con impaciencia que hiciera alguna alusión a él. Ésta llegó cuando ya me disponía a marcharme. «Ah, sí, sí, su panfleto. ¿No le parece un poco rimbombante?». El epíteto me sacudió como una ráfaga de aire helado.

Después de que mi tesis, una primera versión de *La muerte de la tragedia* (1961) fuera rechazada, encontré un trabajo sumamente

absorbente y educativo en la revista *Economist*, en Londres. Una tarde, un asombrado conserje me anunció la visita de un caballero vestido con abrigo negro y sombrero de ala ancha, también negro. Era House. Me preguntó si era cierto que mi tesis no había sido supervisada por nadie. Lo era. ¿Me gustaría ser instruido en serio, para así enmendar mis errores y alejarme de lo que House sabía que era el estilo de demasiados de sus colegas? Lo poco que sé sobre el análisis textual, mi escasa competencia bibliográfica, mi capacidad para manejar las fuentes primarias y las recensiones, se lo debo a las horas que House me regaló en la calle Jennyn de

Londres y en su casa de Cambridge. No creo que mi disertación sobre el fracaso de los románticos ingleses a la hora de escribir teatro de éxito, pese a los numerosos y obsesivos intentos por conseguirlo, le gustara demasiado; o que reconociese algún valor a su hipótesis central (el impulso «antitrágico» del romanticismo inglés tras la Revolución francesa). House se sentía en la obligación de reparar una flagrante injusticia, una frivolidad cometida por quienes debían supervisar mi trabajo. Humphry House murió de improviso y prematuramente pocos días antes de que yo repitiera el examen, esta vez de manera satisfactoria. Me habría gustado



que él conociera la decisión del tribunal, debida en su totalidad a la sobria integridad de un hombre justo.

También había rabia en R. P. Blackmur, aunque de origen ambiguo. Su irascibilidad surgía de una sensación de escaso reconocimiento, de marginación incluso en Princeton, cuando alcanzó la cumbre de su prestigio. Sentía que el mundo no valoraba su excepcional talento en su justa medida. De familia modesta, padeció apuros económicos durante toda su vida. En la época en que lo conocí, su nervio poético se encontraba más o menos atrofiado. Blackmur estaba obsesionado por T. S. Eliot y, en menor medida, por el éxito de

Allen Tate a la hora de producir tanto poesía como crítica supremas. Seguía con demasiada atención la carrera literaria de su colega, crítico y profesor, John Crowe Ransom. O la de Robert Penn Warren, poeta, novelista y crítico. En los días malos, Blackmur conjeturaba que su propia actividad podía ser tal vez idiosincrásica, pero menor, que una suerte de secreto florecía entre los *cognoscenti* o, como él prefería llamarlos, los «amateurs», los practicantes del amor difícil.

Mi mujer y yo, recién casados, tuvimos mucho trato con Blackmur durante la época que pasamos en Princeton. Blackmur me invitó a los

prestigiosos Seminarios Gauss. Nos veíamos durante las vacaciones en Europa. Pero la confianza espontánea y la intimidad anímica a las que yo aspiraba resultaron inaccesibles. El alcohol dominaba cada vez más su modo de vida a un tiempo gregario y solitario. Los que se negaban a beber sin tregua, a prolongar las noches con bourbon, los que no toleraban sus étlicos estados de ánimo conseguían aburrirlo, incluso irritarlo. Otro obstáculo era el placer que experimentaba Blackmur poniendo a unos en contra de otros, manipulando eficazmente a quienes buscaban de un modo demasiado evidente su aprobación, sus favores y su apoyo

literario. Era un flirteo malicioso: insinuarle a A que tenía menos talento que B, que era menos digno de notoriedad que éste; pero retirarle su apoyo a B justo cuando el homenaje académico, la obtención de una beca, la mención en una reseña parecían garantizadas. Como otros seres humanos frustrados, incapaces de encontrarse a gusto consigo mismos, Blackmur leía con precisión felina las esperanzas, las necesidades de los otros. Se nutría profundamente de sus decepciones.

Pero qué gran comentarista y crítico era, con qué agudeza analizó los dilemas de la cultura estadounidense en la democracia. Confirió a la escurridiza

turbulencia de las artes creativas, cuando éstas se hallan bajo la presión de intuiciones morales y de lo imaginario, una rara exactitud de aprehensión (su poética le debía mucho a Maritain). Sobre T. S. Eliot, sobre Montaigne, sobre el *Doktor Faustus*, de Thomas Mann, o sobre Henry Adams, su verdadero padre, Blackmur podía ser magistral. Había leído a Dante con Maritain. Sus meditaciones sobre Henry James, un proceso tan sostenido y enfático que transformó la prosa de Blackmur en una imitación de la del maestro, siguen siendo un clásico de dificultad. La voz de Blackmur, los recursos de su alquimia estilística,

cautivan a los jóvenes principiantes. Había en ello un compromiso con la supremacía de la literatura, con la anárquica lógica de la poética que, en un flujo complejo, traía a la memoria la perseverancia de Coleridge y la adhesión sin reservas de Walter Benjamin al pulso del lenguaje dentro de la historia.

Durante un tiempo estuve hipnotizado (aunque la palabra francesa *médusé*, con su connotación de petrificación, sería más exacta) por Blackmur. Pero acabamos alejándonos. Blackmur es una influencia a un tiempo estimulante y difícil de resistir. La mayor parte de sus trabajos han caído en

el olvido. Emergen sólo ocasionalmente entre las voces que modelan la poesía y la crítica. Hay una injusticia evidente en este oscurecimiento y en el abigarrado dictamen de la moda. Blackmur es demasiado exigente, demasiado densamente alusivo para el gusto imperante por la digestión fácil. Pero su recensión contiene también una advertencia. El arte y la literatura se vuelven en contra de aquellos que convierten la crítica, el comentario, en rivalidad y competición. Al fracasar en su poesía, Blackmur pulió su prosa hasta un punto de brillantez excesivo, de ornamentación tan visible, tan «palpablemente diseñada» (reprobación

de Keats), que llega a interponerse entre el conocimiento y el objeto. Citemos una vez más el dogma recurrente: el texto se convierte en pre-texto. El tiempo es severo con esta subversión.

¿Cabe imaginar contraste más mordaz que el de Blackmur con Gershom Scholem? Compartí residencia con este último en la Bodmer House de la Universidad de Zürich. Nos conocimos en Berna, en la misma mesa de café que Scholem frecuentaba en compañía de Walter Benjamin durante el final de la Primera Guerra Mundial. Scholem me invitó en varias ocasiones a su casa, devorada por los libros — ¿cómo decirlo de otro modo?— de



Jerusalén. Mantuvimos correspondencia.

Scholem comenzó como matemático. Creo que ahí radica la clave. Las matemáticas instilan entusiasmo por la certeza, por la demostración concluyente. Fue el contacto con las altas matemáticas lo que proporcionó a Scholem la convicción de que la dificultad técnico-formal extrema, las maniobras del análisis que requieren una preparación complicada, aportan la máxima claridad. No existe para el matemático contradicción alguna entre lo que resulta impenetrable para la comprensión común y la revelación en el iniciado de verdades absolutamente luminosas y fundamentales. La

exposición del misticismo judío y de la Cábala realizada por Scholem es, en cierto sentido, algebraica. La oscuridad, el esoterismo aparente de lo material, como, por ejemplo, el de las funciones elípticas, revelarán, a aquellos dotados de capacidad técnica y una concentración inquebrantable, relaciones, espacios mentales y bellezas insólitas. En ningún otro intelecto he tenido el privilegio de encontrar refutación más decisiva de la famosa división de Pascal: en Scholem el *esprit de finesse* era al mismo tiempo el de la *géométrie*. Para él, como para los neoplatónicos, el principio divino, en sus más elevadas y arcanas

manifestaciones, era análogo a las matemáticas puras.

De ahí el provocador, el a menudo apabullante racionalismo y la aridez de estilo y enfoque de Scholem. El semblante volteriano, la mirada penetrante, las orejas de murciélago siempre alerta, los labios proclives a un rictus de sardónica consternación, componían una máscara de razón. Gustaba Scholem de exhibir textos, actitudes mentales, creencias de origen sumamente irracional, enrevesado, incluso pueril, con implacable buen juicio. Abordaba con serenidad el valor del fanatismo, de lo esotérico, la jerga del hereje enloquecido o del

embaucador. La capacidad analítica de Scholem se dejaba cautivar, aunque nunca sobornar, por la fertilidad de la sinrazón en el alma humana y en la historia. Esa mirada vigilante, intensamente privada, se tornaba pícaro cuando Scholem tropezaba por casualidad o decidía exponer un fragmento elegido, un filamento tenuemente luminoso del mosaico de la cosmogonía hermética, de la alquimia o de la teosofía. Su estudio de Zürich, en la penumbra del final de la tarde, se inundaba de vitalidad (el rumor del mar en la cueva de Próspero) mientras me mostraba una fotocopia de un tratado recientemente desenterrado en Salónica,

que demostraba, tal como él se había atrevido a conjeturar, que un linaje de herejía sabataria había sobrevivido clandestinamente hasta los tiempos modernos.

Gershom Scholem encontró en Benjamin una clarividencia intuitiva para penetrar en el tejido del lenguaje y en el simbolismo, una revelación, razonada aunque metafórica, de los significados de la historia que él juzgaba incluso superior a la suya. La enigmática resistencia de Benjamin a emigrar a Palestina cuando aún estaba a tiempo, y su triste muerte posterior, dejaron a Scholem eternamente desconsolado —y exasperado. Pero había encontrado en

Peter Szondi, el crítico literario e historiador de la literatura suizo-alemán, un colega estimuladamente más joven, «una sombra de Benjamin», por así decir. El suicidio de Szondi, posiblemente inspirado en el de Paul Celan, o realizado a imitación del de éste, fue para Scholem un nuevo revés casi paródico. Scholem no volvió a intimar con nadie. Como, por otra parte, yo desconocía el hebreo y era, en su estima, una presencia menor que la de Szondi, no fui capaz de conservar su interés de manera continuada. Me permitía ser su oyente. Le interesaba cuanto yo pudiera contarle acerca del judaísmo angloamericano o de las

saturnales de las teorías literarias postestructuralistas y deconstruccionistas. El arrogante nihilismo de estas teorías confirmaba los irónicos puntos de vista de Scholem. Parecía aceptar de buena gana mi sugerencia de que estos movimientos tenían su origen en una rebelión típicamente judaica contra el paternalismo y la carga de textualidad logocéntrica de la prescripción mosaico-talmúdica. «Eso es posible; la derrota de Korah», murmuraba Scholem, entrelazando sus largos y expresivos dedos.

Aceptó que yo escribiese una reseña biográfica en la época en que se publicó

en inglés el *magnum* de Shabbetai Tsebí. Me ayudó con ciertos detalles biográficos y contextuales. Scholem contaba de forma memorable su lucha inicial en busca de audiencia, por no hablar de reconocimiento académico, para su estudio del misticismo judío y las expectativas mesiánicas, siempre tan contradictorias y heréticas. Había creado casi por completo el terreno que más tarde llegó a dominar. (Admitía que yo me había encontrado en una situación análoga cuando escribí *Después de Babel*). Pero todo esto eludía el *quid* de la cuestión. ¿En qué *creía* realmente Gershom Scholem? ¿Era un hombre religioso, creía en Dios? ¿Qué le



parecían en realidad las doctrinas contenidas en la Cábala, en el Zóhar, en las innumerables fantasías místico-esotéricas que tan incisivamente él había resucitado? Dicho llanamente: ¿qué espacio había en este espíritu de analista y algebrista para los cuarenta y nueve cielos y las efusiones angelicales o demoníacas que éstos albergaban? Yo era incapaz de encontrar una respuesta. El mero hecho de preguntarlo era de todo punto impertinente. Conservo así el recuerdo de un agnóstico dominado por la ironía y convencido de que el resto de los seres humanos, salvo un reducido grupo, eran decepcionantes; y de un hombre que encontró a Dios, cuando se

decidió a poner a prueba el concepto, enigmáticamente ineficaz. Fue precisamente esta ineficacia y sus trágicas consecuencias en la historia del pueblo judío lo que autorizaba, lo que en cierto modo exigía el salto al vacío cabalístico-místico.

Puede que Scholem conociera a Donald MacKinnon en un coloquio celebrado en Roma. No estoy seguro. En todo caso, Scholem se quedó perplejo con la personalidad de Donald. No es frecuente que un profesor de teología filosófica, conocido sobre todo entre sus colegas y sus alumnos, propicie leyendas anecdóticas tan elocuentes como para llegar a inspirar la figura del

metafísico en *Jumpers*, de Tom Stoppard. En su calidad de investigador adjunto en Balliol, MacKinnon se metía debajo de la mesa para morderles en las espinillas al grupo de hombres insufriblemente aburridos que tenía sentados frente a él. Mientras daba clases en Cambridge, se clavó una cuchilla de afeitar en la palma de la mano, en una suerte de rito de concentración máxima (o en alusión a la lógica de Ockham). Durante la reunión de profesores de la facultad el día del Corpus Christi, el profesor MacKinnon permanecía inclinado sobre su propio manuscrito o libro, o se comía los lápices absolutamente ajeno al

hipnotizado silencio que lo rodeaba. Cuando veía a un colega al otro lado de la calle, Donald lo emplazaba cordialmente a asistir a una cena esa noche. «¡Pero Donald, si la cena es en mi honor!». A lo que Donald respondía: «No importa, ven de todos modos». Las anécdotas, los mitos proliferaron rápidamente. Pero ninguno era tan fascinante como el propio personaje. Incluso en actitud de reposo, su aspecto físico resultaba enormemente teatral. Había una cualidad acechante, felina, en el modo de andar de Donald, en su miope avance, en sus manos siempre inquietas, en busca de algo. La voz era un instrumento múltiple, soberbiamente

interpretado: podía, en cuestión de segundos, elevarse desde un gruñido sordo y oscuramente amenazador hasta alcanzar un tono jovial, como el canto de un pájaro. El plañidero bufido que precedía las expresiones de MacKinnon era inimitable, aunque era asiduamente imitado por sus estudiantes y sus amigos íntimos.

Casi en cualquier momento, Donald podía caer —«zambullirse» es más preciso— en una honda reflexión, ausentarse como envuelto en niebla de quienes lo rodeaban o del asunto en cuestión. Estas huidas de lo inmediato respondían en parte al dominio que la memoria ejercía sobre él. Donald

MacKinnon poseía una capacidad de recuerdo extraordinaria, en amplitud y en detalle. Podía rememorar preguntas de exámenes que había puesto cuarenta años antes, el nombre de soltera de la tía de un colega a quien conoció en las Tierras Altas cuando era niño. La presión exacta del recuerdo anulaba el presente. Al entrar en la catedral de Durham, yo confundí «Ramsay» con «Ramsey», nombres impresos en destacadas placas de mármol. Donald se detuvo bruscamente y procedió a ofrecerme una minuciosa crónica de estas dos dinastías académico-episcopales. Como hacía Coleridge con Hampstead Heath, MacKinnon

continuaba su relato, aunque el espectador se escabuliese.

Mientras revisaba con sus estudiantes la obra de Kant, Donald tuvo conocimiento de una noticia sorprendente. El oficial al mando de los regimientos de paracaidistas en Argelia había ordenado a sus hombres que lo torturasen y le infligiesen las mismas vejaciones que a los prisioneros argelinos. Tras realizar este ejercicio, el general Massu anunció que el dolor era soportable, que los pavorosos informes sobre la tortura eran exageraciones pusilánimes. «Vamos a olvidarnos de Immanuel Kant», dijo Donald al entrar en clase. Esta noticia representaba para

Donald el hecho del mal absoluto y trascendente. Ponía en tela de juicio no sólo el providencialismo kantiano, sino también la capacidad de la razón para aceptar los actos humanos extremos. Continuar con una exégesis académica después de leer semejante noticia era inadmisible; o, mejor dicho, admisible sólo si podía demostrarse la existencia de una relación verdadera entre el monstruo que había en Massu y la ética de Kant.

La oscuridad, una constante sensación de la fragilidad de la razón frente a la irracionalidad y el sadismo, atenazaba a MacKinnon. En un mundo pascaliano, en el que Jesús permanecía



en la cruz hasta el fin de los tiempos, la razón era para Donald un don esporádico. Podía estremecerse hasta quedar sumido en el caos y la desolación. Las raíces de su sobria intuición de lo trágico eran acaso personales. A veces me preguntaba si la «deportación» (creo que es la palabra exacta) del niño que fue MacKinnon en Oban a la eminencia académica y el aislamiento en Winchester no sería la causa de aquella conmoción perdurable. Durante el resto de su carrera, Donald y su mujer, Lois, persona de abrumadora inteligencia, además de notable pintora, vivieron en Inglaterra como en un exilio. Cuando la crisis parecía inminente, Lois

persuadió a Donald para abandonar Cambridge y regresar a Aberdeen. Pero, al margen de los factores personales, la obra del teólogo y del filósofo estaba marcada por una visión irremediablemente sombría. Fue este foco de sufrimiento y de justicia, sostenido con evidente riesgo psíquico, el que convierte a Donald MacKinnon en un hombre excepcional y el que hace que lo mejor de sus textos y de sus enseñanzas se alce como una torre sobre las planicies circundantes de la divinidad anglicana.

Nos veíamos con asiduidad cuando viví en Cambridge, y en todas mis escapadas desde Ginebra. Ya jubilado,

Donald asistió a las conferencias que pronuncié en Durham y en Glasgow (las Gifford Lectures de 1990). Estuvo presente en King's Chapel, Cambridge, cuando hablé con motivo del aniversario del fin de las dos guerras mundiales. Le debo a los ensayos de MacKinnon, a sus cartas, a los años de diálogo, buena parte de lo fundamental de mi obra posterior. Donald no encontraba justificación alguna para el futuro de la cristiandad, puesto que la teología y la práctica cristianas no habían afrontado, no habían interiorizado de un modo lúcido su papel esencial en los tormentos seculares del judaísmo y en el Holocausto. Principalmente, esto

significaba la aceptación del horror del Gólgota, un horror no redimido —tal era el compulsivo instinto de Donald— por el supuesto milagro de la resurrección o por cualquier promesa de reparación celestial. Al igual que Kierkegaard, sobre quien reflexionaba asiduamente, como Dostoievski, MacKinnon era alguien que imaginaba, un interrogador del infierno, más que del cielo (la tendencia escocesa). Cuando intento encontrar una simetría de lo inhumano entre la negación judía del «hombre/dios» Jesús y la bestialización deliberada del ser humano, como carnicero y como víctima en los campos de exterminio; cuando intento «pensar»

Auschwitz y el Gólgota como sucesos implicados en cierta finalidad interrelacionada me remonto a las horas compartidas con Donald MacKinnon (cf. mi libro *Pasión intacta*, 1996 [Siruela, Madrid 1997]).

Uno de nuestros últimos encuentros (más tarde tuve el triste privilegio de pronunciar su *in memoriam* en Cambridge) fue en una fiesta del Corpus. Donald me recibió en el jardín umbrío, vestido de gala: una figura arcaica y majestuosa en el fulgor de la tarde. Me dio la bienvenida con un gruñido. El mundo es más mezquino desde el día de su muerte.

La cólera de MacKinnon era

legendaria. Y también la de Pierre Boutang. Pero mientras que Donald trabajaba bajo la presión de su espíritu de muerte perdurable, Boutang celebra con orgullo la certeza de la inmortalidad de Cristo. Acabo de visitarlo en su retiro abarrotado de libros de St. Germain; está perdiendo la vista, tiene las manos y la piel cubiertas de pecas a causa de la edad; cantó con voz quebrada, exultante, casi infantil, un himno de Pascua, un poema sobre la resurrección. Boutang desprecia la medicina con una acritud similar a la de Molière. No recurrirá a ella. Esa atención es *métier* de Dios. Boutang se alegra de «vivir su propia muerte», de

explorar ese tránsito, por lacerante y humillante que sea, al unísono de la Iglesia católica militante y victoriosa. ¡Qué abyecto sería amortiguar semejante aventura de renacimiento mediante el uso de analgésicos o artificios clínicos!

Puede que Pierre Boutang nunca haya conocido el miedo. Como un joven *camelot du roi*, acólito legalista y absolutista de Maurras y de la Action française, Boutang fue acorralado en un callejón de París por una docena de comunistas mientras pegaba carteles incendiarios. Les hizo frente y éstos lo apalearon hasta dejarlo medio muerto. Ha pagado muy cara su lealtad, quijotesca y violenta, caballeresca e

insidiosa, hacia absurdos ideales de restauración monárquica, de una teocracia al estilo de De Maistre, Bossuet (y Solzhenitsin). Ha realizado propaganda en contra de los judíos, obsesionado por el misterio de su supervivencia. En un plano mundano, Pierre Boutang ve en el judío el virus del racionalismo secular, capitalista, tras la «catástrofe» de la Revolución francesa. Los judíos encarnan y explotan una modernidad deplorable. En un plano escatológico, en el escenario insondable del *mysterium* de la revelación, los judíos, en virtud de su rechazo del mesías-Jesús, mantienen a la humanidad secuestrada. No puede haber, según



Boutang, un reino del amor y del perdón en esta Tierra mientras el judío permanezca fuera de la *ecclesia*. En uno de los pórticos de la catedral de Estrasburgo, la sinagoga, con los ojos vendados, y la Iglesia, compasiva aunque regia, se enfrentan mutuamente en un abismo de desahuciada esperanza. Este abismo es nuestra historia cruel.

Boutang está intoxicado de poesía, de un conocimiento ampliamente memorístico de Dante, Sceve y Blake. Su traducción de Platón es poesía. Ha escrito lo que considero uno de los principales textos filosóficos del siglo: *L'Ontologie du secret*. Este tratado, escasamente conocido, extremadamente

difícil, es, como la *Fenomenología* de Hegel, un viaje circular por los territorios del pensamiento que regresa a sí mismo, que exige ser vivido además de leído. Aborda, por decirlo de un modo en exceso ingenuo, aquello que subyace a la metáfora, que la genera. ¿Qué «ausencias» están implícitas en la predicación? Cuando olvidamos, ¿adónde va lo «olvidado», de dónde regresa? Si la percepción y la metáfora son, como afirma Platón, arcos de súbita relación, puentes tendidos, ¿qué yace «bajo» ellos? Puede ocurrir como con Kierkegaard, que *L'Ontologie* no sea entendida hasta que transcurran varias generaciones, hasta que la obra logre

entrar en la corriente dominante del argumento epistemológico. Pero estoy seguro de que terminará haciéndolo.

Mi intimidad con Boutang —su pasado de activista político, su jovial intolerancia han terminado por aislarlo — es una evidente improbabilidad. Pero las discusiones que hemos tenido, tanto en público como en privado, figuran entre los momentos estelares de mi vida. Compartimos una honda pasión por las Escrituras y los clásicos, por la poesía y la metafísica. Nos deleitamos en ese tipo de enseñanza que es un acto de amor compartido (he visto a Boutang iniciar a uno de sus muchos nietos en la lectura del Nuevo Testamento griego).

Los dos sabemos lo que significa exactamente aprender «de memoria» (literalmente, «de corazón»). Dialécticamente divididos, los dos intuimos que la cuestión de la existencia, de la posibilidad de concebir o de negar a Dios, sea cual fuere el modo en que uno se aproxime a ella, garantiza la seriedad de la mente y del espíritu. Que es, en última instancia, el *continuum*, el significado del significado bajo el milagro primordial del lenguaje, del arte, de la música y de la filosofía. ¿Cómo pudo este hombre inspirado — con santo Tomás, con Dante y con Pascal siempre bajo el brazo— hablar escribir y actuar como lo hizo durante la década

de 1930 y, según sus enemigos, durante la Segunda Guerra Mundial? Sospecho que mi fascinación por la bravura física de Boutang puede tener su origen en el desprecio de mi propia persona. Soy, muy probablemente, un cobarde, despreciablemente incapaz de coraje irreflexivo. ¿Qué fue lo que me hizo insistir en que Pierre Boutang estuviese presente en las conferencias que pronuncié en el Collège de France, y temblar de rabia cuando los mandarines oficiosos y los pontífices liberales reunidos en la sala se negaron a darle la mano? Sólo Montaigne tiene la respuesta: «Porque él es él, porque yo soy yo».

Boutang y yo fuimos presentados por Alexis Philonenko. Philonenko posee uno de los intelectos más incisivos de Europa. Cenábamos juntos una vez a la semana durante el curso académico en Ginebra. Según de qué humor esté, Alexis puede ser una compañía seductora, deslumbrante. Interpreta la lengua francesa con estudiado virtuosismo. Otras veces, puede encerrarse en su infatigable flujo mental, en la cadena de abstracciones que late en su interior, en un monólogo sólo en parte audible, dirigido hacia dentro y rodeado por el halo opaco del fumador empedernido. La constancia de su atención, el abandono de todo

movimiento inútil son asombrosos. Philonenko representa la antítesis de la libre asociación. Lo he visto quedarse paralizado en el sitio o desbrozar un camino como si tal cosa, férreamente atenazado por el pensamiento analítico. La producción de Alexis es enorme: cerca de veinte libros, muchos de ellos voluminosos. Semejante prolijidad es posible gracias a una concentración inquebrantable. Escribe en los trenes y en los autobuses, entre clase y clase o de noche. Su prosa puede ser tan compacta como su pensamiento. En sus mejores trabajos, los comentarios sobre Kant y Fichte, los ensayos sobre la filosofía de la guerra y Tolstói, el minucioso estudio

sobre el joven Feuerbach, la aguda indagación en tres volúmenes sobre el tema de la *malheur* en Rousseau, Philonenko clava su prosa en la exacta estructura ósea de la demostración. No hay en él florituras retóricas, ni lagunas de indeterminación. Alexis mira con anhelo hacia las matemáticas. Allí donde triunfa, su idioma es algebraico. De ahí su admiración por Leibniz y Bergson, ambos matemáticos.

Este tipo de cuestiones son demasiado serias como para tratarlas con cortesía. Recuerdo un paseo nocturno por la ciudad vieja de Ginebra en el curso del cual Alexis delimitó los contornos de nuestra relación. En primer



lugar, estaban los verdaderos hacedores, los pensadores originales, los generadores de filosofía sistemática. Citó a Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, y a su amado Fichte. En segundo lugar, los divulgadores plenamente cualificados y los historiadores de la filosofía (funciones que, cuando se practican correctamente, resultan casi idénticas). Éstos pueden desplegar las labores del maestro en el nivel técnico necesario y situarlas con precisión en el conjunto del discurso especulativo occidental. Este tipo de historiadores analíticos (Philonenko) son raros. En tercer lugar, y a gran distancia de los anteriores, se sitúan los *literati*, los

ensayistas, críticos, historiadores intelectuales y la inmensa mayoría de los pedagogos y académicos, tan mordazmente categorizados por Rabelais o Hegel. Su conversación, en el mejor de los casos, entretiene; en el peor, produce una sensación de pretencioso batiburrillo. No cabía la menor duda de a cuál de estas tres categorías pertenecía yo. No había odio alguno en la clasificación de Alexis; simplemente un realismo melancólico y divertido al mismo tiempo. Así era como la providencia, magistral en sus categorizaciones irrevocables, lo había dispuesto. (Como Aron, como Sartre, Philonenko había obtenido el número

uno en los exámenes de *agrégation*, ferozmente competitivos). ¿A qué inquietarse por la propia mediocridad? Tras lo cual lanzó un aro de humo al aire de la noche. Mucho más tarde, en una de sus obras, Alexis opinaba que mis conferencias tenían un mérito excepcional, que conseguían hechizarlo. Pero este brío, añadía, no estaba presente en mi obra escrita.

Pese a todo hemos llegado a establecer una estrecha relación. Nuestra correspondencia no se ha interrumpido en ningún momento durante dos décadas. Hemos vivido incomparables momentos de intimidad intelectual y emocional en el

apartamento de Philonenko, con su espléndida vista del Trocadero y la Torre Eiffel. Monique Philonenko es un bastión de fuerza escéptica. Por temperamento, no soy un buen oyente. Con Alexis intento serlo. Siquiera para registrar la *finesse*, la lógica implacable que opera en todo momento bajo la superficie del discurso. Resulta fascinante e instructivo estar cerca de un hombre o de una mujer que no piensan a tiempo parcial, cuyos modos de presencia corpóreos «encarnan» el pensamiento. Nuestras circunstancias han sido en cierto modo análogas. Temido por sus demoledores juicios sobre la erudición académica, por su

ironía, por su arrogante impaciencia, que es ciertamente un grito de excelencia, Monsieur Philonenko ha sido marginado. La Sorbona, el Collège de France, repletos de mediocridades laureadas, no quieren saber nada de él. Ha ocupado cátedras en Caen, en Ginebra y en Ruán. Muchos de sus libros han pasado sin pena ni gloria. La gente del circo de la deconstrucción y el postestructuralismo se muestra especialmente malévola con él. Alexis se mofa de ellos, señala sus confusiones lógicas y considera su propia y renqueante carrera como un tributo serio y necesario. Además, ¿acaso no ha escrito una historia del boxeo que fue un

gran éxito de ventas y que mereció los halagos del ministro de Deportes francés? Disentimos en lo que respecta al boxeo y también en lo que se refiere a la enseñanza. Un historiador del espíritu casi autista, Philonenko aspiraba desde antiguo a la jubilación. La enseñanza le parecía una tarea inútil. Para mí es indispensable. Hasta mi ficción tiene su origen en ella. Lo que no hace sino confirmar el veredicto de Alexis: *Mais on s'aime bien*.

Es mi amor a la enseñanza lo que haría que este capítulo sobre las personas que me han enseñado quedase incompleto si no mencionara a algunos de mis alumnos en Estados Unidos, en

Cambridge y en Ginebra. La mayor de las recompensas para un maestro es lograr el compromiso de aquellos alumnos a los que considera más capaces que él mismo, aquéllos cuyas capacidades generarán, deberían generar en el futuro logros mayores que los del propio maestro. Ni siquiera en las más eximias instituciones educativas es frecuente este compromiso. Cuando, en un primer encuentro en mi despacho de Ginebra, le hice ver a B. S. que los doctorados en Literatura comparada tenían pocas posibilidades de encontrar empleo, él me replicó: «Siempre estará su cátedra, Monsieur». Y más tarde hizo gala de un talento lingüístico-estilístico

muy superior al mío (casi de manera previsible, acabó volviéndose en mi contra). Presa de una terrible timidez, E. D. pasó semanas sin atreverse siquiera a quitarse el abrigo cuando nos reuníamos en Cambridge para que yo supervisara su trabajo. Tras realizar un examen brillante, vino a hablarme de su aversión por el punto de vista humanístico académico, de su compromiso con el maoísmo y de su decisión de prestar servicios sanitarios entre los desheredados de la China occidental. S. G. se ha convertido en una eminencia por sus estudios sobre la lengua y la literatura inglesas en Estados Unidos. Ha fundado un movimiento de teoría



literaria. Es un soberbio político y académico que emplea su capacidad estratégica y su energía con buenos fines. De sus aclamados escritos debería surgir algo más hondo, más controlado. Sabe que así es como opino y lo considera un halago a sus extraordinarias dotes. En M. S. percibí una suerte de relámpago, irregular pero de un brillo capaz de transformar el horizonte. Es un erudito exegeta radicalmente original, que se somete a sí mismo y a su trabajo a una tensión cerebral y emocional extremas. M. S. podría hacer cosas nuevas. Aunque sus escritos se inspiran, a menudo de manera transparente, en mi propia obra,

M. S. jamás menciona este hecho. Hay a mano modelos mucho más útiles y elegantes. El estrellato universitario y la etiqueta de «genio» han dado su fruto. Sus libros no colman del todo las expectativas. Algunos de los más recientes parecen perder peligrosamente el control, girar de un modo casi trágico hacia una arcana autocomplacencia.

Sea como fuere, estos cuatro alumnos, uno genovés, una galesa y dos judíos estadounidenses (como, sin duda, otros) figuran entre mis maestros. Gracias a todos ellos.

# Diez

*Genius loci*, el «espíritu de lugar», que, como un relámpago de conocimiento espontáneo, transforma un paisaje, la esquina de una calle, en «paisaje interior», en reorientación de la conciencia. La nieve caía y se amontonaba en medio de una bruma blanca. La carretera rural acabó por desvanecerse. Mi mujer, dotada de una mente sagaz, un extraordinario sentido común y una intuición incomparable, conducía el coche junto a lo poco que veíamos de los postes. En algunos momentos, incluso éstos se borraban en

el blanco tumulto. La tormenta de febrero amainó de repente. Una luminosidad fría lavó el aire. Bordeamos campos, regresamos a una carretera asfaltada y nos adentramos en el bosque. La llanura descendía sinuosamente. A ambos lados del camino, como paredes repletas de cicatrices, se alzaban los precipicios pintados una y otra vez por Courbet en este rincón del Franco Condado. Una brecha se abría entre los alerces, los abedules y los pinos negros. Zara y yo nos detuvimos jadeantes. A nuestros pies, en el vértice de las colinas perfectamente redondeadas, surcadas por un arroyo cuyas voces cristalinas

llegaban hasta nosotros, yacía una aldea. Los tejados ocres y cubiertos de nieve, la achaparrada torre de la iglesia y dos pequeños castillos —uno en ruinas y de estilo segundo imperio; el otro, una auténtica joya de los siglos XVII y XVIII, con su *logis* y su *donjon* circular— componían una escena compacta, pedestre y sin embargo milagrosa. Estábamos mudos de asombro. El reloj de la iglesia dio la hora mientras cruzábamos el puente de piedra y a su repique quejumbroso le respondió el movimiento plateado, ocre y verdoso (la paleta de Courbet) del agua sobre las piedras pulidas. Supe de inmediato que en ningún otro lugar encontraría mayor

perfección, que allí estaba mi hogar. Esta certeza se confirma cada vez que regreso a este lugar.

La diversidad de las colinas que se ciernen sobre el pueblo resulta difícil de definir. La llanura da paso en un lado a un escarpamiento boscoso, tallado por la erosión y la caliza desprendida. Semienterrados entre los troncos y las rocas, sobre la cresta que se alza justo sobre N., se hallan los restos de una fortaleza y un campamento galos. Hacia el oeste, un camino de sentido único, seguido de una senda polvorienta y un sendero cubierto de hierba, conducen hasta un valle repleto de sombras y ráfagas misteriosas. Una granja solitaria,

con su granero imposiblemente grande, señala el ascenso hasta un pequeño collado. El *hameau* linda con un acantilado monumental horadado en su base hasta formar un elevado arco en el nacimiento del río. Cerca del borde del precipicio se encuentran los vestigios erráticos, difíciles de alcanzar y distinguir, de la pequeña fortaleza militar a cuyo efímero papel en las guerras y la política de Carlos V de Alemania N. debe su única nota a pie de página en la historia. Al este, más allá de las cumbres que se pliegan como banderas de piedra, entre jacintos y prados, el camino asciende hasta una cima retorcida. En los días claros, desde

este mirador se divisa gran parte del Franco Condado y, en el horizonte difuso, el Jura. El gavilán sobrevuela las rocas sin descanso; en temporada, el arroyo se llena de truchas; una noche, a comienzos del invierno, oí el seco redoble de las pezuñas de los jabalíes en su migración anual.

Pero tampoco estas maravillas naturales son la esencia. A lo largo de mi vida excesivamente locuaz, he sido un coleccionista de silencios. Cada vez me resulta más difícil encontrarlos. El ruido —industrial, tecnológico, electrónico, amplificado hasta rayar en la locura (el «delirio»)— es la peste bubónica del populismo capitalista. No



sólo en Occidente, asolado por los medios de comunicación de masas; también en las chabolas de hojalata de los arrabales africanos o entre las multitudes de Shanghai. Únicamente los privilegiados o los sordos se oyen existir a sí mismos. Los silencios en este rincón perdido del Franco Condado escapan, evidentemente y gracias a Dios, a todo lenguaje. Son sumamente variados. En cierto sentido, las noches resultan aún más silenciosas por el débil rumor del arroyo y el inquietante crujir de ramas en el bosque. Hay un silencio de remoto fuego blanco al amanecer, cuando en los recesos umbríos las paredes de piedra rezuman su viejo

frescor. El mediodía posee un silencio enteramente propio, quebrado ocasionalmente por el tardío y afilado clarín de los gallos. Los silencios en N. están indescriptiblemente vivos. Pueblan la luz cambiante en su avance bajo el juego de las nubes, a través del vacío. Paradójicamente, hay un silencio en el corazón de los grandes vientos, en el azote y la turbulencia de los temporales que preservan esta aldea del turismo. En las frecuentes nieblas que traen consigo el olor de los pinos y el granito húmedo, se oye un silencio del silencio.

Ha habido en mi vida demasiado bullicio de ciudades, de aeropuertos, y mucha, demasiada conversación (*mea*

*culpa maxima*). A medida que mi capacidad auditiva se debilita, el martilleo de la música rock en el taxi de Manhattan, la cháchara de los teléfonos móviles me resultan más insoportables. Cuando me encuentro en medio de este estruendo o, más exactamente, cuando me siento perdido, centro mi mente y mi imaginación en N. Convoco a la memoria, a la expectación, esa dimensión humana, esa oscura cosecha de tiempo histórico y atemporalidad. Evoco el recuerdo de la pequeña placa de mármol en el vestíbulo de la iglesia sobre la que están grabados los nombres de los caídos en las dos guerras mundiales y en la guerra de Argelia (dos

familias perdieron a tres de sus miembros cada una). Sobre todo, intento alcanzar esa prodigalidad de silencios. Para bien o para mal —el silencio también es un severo examinador—, en este lugar talismánico me siento protegido, poseedor al fin de una propiedad plena.

El silencio no es precisamente el fuerte de la calle 47, situada en el corazón de Nueva York, entre la Quinta y la Sexta Avenidas. La calle es un hervidero constante. Está flanqueada por joyerías y grandes almacenes donde se compra y se vende oro, plata y piedras preciosas. Una cornucopia de tesoros-basura, docenas de alianzas de

compromiso y de matrimonio abarrotan los escaparates. Importantes ofertas y transacciones se realizan en las trastiendas entre el frufrú del papel de seda. Pero el carnaval continúa en la calle. Comerciantes judíos, agentes de Bolsa, engastadores de piedras preciosas, hombres corrientes y hombres de los *kibbutzim* abarrotan las aceras. Su indumentaria abarca toda la gama de los estilos ortodoxos y conservadores, desde el sobrio muftí y el discreto casquete hasta la gabardina negra y larga, los sombreros negros de ala ancha o los gorritos de piel y los *tephilim* (amuletos con inscripciones rituales) de los *hasidim*. Algunos hombres van

pulcramente afeitados, muchos lucen una barba discreta, y los *hasidim* se complacen en exhibir sus barbas y coletas proféticas. Las tribus de la calle 47 parecen surgidas de Babel. El enjambre de voces que inunda el aire es una mezcla de hebreo, yídish, polaco, ruso y ucraniano, salpimentado con ráfagas de inglés de Manhattan, de Brooklyn y del Bronx. El coro se alza hasta alcanzar el clímax a ciertas horas del día, principalmente antes de las oraciones. La calle presume de tener su propia sinagoga, tras puertas idénticas a las de los comercios. El latido de la conversación, desde el murmullo estentóreo hasta el grito imperioso,

vibra incesantemente. Se ofrece y se regatea; se cierran tratos; se intercambian favores, créditos y chismes. Una retórica mordaz surgida del debate y de la polémica talmúdicas, la táctica del *raconteur* (el sarcasmo posee su propia lírica), del vendedor ambulante de proverbios, el patetismo felino cultivado en la opresión del gueto en Europa oriental y en los *Stättle*, forman súbitos remolinos de comerciantes que bloquean la acera y, no menos bruscamente, se dispersan.

Los patriarcas rondan puertas conocidas reclutando a jóvenes que, en su estricta observancia de las leyes ortodoxas, muestran los rostros delgados

y los ojos cansados del estudiante de las escuelas rabínicas. Las manos entran y salen subrepticamente de bolsillos cavernosos y, por espacio de un instante, la luz refulge sobre el oro o el diamante. Hombros caídos en fingida actitud de indiferencia o menosprecio, con matices de negación, de esperanzas reprimidas, de una arrogancia táctica tan tradicional, tan triste como la propia Diáspora. Es la lengua lo que hipnotiza. Es el interminable desfile diurno de hombres de negro —ni una sola mujer, por supuesto— que se entretejen en diálogo, en prolija demostración, en afilado comercio. A lo largo de toda la manzana, desde la esquina sur hasta la



esquina norte, complicadas y laberínticas pautas de elusión y colisión, de reconocimiento y de rivalidad. Para el *hasid*, la línea que separa el discurso laico y mercantil del monólogo de Dios en la oración tiene el grosor de un pelo. Labios que se mueven sin tregua. El cuerpo, ahora exiliado en Manhattan se inclina hacia el Muro sagrado de Jerusalén junto al cual, seguramente, cierran su último trato y bailan su última danza. Pues ¿no es este diamante, aunque no contenga más que una fracción de quilate, el de Salomón?

Atrapada entre las joyerías, se encuentra la librería más literaria de Nueva York y una de las últimas en

sentido riguroso. Durante la década de 1940, la cantidad de librerías de segunda mano que había en la calle 14 y en Broadway era motivo de orgullo. Éstas eran, los sábados, mi segunda escuela. Podías curiosear con voracidad. Tras recomendar encarecidamente a un comprador vacilante la adquisición de la costosa edición neoyorquina en piel de Henry James, el librero, divertido, me recompensó con el *Bohn Library Vasari*, un libro que yo llevaba meses dando claras muestras de anhelar y que aún conservo como un tesoro. Hoy, el Gotham Book Mart de la calle 47 es uno de los últimos mohicanos. Sus paredes

están forradas de fotografías, generalmente firmadas, de Joyce, T. S. Eliot, Frost, Auden, Faulkner y genios más recientes. Sus fondos de números atrasados y actuales de «pequeñas revistas», antaño indispensables para la vida de la literatura y del espíritu, luchan hoy por ser oídos siquiera fugazmente. La librería Gotham intenta dar a conocer la poesía publicada por pequeñas editoriales e impresores aislados. Ilustres poetas, dramaturgos y novelistas han leído y estampado su firma en este sótano abarrotado. Con fingido aire de naturalidad, los clientes esperan ser confundidos con auténticos *litterati* (las personas que llevan la

librería se han vuelto, casi lamentablemente, menos cáusticas). Cuando visito este local, es decir, en cada uno de mis viajes a Nueva York, me muestran una pequeña lista de coleccionistas despistados en busca de ésta o de aquella de mis primeras publicaciones —la poesía, el Premio Oxford de Ensayo o la primera edición de *Lenguaje y silencio*. La caricia resulta irresistible: siempre salgo de Gotham con libros que nunca había tenido intención de comprar.

Los joyeros y esa biblioteca ambulante; los *hasidim* y las obras y retratos de algunos de los juglares del antisemitismo —Pound, Eliot, Céline.

Las alianzas baratas que unen el amor y la poesía cara que lo celebra o lo lamenta. La contigüidad de la calle 47 es inagotable.

La lluvia atravesada por la luz puede realzar su efecto. Teje sobre las paredes rojizas una tela de araña con nudos y filamentos de plata. Es difícil imaginar unas condiciones climatológicas en las que la ciudad de Girona no hechice al visitante. Sus riquezas son numerosas: los conventos de la Mercè, de Sant Domènec, de Sant Francesc, la iglesia de Sant Feliu; las capillas de Sant Jaume y Sant Miquel; y, sobre todo, la Seu, la impresionante fortaleza-basílica erigida en honor a Dios que alberga el sepulcro

de la condesa Ermesinda, *anno 1385*. Es ésta una de las cumbres absolutas, aunque desconocidas, del arte gótico, el más puro y simple de los estilos artísticos. Tallado en alabastro, el rostro de la condesa es el rostro del sueño, el de una grata solemnidad de reposo tras los párpados cerrados y la boca que respira insinuando un atisbo de sonrisa. Pero «sonrisa» puede no ser la palabra correcta. Es del interior de la piedra tallada de donde surge un secreto de luz, de reticente despedida. La economía de las líneas, la antinomia de abstracción sensible, incluso sensual, no volverá a ser igualada hasta Brancusi. Si la belleza absoluta es la invitada de la

muerte, esta figura de Guillem Morell es sin duda la prueba.

Me había escapado de una fiesta. Me perdí entre las callejuelas y los ocultos patios interiores del barrio judío medieval, desconcertante pero lógicamente próximo al recinto de la catedral (los eclesiásticos medievales ofrecían a «sus» judíos una protección basada en la extorsión). La sombra densa y la lluvia teñían la arquería y los adoquines. Un cartel indicaba que el angosto pasaje llevaba el nombre del famoso cabalista Isaac el Ciego. En algún lugar, no lejos de allí, el profeta invidente había practicado sus misterios ocultos. Un puñado de discípulos —a

los cabalistas no les está permitido instruir a más de dos o tres adeptos—había llegado hasta aquel silencioso laberinto de callejas. Debieron de oír, como oí yo en ese momento, las campanas de la Seu anunciando las vísperas mientras practicaban sus artes arcanas.

Contemplando el desgastado tramo de escaleras que conducía hasta un lugar más recóndito, vi las facciones de un hombre muy anciano, con la barba ahorquillada y moteada de luz, que me miraba con sus ojos muertos. La fantasía y el lugar se aliaron para crear un espectro, para dar forma a una condensación y concentración de tiempo



momentáneas. Luego la sombra se diluyó en sombras más densas y la penumbra se llevó consigo el punto o la luz. Es, así lo creo, esta pincelada «informadora» de la mano del tiempo, de las presiones inconscientemente sentidas de la historia, a menudo trágica, sobre el entorno físico, sobre el perfil de los tejados e incluso del paisaje, en instantes enigmáticos, sobre los ríos y sobre los vientos, la que uno siente en Europa con mayor intensidad que en ninguna otra parte. Sin esta presencia palpable de la temporalidad humana careceríamos de esa geografía incomprendible: esas colinas sembradas de viñedos, los pueblecitos

arracimados, los cielos despoblados, los panoramas de torres y agujas como telón de fondo de las Pasiones renacentistas o tras las ventanas de un Van Eyck. Por el contrario, la mayor parte del paisaje estadounidense, de ahí su liberalidad seductora, es ajeno al pensamiento y al dolor humanos. Es atemporal en su indulgente indiferencia. El tiempo europeo, esa especie de papel de lija de la historia no satisfecha, es lo que define este alabastro de Girona, un perfil de Brancusi o el grito de un Bacon, impensable en el vuelo libre de un Calder, en su despegue ocasional de la mortalidad.

El «tiempo estadounidense», la

inversión estadounidense en lo inmediato, en «lo que ocurre», y su lúdica negación del recuerdo se encuentran hoy en ascenso. Las relaciones entre tiempo y muerte individual —relaciones tanto sociales como metafóricas, biomédicas y alegóricas— que han establecido el calendario del pensamiento europeo clásico, de la estética y de las convenciones sociales están cambiando. La altiva paciencia, la apuesta por la perdurabilidad, por la pervivencia que de maneras diferentes pero emparentadas inspiró la tumba de la condesa y la a menudo enloquecida acrobacia de la especulación

(«reflexión») numerológica, alquímica y gramatológica en la cámara de Isaac el Ciego ya no siguen en vigor. De maneras sin embargo incalculables, este desplazamiento sísmico hacia el «futuro presente», el tiempo verbal que define a América del Norte y, probablemente, al Sureste asiático transformará no sólo nuestra tecnología, sino también las artes y los hábitos de la propia conciencia. Un Picasso sigue estando orgánicamente próximo a los arquitectos y escultores de Girona. Duchamp y Tinguely, el *objet trouvé* y el *self-destruct*, no lo están. Isaac el Ciego se habría enfrascado con fascinación en la lectura del *Finnegans Wake*. El

ciberespacio es un mundo nuevo.

Ha habido en mi vida demasiados hoteles. Pero hay tres en cuyas terrazas o en cuyos balcones me quedé paralizado; pues se alzan directamente sobre tres ríos magníficos.

El tráfico en el Rin ya no es lo que era. Las barcazas aún navegan, sin embargo, por el suave recodo del río a su paso por Basilea. Su jadeo se acerca y se aleja. De noche, sus luces se deslizan junto a los balcones del Trois Rois. En la orilla opuesta se encuentra Francia y, justo a un lado, Alemania. Las colinas y los viñedos alsacianos dibujan el horizonte cercano. El catolicismo y la Reforma, francés el uno, alemana la

otra, confluyen en un río que, desde su insignificante nacimiento en los glaciares y a lo largo de su recorrido hasta el estuario de Rotterdam, ha sido testigo de ceremonias y odios, de motivos musicales y literarios y de la contaminación de la historia europea. Basilea es la ciudad de Erasmo y de Nietzsche, una ciudad que conserva sus tímidas luces como si quisiera proclamar su neutralidad con respecto a los escuadrones que surcaban la noche en Francia y en Alemania durante el apagón al final de la Segunda Guerra Mundial.

El Arno, sin embargo, es mudo y lánguido en su quietud teñida de arena,

casi como una marisma. En Florencia, sólo algún esquife o una barca de remos surcan las envejecidas aguas. Pero, exactamente igual que en las crónicas de la ciudad medieval y renacentista, resulta inconfundible una intuición de brusco despertar, de amenaza. Cuando el Arno crece, arrasa calles y plazas. Los reflejos en la corriente soñolienta son siempre irregulares, como si el río mantuviese cautivos los palacios y las fachadas que jalonan sus muelles. Hasta el siguiente asalto de furia repentina. También aquí hay una terraza de hotel frente a torres y cúpulas.

En las mañanas claras, el Limmat es tan elegante, tan patricio como sus

famosos cisnes. Desciende, con bullicioso y cristalino ritmo, junto a las torres de la catedral de Zurich hacia las lejanas cumbres del Oberland Bernés. Es un río pensado sólo por Joyce y por Blackmur. Tan sutilmente urbano como el hotel Zum Storchen, donde Nelly Sachs se encontró con Paul Celan, para escribir, en la compartida «muerte después de la muerte» del Holocausto, uno de los poemas imprescindibles de la lengua alemana. Los lugares comunes pueden ofrecer una descripción taquigráfica de las verdades. Los ríos son alegorías del tiempo. Ponen puentes en movimiento.

Incluso en los momentos más



funestos de la burocracia comunista en Alemania oriental, Weimar gozaba de pequeñas bendiciones. Su pródiga herencia cultural ocultaba ciertas brutalidades oficiosas. Cuando, tras la caída del Muro de Berlín y la República Democrática, regresé a Weimar, la vulgarización resultaba mucho más patente que la libertad. El Elephant, el albergue tan querido por Goethe, por Liszt, por Thomas Mann, es hoy un abominable remedo de motel de carretera estadounidense. La librería de viejo donde antaño yo encontraba tesoros no es más que un despojo espectral de su antiguo ser. Lo único que la ciudad conserva intacto (y sin visitar)

es un pequeño cementerio que se encuentra camino del castillo. Algunas lápidas están caídas; la maleza lo invade todo. Custodia los restos de los soldados rusos que perecieron en las inmediaciones de Weimar cuando la ciudad fue tomada casi por completo. No más, calculo, de treinta o cuarenta tumbas. Muchas de ellas pertenecen a soldados de dieciséis o diecisiete años, salidos de las estepas asiáticas, de Kazajstán y de Turkmenistán, y conducidos hasta la muerte en una tierra y en una lengua de las que jamás habían oído hablar por la insensata y mecánica resistencia y la habilidad militar de un Reich agonizante. Este desconocido

cementerio pone de manifiesto la estúpida inutilidad, inutilidad e inutilidad de la guerra, su voraz apetito de vidas infantiles. Pero también, y no en menor medida, expone las asombrosas afinidades existentes entre la guerra y la alta cultura, entre la violencia bestial y el cenit de la creatividad humana. Los jardines de Goethe se encuentran a pocos minutos de allí. Las avenidas familiares para Liszt y Berlioz rodean la verja herrumbrosa. Hay descanso aquí, mas no paz.

He tenido el privilegio de presenciar maravillas: el latigazo de la cambiante línea de colores en Ciudad de El Cabo, cuando el malva del océano Índico se

encuentra con el verde del Atlántico sur; el gigantesco montículo de Ítaca bajo la primera luz del día; la incendiaria puesta de sol, las dunas convertidas en cobre fundido del Néguév; el estruendo submarino de las corrientes que azotan los acantilados de Etretat en la costa normanda; las carreteras hundidas que aparentemente no conducen a ninguna parte o conducen a las ciudades fantasma de Nevada; la formación de una tormenta en esa bahía futurista de Hong Kong; las brasas candentes, diminutas, en los ojos de los chacales que se mantienen lejos de la hoguera desde una cabaña en el Parque Nacional de Kruger; el olor a azufre y a sal en la

tundra de Islandia (¿existe lugar más fascinante?); el clamor de miles, de decenas de miles de pasos que acompañaban el cortejo fúnebre de Winston Churchill en un Londres antes del alba, por lo demás totalmente sumido en el silencio; los conos volcánicos flotando literalmente, como góndolas talladas en nieve, entre la venenosa nube de humo que cubre la ciudad de México. Pero esto es turismo. En N., será posesión.

# Once

Los errores resultan más insoportables cuando se tornan irreparables.

He desperdigado y, por tanto, derrochado mis fuerzas. Los ensayos contenidos en *Lenguaje y silencio* exigían toda una vida de desarrollo concentrado. «El abandono de la palabra», un trabajo escrito a finales de los años cincuenta, presenta, *in nuce*, la incipiente ruptura del contrato entre palabra y mundo, entre marcadores semánticos y sentido estable, que se convirtió en la tesis de la

deconstrucción y de la posmodernidad. Pronosticaba el «fin de las grandes historias». «Palabras de la noche» expone el debate que ha tenido lugar durante las últimas décadas sobre la pornografía, sobre los posibles vínculos entre el sadismo inherente a lo pornográfico y la conducta mimética humana. Algunos ensayos introducían a los lectores de habla inglesa en la Escuela de Frankfurt, en los escritos de Walter Benjamin, de Ernst Bloch, de Adorno, convertidos desde entonces en industria académico-crítica. «El milagro hueco» insistía en la convicción de que las mentiras y el salvajismo totalitario, especialmente en el Tercer Reich, pero

también en otros regímenes, eran fenómenos ligados a la corrupción del lenguaje y, a su vez, exacerbados por esa corrupción. Esta proposición ha sido ampliamente estudiada y detallada (es, por supuesto, deudora de Karl Kraus y Orwell). Como también lo ha sido la súplica que subyace a todo el libro: que toda consideración seria de la barbarie de nuestro siglo, de la frustración de las esperanzas y las promesas de la Ilustración, debe estar estrechamente unida a la «crisis del lenguaje» inmediatamente anterior y posterior a la Primera Guerra Mundial. Esta crisis guarda tanta relación con el *Tractatus*, de Wittgenstein, como con el grito final



y desesperado del *Moisés y Aarón* de Schoenberg; hace referencia a las bacanales de *Finnegans Wake* y a las tautologías de Gertrude Stein tanto como al intento por parte de Paul Celan de reinventar un lenguaje «al norte del futuro».

El desafío implícito en cualquiera de estos temas exigía una demostración y una profundización consecuentes. Cualquiera de ellos podría conducir al dominio reconocido de un terreno de la historia de las ideas, de la filosofía del lenguaje y de la cultura, de la poética; a una investigación multidisciplinar en el ámbito académico, en instituciones de estudios avanzados, que acabaría por

convertirse en colectiva y especializada. El reto fundamental que yo lancé entonces —¿cómo podemos comprender psicológicamente, socialmente, la capacidad de los seres humanos para actuar, para responder, por ejemplo, a Bach o a Schubert por la noche y torturar a otros seres humanos a la mañana siguiente? ¿Hay congruencias íntimas entre las humanidades y lo inhumano?— fue recogido por otros, por lo general sin hacer referencia alguna a su fuente. Y lo mismo ocurrió con una pregunta que formulé algún tiempo después: «¿Por qué la prodigalidad de las aportaciones homoeróticas a las artes, a la literatura y a la filosofía, y la

ausencia casi total de ellas en las ciencias?» (Sigo esperando una respuesta).

Pero luego cambié de rumbo. Me centré en el estudio de los mitos clásicos y sus posibles raíces en la génesis de la gramática (*Antígonas*, 1984); en un esquema de la filosofía y la hermenéutica en *Después de Babel*, obra que, como ya he mencionado, ha sido saqueada y explotada tanto por parte de quienes han pasado por ella en silencio como por las propias publicaciones y centros académicos dedicados a los «estudios de traducción» que el libro contribuyó a iniciar. El breve estudio sobre *Heidegger* (1978) se ha traducido

a diez idiomas. Luego está la ficción. Tal fue la respuesta a *El traslado a San Cristóbal de A. H.* (1976) ya la impresionante interpretación escénica que Alee McCowan hizo del personaje central, que podría haber convertido esta novela o relato en mi empresa capital. Pero una vez más viré y cambié de rumbo, para regresar a la literatura y a la filosofía con cierto sesgo «teológico» en *Presencias reales y Pasión intacta*.

Las consecuencias han sido complejas. El erudito —el uso del término inglés *polymath* denota un desprecio especial— despierta hoy desconfianza. Tiene pocos amigos.

Puede cometer errores y tener descuidos, triviales o corregidos de inmediato, pero de un tipo que exaspera al especialista, que siembra la duda sobre el conjunto de su trabajo. En ocasiones he prestado poca atención al detalle, a las discriminaciones técnicas. La impaciencia, la reticencia a someter la obra en curso al escrutinio de un experto, la presión de los plazos y las plataformas públicas —demasiado numerosas, demasiado diversas— ha echado a perder textos que podrían haber sido, al menos formalmente, intachables. Una inquietud irreprimible, *bougeotte* en francés me ha llevado a abandonar asuntos, problemas,

disciplinas que, acaso erróneamente, alguna vez llegué a creer dominadas, cuyo destino me pareció conocer. La creencia en que las vacas tienen prados, pero que las pasiones en movimiento son privilegio del espíritu humano hace tiempo que se volvió contra mí.

Puede que ya no sea legítimo para ningún individuo publicar sobre literatura griega antigua y ajedrez, sobre filosofía y novela rusa, sobre lingüística y estética; quizá tampoco sea aconsejable ocupar puestos universitarios y al mismo tiempo escribir ficción y más de 150 críticas de libros para el *New Yorker*, donde, a finales de 1966, se me pidió ocupar el

vacío dejado por Edmund Wilson. Aun cuando haya en juego cierto genio, como en el caso de Koestler, los riesgos son enormes. Para los menos dotados, pueden ser demoledores. A medida que se acerca el final, sé que mi multitudinaria soledad, que la ausencia de una escuela o movimiento surgido de mi obra y que la suma de sus imperfecciones son, en notable medida, sólo responsabilidad mía. La apropiación, el expolio de que han sido objeto mis escritos y enseñanzas por parte de otros, el desprecio flagrante de quienes han encontrado ofensivas su proyección pública y su diversidad puede, en virtud de una irónica

paradoja, haber sido su auténtica recompensa. Pero la tristeza, la *tristitia*, esa entumecedora palabra latina, está ahí.

Además, pese a tener las antenas cada vez más alerta al cambio del «espíritu de los tiempos», no fui capaz de captar hasta bastante tarde ciertas transformaciones esenciales. Con una conciencia temprana de la creciente importancia de las matemáticas y de las ciencias experimentales, profundamente preocupado por la «revolución del lenguaje» y la aparición de los nuevos medios de significado, tampoco identifiqué con rigor el movimiento tectónico que subyacía. Educado en una



reverencia hipertrófica hacia los clásicos, en una especie de veneración hacia los «gigantes» del pensamiento, de la música, de la literatura y de las artes, tan característica del judaísmo centroeuropeo emancipado, me sentí comprometido con lo canónico, con lo confirmado y lo «inmortal» (¡esos *immortels* momificados en la Academia francesa!). Tardé demasiado en comprender que lo efímero, lo fragmentario, lo burlesco, la ironía de uno mismo son las claves de la modernidad; en caer en la cuenta de que la relación entre alta cultura y cultura popular, especialmente en el cine y en la televisión —los instrumentos que hoy

dominan la sensibilidad general y acaso la creatividad— ya habían sustituido hacía tiempo al panteón monumental. A despecho de su notable influencia, la deconstrucción y la posmodernidad no son más que síntomas, brillantes burbujas en la superficie de una mutación mucho más profunda. Son, como he sugerido, nuestras percepciones acerca de la muerte, nuestro sentido del tiempo, del consiguiente impulso clásico en el arte y la poesía por pervivir, por alcanzar la atemporalidad, las que hoy están siendo radicalmente cuestionadas. Es la transformación de estas categorías histórico-ontológicas, en el sentido kantiano del término, el flujo de ideales

y jerarquías performativas decisivo desde los tiempos de los presocráticos, lo que define lo que he llamado «el epílogo», pero que otros proclaman como «la nueva era». Son demasiadas las cosas que he tardado demasiado tiempo en comprender. Mi actividad como escritor y profesor, como crítico y académico, ha sido consciente o inconscientemente un *in memoriam*, una conservación del recuerdo. Pero ¿acaso podría ser de otro modo tras la Shoah?

El psicoanálisis me llena de incredulidad. Es, en su breve y mejor momento con Freud, un relato mitológico del genio. La noción de mi padre como rival sexual, de cierto

«complejo de Edipo» universal (hace ya tiempo refutado por la antropología), me parece un melodrama irresponsable. Mi padre fue, y sigue siéndolo mucho después de su muerte, en 1968, el amigo indispensable, el interlocutor exigente. Sin embargo, puede haber una semilla de verdad en la hipótesis psicoanalítica de que el derrocamiento, la anulación homicida de la figura paterna son actos necesarios para alcanzar la independencia; que no puede haber, si tal rebelión no llega a producirse, ni originalidad ni voluntad suficientes. Es posible que gran parte de la «biblioteca» de mi padre, de su «plan de estudios», basado en la suprema y

cáustica certeza de que, ante Homero o Goethe, Beethoven o Rembrandt, lo demás es de segunda fila, aún me condicionen y me limiten. Como su escepticismo hacia la acción política directa.

Al menos en un aspecto que sigue pareciéndome vital, semejante abstención puede ser imperdonable. Ya me he referido a mi percepción de Israel como milagro *indispensable*, pero trágicamente marcado por sus contradicciones con respecto al genio ético, universalista, del judaísmo desarraigado. He preguntado incesantemente si el significado esencial del judaísmo puede reconciliarse con

las realidades de un Estado-nación armado y rodeado de enemigos implacables y cínicos. Como ya he dicho, Israel, al igual que otras naciones, tiene que torturar para sobrevivir. Pero ¿acaso la supervivencia puede ser una justificación para ello? ¿Es posible recuperar el judaísmo y el fin moral de su vocación? De lo que sí estoy seguro es de lo siguiente: sólo quienes están preparados para vivir en Israel, bajo un peligro inminente y cercados por el odio, tienen pleno derecho a formular esta pregunta, a dirigir su angustia hacia ella. Ha sido demasiado fácil, acaso demasiado complaciente, ser el «interrogador-

idiota» (Blake) desde fuera. También en esto he fracasado.

Lamentos: no haber seguido dibujando, con carboncillo, pastel y tinta, para ilustrar algunos de mis propios libros. La mano dice verdades y alegrías que la lengua es incapaz de articular. No haber aprendido hebreo, que permite un acceso directo a la Biblia y al interior de la identidad judía, cuando mi amigo y ayudante en Ginebra, A mí Dykman, estaba más que dispuesto a enseñarme. *Accidia*, pereza del espíritu (¿será demasiado tarde?). Lamento no haber aceptado la proposición de un colega de Cambridge, un patólogo de reconocida inteligencia y

buen juicio, de probar LSD bajo su supervisión. Puesto que no he probado ninguna droga similar, sigo siendo incapaz de imaginar, de conceptualizar uno de los principales agentes de la ruina y del consuelo, del deseo y de la anulación en el anárquico corazón de nuestra cultura. Un «viaje» no realizado. ¿Por qué, cuando comencé a trabajar en Londres, a principios de la década de los cincuenta, no pedí prestado el dinero necesario, una suma modesta, para adquirir un pequeño Ben Nicholson, tan misteriosamente iluminado como cualquier Chardin? De haberlo hecho, su serena lógica aún me acompañaría. ¿Fue la adhesión de mi padre a Polonio la



propia de quien no es «ni prestamista ni prestatario»?

En el curso de un reciente viaje por el Ohio rural, vi carteles colocados por un agente inmobiliario local. En lugar del habitual «Vendida», en éstos se podía leer: «Lo siento, demasiado tarde». Exactamente. Si hay lápidas para la esperanza, éste es su epitafio.

Al referirme a la amarga y enigmática historia del judaísmo he usado la frase «intimidad con Dios». ¿Qué significado puede atribuir a estas palabras un intelecto adulto, racional, a finales del milenio? ¿Qué sentido distinto del ficticio, metafórico o convencionalmente retrospectivo

(histórico) pueden comunicar y mucho menos someter a un análisis serio? La defensa del ateísmo resulta convincente. La cordura estoica, la lúcida exigencia de pruebas que entraña, merecen el mayor de los respetos.

La teodicea, como siempre, es la clave. Si Dios existe, ¿por qué tolera el horror y la injusticia de la condición humana? Puede ser un potentado maligno que tortura, humilla, mata de hambre, asesina a hombres, mujeres y niños como «los niños malos matan moscas». Puede ser una deidad de poderes limitados o agotados. Aunque ha sido el subtexto de mi ficción, el concepto de un Dios tullido o impotente raya en el

absurdo. Desde tiempos inmemoriales, todo intento de «justificar Su actitud hacia el hombre» se ha inspirado en la cruel paradoja del libre albedrío. Los hombres y las mujeres deben ser libres para elegir y actuar, incluso para hacer daño a otros o hacerse daño a sí mismos. ¿Existirían de lo contrario el mérito y la responsabilidad? Hay fábulas de compensación: el sufrimiento injusto será recompensado en la eternidad. Ninguno de estos tres argumentos —el diabólico, el impotente, el compensatorio— se encomienda a la razón. A su manera, cada uno ofende a la inteligencia y a la moral. La respuesta que se da a la pregunta formulada

mientras se torturaba y ahorcaba a un niño medio muerto de hambre en Auschwitz («¿Dónde está Dios en este momento?» «Dios es ese niño».) es un bocado nauseabundo de patetismo antropomórfico.

El argumento de la Cruz, la doctrina de la expiación mediante el sacrificio y de la víctima propiciatoria transferidos por el hombre —Abraham, Isaac— al Dios Padre cristiano y Su único Hijo, sólo puede convencer a los ya convencidos. Era, por otra parte, un argumento extrañamente incomprensible para la inmensa mayoría de la humanidad caída en desgracia, salvo para los elegidos de Occidente. Ningún

acto de revelación o de interposición sobrenatural, ningún mensaje procedente de más allá del hombre mortal, ha podido ser demostrado jamás en un contexto de indagación evidente desde el punto de vista empírico o lógico distinto del de la imaginación y el discurso humanos. El asunto es tan antiguo como Jenófanes, el presocrático: si el ganado postulase un dios (acaso lo hace), éste tendría cuernos y pezuñas. Esta visión es reiterada, con la fría furia de la razón, en el *Leviatán* de Hobbes (1, 12): «Hombres, Mujeres, un Pájaro, un Cocodrilo, un Ternero, una Serpiente, una Cebolla, un Puerro, deificados».

Tampoco son en modo alguno

misteriosas las razones que explican semejante prodigalidad de fantasías. Aún subsisten en la psique humana amplios espacios para el infantilismo, para la irracionalidad, para el pánico y el complejo de culpa. Millones de personas, en el Occidente científico-tecnológico, dirigen su vida cotidiana en función de sus consultas astrológicas. No te levantes de la cama el día 13 del mes sin realizar un exorcismo. Considera a los gatos negros como criaturas infernales cuando hay tormenta. Estamos todavía en el jardín de infancia de nuestra evolución potencial. La niñera es al mismo tiempo anhelada y temida. La noción de soledad cósmica,

hipótesis admitidamente contraintuitiva de un orden natural perfectamente aleatorio, «carente de sentido» («carente de sentido» en relación con un puñado de homínidos en un rincón fortuito de una galaxia mediana), resulta insoportable para la mayoría de nosotros. Ansiamos un testimonio, incluso ferozmente sentencioso, de nuestra pequeña miseria. Cuando estamos enfermos, cuando el terror psicológico o material se apodera de nosotros, cuando nuestros hijos mueren en nuestros brazos, gritamos. Que este grito resuene en el vacío, que sea un reflejo perfectamente natural, incluso terapéutico, pero nada más, es casi

imposible de soportar. Sin duda alguna, la creencia en la resurrección de Elvis Presley o los rezos junto a su sepulcro de neón aportan consuelo y esperanza a sus fieles.

En términos terrenales, las religiones organizadas han contribuido notablemente a los horrores de la historia. Incalculables generaciones, comunidades étnicas, grupos sociales han sido perseguidos, esclavizados, masacrados, convertidos por la fuerza en nombre de exigencias doctrinales. Un tortuoso aunque inconfundible sendero discurre desde los pogromos medievales hasta los campos de exterminio nazis. El islam ha asesinado desde sus orígenes.



Es una observación banal que las guerras religiosas y la erradicación de la herejía mediante las cruzadas figuren entre los episodios más crueles y costosos de los cuales tenemos noticia. En el momento actual, ya sea en Irlanda del Norte o en Bosnia, en Oriente Próximo o en Indonesia, los conflictos religiosos e ideológicos se desatan con fuerza. El ateísmo no conoce herejía, ni «guerras santas» (una expresión obscena). No hay nada en su estructura privada, no institucionalizada, que incite al odio. Por su propia naturaleza, no necesita proselitismo. Los ejemplos extremadamente raros de «ateísmo forzoso», como vimos en el régimen

estalinista, son una imitación directa, una parodia necia de la iglesia-Estado. Además, no es posible demostrar que la conducta del creyente, presionado por sanciones y recompensas religiosas, sea más elogiable que la del ateo o la del agnóstico humanistas. La codicia y la hipocresía florecen en las sinagogas, en las iglesias y en las mezquitas. La decencia, la moralidad autoimpuesta, autogenerada son, asimismo, valores seculares. Así, Iván Karamazov, al ser testigo de la no intervención de Dios cuando un niño inocente está siendo azotado hasta la muerte (un suceso que ocurre miles de veces a diario), le devuelve a Dios su «billete de

admisión». Pero no hay, a decir verdad, la menor evidencia de que semejante billete le fuese entregado al hombre en primer lugar.

Éstos no son sino hallazgos clásicos. La globalidad, la verificabilidad y la fuerza predicativa del darwinismo han aportado su propia carga (pese a la obstinada persistencia de ambigüedades). A medida que el milenio se acerca a su fin, la cosmología y la astrofísica ofrecen modelos de creación cada vez más coherentes y apuntalados en la experiencia. El concepto de «comienzo» adquiere su matemática. Preguntar qué «ocurrió antes» de los nanosegundos del «Big

Bang» es absurdo. En una línea de argumentación inquietantemente agustiniana, los cosmólogos postulan que el propio tiempo sólo llega a ser en unión con su cosmos relevante, de lo cual, muy posiblemente, resultará una multiplicidad ilimitada, donde cada elemento poseerá sus propias coordenadas espacio-temporales, sus propias «cadenas» de materia y antimateria  $n$ -dimensionales, y ninguna privilegiada por una creación especial. Seguimos dando la lata con la pregunta del «antes» sólo porque el funcionamiento general del cerebro humano está atrapado en un juego lingüístico atávico. Mucho después de

Copérnico, nos aferramos a «la salida del sol» y a «la puesta del sol». (Las visitas a la luna *deberían* haber conducido a la razón a decir «la salida de la tierra» y la «puesta de la tierra»).

La generación *in vitro* de moléculas capaces de reproducirse a sí mismas, la manipulación del ADN con fines sociogenéticos —la erradicación de enfermedades hereditarias, la clonación de ejércitos—, están al alcance de la mano. Estos procesos exigirán una revisión a fondo de nuestro alfabeto conceptual. Lo que antaño, y durante milenios, fuera la piedra angular de todos los discursos teológicos y teleológicos, el postulado deísta de un

diseño universal realizado por un arquitecto supremo, la atribución de un destino personal y singular están siendo borrados o repensados de manera fundamental. ¿Cuál será el estado ontológico de la vida humana, de la personalidad, cuando éstas sean replicadas, mejoradas y controladas en el laboratorio, en el banco de esperma dirigido por ordenador?

La conciencia sigue siendo una cuestión escurridiza. Haciendo uso de un vocabulario prestado y acaso irónicamente desechado, los bioquímicos, los neurofisiólogos, los genetistas y los psicólogos clínicos se refieren al problema de la conciencia

como el Santo Grial. Es el objetivo primordial de su investigación. La búsqueda requerirá tiempo y talento. Pero, como proclama Francis Crick, no hay razón alguna para considerar el reto inalcanzable. En una expresión cuya burlesca ambigüedad y arrogancia ha pasado al lenguaje, las ciencias, los «teóricos de cualquier cosa», no tardarán en descubrir «el espíritu de Dios» (Hawking). Lo que equivale a decir, que no tardarán en tener un conocimiento teórico-experimental del organismo neuroquímico que, en tiempos primitivos y a falta de una historia mejor, inventó a «Dios». Hobbes, una vez más: «Invocaron también su propio

Ingenio mediante el nombre de *Musas*; su propia Ignorancia mediante el nombre de *Fortuna*; su propio Deseo mediante el nombre de *Cupido*; su propia Rabia mediante el nombre de *Furias*; sus propios miembros íntimos mediante el nombre de *Príapo*».

Ansío alcanzar una sagacidad semejante. Soy incapaz de refutarla en su sereno fundamento. Comporta consecuencias que me parecen liberadoras. Especialmente en lo que respecta a la muerte. Los enfermos terminales, los ancianos, consumen cada vez más recursos, tiempo y energía de los jóvenes en nuestros sistemas sanitarios. Se perfila el surgimiento de



una gerontocracia enferma. Basta con haber oído el miedo y la orina en las salas de los hospitales destinadas a los ancianos o con haber escuchado los gritos ciegos de los enfermos de Alzheimer, para darse cuenta del espantoso derroche —no sólo devora al paciente— que supone prolongar la vida artificialmente. Acabar por la vía del dolor en estado vegetativo es mancillar, para uno mismo, para los otros, el significado y el valor de la identidad. El ateísmo concede libertad de elección. No interviene ni domina en él un agente trascendental. No se interpone entre él una mística de predestinación —«Dios me dio la vida y sólo Él puede decidir

cuándo debo devolverle este don». ¿Existe fanatismo más sombrío que el de mantener vivos a quienes deberían descansar? Cuando llegue el momento espero ser capaz de encontrar mi propia salida.

Dicho de otro modo, ojalá que pueda echar por la borda los arcaicos juegos de lenguaje o, mejor dicho, las «patologías del habla» de una cosmovisión religiosa. Ojalá que pueda superar con confianza este «desorden infantil» (la expresión es de Lenin, pero podría haber sido de Freud) y madurar hasta alcanzar un orden exclusivamente racional, naturalista, que responda sólo a la razón y a la soledad.

Las enumeraciones resultan tediosas. No demuestran nada. Pero ¿cómo aclarar entonces mis «perplejidades»? (el cortés término de Maimónides). Cualquier nómina de intelecto supremo, de capacidades racionales y analíticas superiores a la norma, debe, aun cuando se limite a la tradición occidental, incluir en ella a Sócrates, a Platón, a Aristóteles, a san Agustín, a Pascal (en tantos sentidos, una sensibilidad científica de primerísimo orden), a Newton y a Immanuel Kant. Cuando la comprensión diagnóstica se proponga enumerar las fuerzas preeminentes de la imaginación o de la «prueba» por la vía del ejemplo, nuestro elenco debería

incluir a Dante, a Tolstoi, a Dostoievski. Hay una «presencia de Dios» documentada en la obra de Descartes, de Einstein, de Wittgenstein. Pero ¿a qué seguir? El asunto es evidente: lo «mejor que ha sido pensado y creado» en nuestro legado, con excepciones sobresalientes (Shakespeare), está inspirado, avalado por una u otra modalidad o relato de presencia divina, de dimensión no empírica de la realidad. Sin ello no habrían existido Bach, Beethoven o Miguel Ángel. La respuesta no es menos evidente: estas elevadas autoridades pertenecen, cada vez más, al pasado. Su presencia sólo señala una etapa en la evolución, en la

bioquímica progresiva del *Homo* (todavía no del todo) *sapiens-sapiens*. Como prometía Trotski, hasta Aristóteles o Goethe están ahí para ser superados.

Comprendo la orgullosa lógica de esta refutación, pero la encuentro fallida. En las ciencias exactas y aplicadas, el progreso es un hecho verificable. La afirmación de que yo, de que alguien en un contexto sociointelectual o durante un lapso de tiempo sumamente breve, posea capacidades para la reflexión analítica, para penetrar en la naturaleza del hombre y del ser, más amplias, más hondas que (no digo «distintas de») las

de Platón, Dante, o Pascal me parece extremadamente dudosa. Como me lo parece la sentencia correlativa de que estos hombres y/o mujeres sean víctimas de un espejismo colectivo, de supersticiones consensuadas, de lo que la lógica llama «errores de categoría» (la confusión de un juego lingüístico con otro). La suposición de que hayamos superado a Spinoza o a Kant —aunque contemos nuestra historia de un modo diferente— no me convence. Los argumentos que proceden de la autoridad son, estoy seguro, sospechosos. (Aunque en las ciencias también son amplios). Pero si uno goza de libertad para elegir su propia

compañía, la de los creyentes es de una distinción abrumadora. Descartarla, atribuir a sus percepciones una fuerza meramente retórica o arcaica, supone dejar fuera a la mayor parte de nuestra civilización.

Pero ¿acaso no es precisamente eso lo que han hecho la «ausencia de Dios» en Auschwitz y en el niño que muere en la sala de oncología de un hospital?

La invocación de un precedente tan intuitivamente poderoso, tan lógicamente nulo, es lo que engrana la metafísica, el arte, la literatura y la música que han llenado mi vida. Implica, igualmente, el milagro inexplicable de ciertos encuentros y relaciones íntimas. No sólo

en Occidente, la mayoría de las obras humanas —espirituales, materiales, intelectuales— se han realizado «para mayor gloria de Dios». *Ad maiorem gloriam Dei*. La *Orestíada*, de Esquilo, y el *Timeo*, de Platón; Job y los Salmos; los templos de Paestum y nuestras catedrales; las *Confesiones*, de san Agustín y la *Divina Comedia*; la Capilla Sixtina y la *Missa Solemnis*. Imaginemos nuestro paisaje sin sus lugares de culto; nuestras artes y nuestra música sin su vinculación con cuestiones de fe; nuestra filosofía y nuestra metafísica, desde los presocráticos hasta Heidegger, si careciesen del impulso hacia la investigación del debate sobre



la experiencia religiosa, sobre la causa primera. Ya he citado a Shakespeare como excepción monumental. Hay en su obra una aparente ausencia de cualquier postura religiosa establecida. La «cuestión de Dios» está, en ocasiones, claramente presente: en el *Lear*, en las veladas parábolas de salvación de sus escenas de amor finales. Pero no encontramos nada que pueda parecerse a un *credo*.

Por otro lado, la estética, el discurso filosófico de nuestras tradiciones, han declarado, alegorizado, interrogado, narrado, en su diverso corazón, una «espera de Godot». La música, sobre todo, está íntimamente relacionada con

esta intuición. Gran parte de ella es, bajo su apariencia pública, «sagrada». Ello es tan cierto en el caso de una cantata de Bach o el *Réquiem* de Mozart como en una sinfonía de Mahler o un cántico de Britten. Pero la relación es al mismo tiempo más penetrante y difícil de delimitar. En la mayoría de nosotros, como he intentado mostrar, la música que atesoramos, que nos habita de manera indispensable, provoca un ahondamiento, una receptividad hacia emociones que los psicólogos han denominado «oceánicas». Somos «transportados», «trasladados», con tanta humildad, con tanto éxtasis, como lo fue Bottom. Pero ¿cómo y adónde? La

analogía —podría ser mucho más— con las aprehensiones psicósomáticas de lo trascendente, de lo insistentemente inexplicable resulta inevitable. Se ha dicho que la música es la oración del no creyente o del no practicante. Pero ¿a quién va dirigida?

Creo que el paralelismo puede establecerse de un modo más exacto. La música es significativa para la inmensa mayoría; significa totalidad. Pero ni sus significados ni sus significaciones pueden verbalizarse, parafrasearse de un modo adecuado o traducirse conceptualmente a otro dominio que no sea el de la interpretación repetida. La lógica no tiene cabida en la noción

musical. Dudo mucho de que las hipótesis neurofisiológicas con respecto a la conciencia puedan llegar a explicar nunca ni la creación de la música ni el impacto que produce en nosotros. Estos hechos existenciales, sin los cuales, como dijo Nietzsche, la vida estaría vacía, son tan empíricamente manifiestos, tan transformadores del Ser, como cualesquiera otros conocidos por la experiencia humana, y, sin embargo, parecen escapar a la comprensión analítico-experimental.

Las propias obstinaciones de lo evidente caracterizan el significativo «sinsentido» de las proposiciones teológicas y litúrgicas. Puede ocurrir

que tales proposiciones representen el intento frustrado de transcribir en el limitado código de la gramática lineal necesidades del sentimiento, de la intuición, inscritas en una esfera radicalmente «musical». En lo que sí sigo confiando es en lo siguiente: aunque la cuestión de la existencia o de la no existencia de Dios caiga en la trivialidad, aunque vacíe nuestra conciencia privada y pública como viejas, turbias aguas, el pensamiento y la totalidad de las artes, tal como las conocemos, acabarán por transformarse. Pueden, tras opacos y convulsos momentos de transición, llegar a contar historias completamente nuevas,

inéditas, y a producir imágenes del mundo de las que en el presente tenemos escasa previsión. De hecho ya hay quienes, como Foucault, profesan el fin de la autoría, de la procreación individual, incluso del ser humano. Parece más modesto y plausible suponer que lo que puede no ocurrir, en ausencia de la cuestión de Dios y sus metáforas, son ciertas magnitudes formales y ejecutivas de la comprensión metafísica y estética. Las amplias construcciones de orden sentido, tal como las encontramos en Dante, en la *Pasión*, de Bach, en las críticas de Kant o en los frescos del Giotto, pero también en las concisas parábolas de Kafka, cuya más

breve sílaba está cargada de la «enfermedad de Dios», pueden ser cosas del pasado.

Pero ni la buena compañía de la que uno goza como creyente ni la primacía en nuestra herencia común del precedente religioso demuestran nada. Creo que el propio proyecto de demostrar la existencia de Dios racionalmente, de manera argumentada, es un error. Hasta las más sutiles de las llamadas pruebas ontológicas —la de Anselmo, que un asombrado Bertrand Russell consideró impecable desde el punto de vista lógico; la de Descartes o la de Schelling— no son más que elementos del juego mental

gramatológico. Kant tenía toda la razón cuando definía las pruebas de la razón con respecto a Dios como un callejón sin salida. ¿Qué sería Dios si Su Ser pudiera ser circunscrito, demostrado por la dialéctica y el raciocinio humanos? La creencia no puede demostrarse salvo en su vertiente más ingenua y fundamentalmente sentimental; por ejemplo, apelando a la «grandeza y la gloria» del mundo natural, o al bienestar, o la necesidad personal. Sobre la base de la evidencia al alcance de la razón humana y de la investigación empírica no puede haber más que una respuesta honrada: la agnóstica del «no sé». Semejante agnosticismo, quebrado



por impulsos de angustiada oración, de irracionales llamadas a «Dios» en los momentos de terror y de sufrimiento, es omnipresente en el Occidente posdarwiniano, posnietzscheano y posfreudiano. Consciente o inconscientemente, el agnosticismo es la Iglesia establecida de la modernidad. Es su tenue luz la que dirige las vidas inmanentes de los seres educados y racionales. Es preciso subrayar que *agnosticismo* no es ateísmo. El *ateísmo*, cuando se sostiene y se vive de manera consecuente, es una travesía completa, un disciplinado retorno a la nada (*El ser y la nada*, de Sartre).

Un agnosticismo específico con

respecto a la razón o a la «prueba» reside en el núcleo de mis propias convicciones fragmentarias y desordenadas. Estoy seguro de que si «Dios» existe, Él / Ella —como exige la cortesía al uso— no puede tener absolutamente nada en común con las nociones de Él / Ella avanzadas por la mente humana, por agudas que éstas sean. Por más sagacidad abstracta o metafísica que pueda haber en estas nociones, las especulaciones o las gramáticas de los hombres y de las mujeres que las han articulado siguen siendo ineludiblemente antropomórficas. Están fatalmente ligadas por las sinapsis cerebrales, por los medios metafóricos y

analógicos de nuestra psique. Se sostienen inmóviles, con mayor o menor sofisticación, en el interior del aura de ese majestuoso *pater familias* barbudo (tan extrañamente parecido a Karl Marx) imaginado por el rumbo común de la humanidad en la bóveda de la Capilla Sixtina. Hay mucha más afinidad entre la mente de un niño y, por ejemplo, la teoría general de la relatividad, que entre el intelecto más penetrante y la «naturaleza», con independencia de lo que esto pueda significar, de «Dios». La distancia se aproxima más a cualquier definición comprensible de infinitud. El tótem, el ídolo de madera o de piedra, es absolutamente honrado en sus

limitaciones figurativas. Así, en un plano más enérgicamente didáctico, era el vacío total del santo de santos en el Templo de Jerusalén. Pero incluso este vacío no es más que una imagen, un «negro sobre negro». No dice nada acerca de «Dios». De ahí mis intentos por adherirme a la insinuación ofrecida por ciertas metafísicas y «teologías negativas». Siento que podemos dirigirnos a «Dios» interiormente sólo como *el completamente Otro*; que no hay medios para definirlo o traducirlo a «nosotros». «En tal caso», pese al agnóstico o al ateo, «¿qué diferencia hay?». Si el completamente «Otro» es inaccesible a la razón o a la imaginación

humanas, si la noción de Su preocupación por nuestras insignificantes y miserables vidas es un sinsentido infantil, ¿a qué molestarse?

La pregunta es de todo punto justa. Sólo puedo responder, mediante la fuerza de la razón, apelando a intuiciones relacionadas con la condición limitada y las deficiencias de la racionalidad y de lo empírico. La a menudo no analizada arrogancia de la razón, especialmente en las ciencias, me parece que aísla por completo la experiencia establecida de lo que puede ser esencial. Es conocerlo todo, pero no conocer otra cosa. No hay nada en la ciencia o en el discurso lógico que

pueda resolver o refutar la pregunta de todas las preguntas, formulada por Leibniz: «¿Por qué no hay nada ahí?». El postulado positivista, según el cual una conciencia adulta sólo preguntará al mundo y a la existencia «¿Cómo?» y «¿Por qué?» es un acto de censura de lo más oscurantista. Amordaza la voz que yace bajo las voces que hay dentro de nosotros. Incluso en el plano del «¿Cómo?», no es en absoluto seguro que las ciencias soberanas lleguen a encontrar respuestas demostrables. Hay una incómoda evasión y sofistería en el postulado, al cual ya he aludido, de que es en cierto modo ilícito o infantil inquirir sobre el tiempo anterior al

tiempo, sobre el nanosegundo previo al «Big Bang». La presión de una presencia ajena a la explicación (la música es el hecho cotidiano, aunque insondable, precisamente análogo a esta pujante presencia) es para mí innegable.

Sin embargo, el desafío persiste. ¿Cómo puede *el completamente Otro* actuar sobre nosotros, y mucho menos ofrecer una señal de su existencia profundamente inaccesible?

Las «partículas» fundamentales, los vínculos de elementos en la conciencia humana cuyas órbitas generan el salto de la fe, son presumiblemente múltiples. No pueden ser inequívocamente explicables ni siquiera para los

maestros de la introspección, de la autodescodificación, como Pascal o Kierkegaard. Hundieron sus raíces en los confines del inconsciente. Las experiencias de la infancia (según Freud es ahí donde la discusión debería detenerse) son decisivas. Cada átomo de tiempo en nuestra historia vital puede ser causal de un modo u otro. La creencia o la no creencia son muy semejantes, pensadas en niveles de complejidad que desafían el análisis, con ese lenguaje en el que nos sumergimos y que nos parece satisfactorio. Si Dios expresa el Ser en el Ser, nosotros expresamos o negamos a Dios verbalmente (¿cuál es la oración



del sordomudo?). La tradición, el régimen intencionadamente irracional y formal del rito cotidiano, como vemos en el judaísmo ortodoxo, puede ser un modo de dar la conformidad a Dios. La injusticia, la catástrofe inesperada —ese terremoto de Lisboa que traumatizó a los deístas de la Ilustración—, pueden erradicar la fe. Algunos hombres y mujeres están configurados por la mano de alfarero del apóstol, del maestro; otros la muerden. La génesis en cualquier individuo de un sentido de Dios o de un sinsentido es tan diversa, tan compleja y resistente a la suma transparente, como lo es la propia individuación. La reacción a favor o en

contra, el salto hacia dentro o hacia fuera, pertenece a la química de lo desconocido. Sólo puedo referir síntomas, un término médico tan magníficamente adecuado para aquellos *krank an Gott*.

Cuando tengo noticia a través de reportajes, fotografías o personalmente del dolor gratuito que se inflige a los niños y a los animales, una rabia feroz me invade. Hay gentes que arrancan los ojos a los niños vivos, que les disparan en los ojos, que maltratan a los animales en su presencia. Estos hechos me colman de un desprecio inconsolable. El odio, la desesperación que desatan en mí superan con mucho mis recursos

mentales y nerviosos. La tórrida oscuridad en la que me siento sumido trasciende mi voluntad. Me encuentro poseído por la enormidad. Pero este odio y este dolor desesperados, esta náusea del alma, producen un extraño contraeco. No sé cómo expresarlo de otro modo. En el enloquecedor centro de la desesperación yace el insistente instinto —tampoco esta vez sé expresarlo de otro modo— de un contrato roto. De un cataclismo específico y atroz. En el fútil grito del niño, en la agonía muda del animal torturado, resuena el «ruido de fondo» de un horror posterior a la creación, posterior al momento de ser separados

de la lógica y del reposo de la nada. Algo —cuán inútil es a veces el lenguaje— se ha torcido horriblemente. La realidad debería, podría haber sido de otro modo (el «Otro»). La fenomenalidad de la existencia orgánica consciente debería, podría haber hecho imposible el sadismo, el interminable dolor de nuestras vidas. La rabia impotente, la culpa que domina y supera mi identidad llevan implícita la hipótesis de trabajo, la «metáfora de trabajo», si se quiere, del «pecado original».

Soy incapaz de atribuir a esta expresión una sustancia razonada, y mucho menos histórica. En el plano

pragmático-narrativo, los relatos de cierto delito inicial y de culpa heredada son fábulas universales, asombrosamente profundas y eternas. Nada más. Pero, ante el niño maltratado, violado, ante el caballo o la mula azotados, me siento poseído, como por una claridad en plena noche, por la intuición de la expulsión del Paraíso. Sólo un acontecimiento semejante, irreparable mediante la razón, puede hacernos entender, aunque casi nunca soportar, las realidades de nuestra historia en esta tierra arrasada. Estamos condenados a ser crueles, avariciosos, egoístas, mendaces. Cuando era, cuando debería haber sido *lo contrario*. Cuando

la verdad y la compasión hasta el punto del sacrificio de hombres y mujeres excepcionales nos muestran de un modo tan sencillo cómo podría haber sido. Muchas veces me he preguntado, he fantaseado de manera infantil, si la historia de la humanidad no es la pesadilla transitoria de un dios durmiente. Si éste no acabará despertando para así tornar innecesario, de una vez por todas, el grito del niño, el silencio del animal apaleado.

El amor es la oposición dialéctica del odio, su reflejo contrario. El amor es, en diversos grados de intensidad, el milagro imperativo de lo irracional. No es negociable, como lo es la

(condenada) búsqueda de Dios entre Sus enfermos. Temblar, en lo más hondo de nuestro espíritu, hasta el último nervio y el último hueso, ante la visión, ante la voz, ante el más leve roce del ser amado; luchar, trabajar, mentir sin tregua para alcanzar al hombre o a la mujer amados, para estar cerca de ellos; transformar la propia existencia — personal, pública, psicológica, material — en un instante imprevisto, en la causa y consecuencia del amor; experimentar un dolor y un vacío inefables en ausencia del ser amado, cuando el amor se marchita; identificar lo divino con la emanación del amor, como todo platonismo —lo que equivale a decir, el

modelo de trascendencia occidental—, es participar del más común e inexplicable sacramento de la vida humana. Es, dentro de las posibilidades personales, sentir la madurez del espíritu. Equiparar este universo de experiencias con la libido, como hace Freud, expresarlo en términos de biogenética, de procreación, son reducciones casi despreciables. El amor puede ser el vínculo no elegido, hasta el punto de la autodestrucción, entre individuos ostensiblemente incompatibles. La sexualidad puede ser secundaria, fugaz o estar completamente ausente. El feo, el pérfido, el más malvado de los seres humanos puede ser



objeto de un amor apasionado y desinteresado. El deseo de morir por el ser amado, por el amigo —*l'ami*, como se expresa en francés, de un modo tan exacto y luminoso—, la lúcida locura de los celos, son nocivos bajo cualquier concepto biológico (darwiniano) o socialmente concebible. La célebre máxima de Pascal («El corazón tiene razones que la razón desconoce») supone una defensa de la racionalidad. No son «razones» lo que colman nuestro corazón. Son necesidades de origen totalmente distinto. Más allá de la razón, más allá del bien y del mal, más allá de la sexualidad, que, incluso en la cumbre del éxtasis, es un acto tan insignificante

y efímero. Me he pasado la noche bajo la lluvia, calándome hasta los huesos, para ver un instante a mi amada doblar una esquina. Puede que ni siquiera fuese ella. Dios se apiada de quienes nunca han conocido la alucinación de la luz que llena la oscuridad durante esta vigilia.

De la irrazonada, de la imposible de analizar, de la a menudo ruinosa y todopoderosa fuerza del amor surge el pensamiento —¿es, una vez más, una puerilidad?— de que «Dios» aún no está. De que llegará a ser o, más exactamente, se manifestará de manera asequible para la percepción humana, sólo cuando haya un inmenso exceso de

amor sobre el odio. Todas y cada una de las crueldades, todas y cada una de las injusticias infligidas al hombre o a la bestia justifican el ateísmo en la medida en que impiden que Dios llegue por primera vez. Pero soy incapaz, incluso en los peores momentos, de renunciar a la creencia de que los dos milagros que validan la existencia mortal son el amor y la invención de los futuros verbales. Su conjunción, si es que alguna vez llega a darse, es lo mesiánico. «El que piensa grandemente debe equivocarse grandemente», dijo Martin Heidegger, el parodiador-teólogo de nuestra era (entendiendo «parodiador» en su sentido más grave). También los que «piensan

pequeño» pueden equivocarse grandemente. Ésta es la democracia de la gracia o de la condenación.



FRANCIS GEORGE STEINER (París, 23 de abril de 1929), conocido como George Steiner, es un profesor, crítico, teórico de la literatura y de la cultura, y escritor.

Es profesor emérito del Churchill College de la Universidad de

Cambridge (desde 1961) y del St Anne's College de la Universidad de Oxford.

Su ámbito de interés principal es la literatura comparada. Su obra como crítico tiende a la exploración, con reconocida brillantez, de temas culturales y filosóficos de interés permanente, contrastando con las corrientes más actuales por las que ha transitado buena parte de la crítica literaria contemporánea. Su obra ensayística ha ejercido una importante influencia en el discurso intelectual público de los últimos cincuenta años.

Steiner escribe desde 1995 para *The Times Literary Supplement*; a lo largo

de su trayectoria, ha colaborado también con otras publicaciones periódicas, tanto de forma continua (*The Economist* - 1952-1956, *The New Yorker* - 1967 - 1997, *The Observer* - 1998 - 2001), como esporádica (*London Review of Books*, *Harper's Magazine*).

Ha publicado, además, varios libros de ensayos, novelas y de poesía.