

NARRACIONES DEL YO Y DEL NOSOTROS

Beatriz Fernández Herrero
Universidad de Santiago de Compostela

Resumen

El presente trabajo pretende abordar la pregunta acerca de qué es el ser humano a través de la ‘razón literaria’, es decir, a través de las respuestas que la literatura de las distintas épocas fue dando a la cuestión; se realiza, pues, un breve repaso a las formas novelísticas de la Antigüedad, examinando la presentación que hacen de sus protagonistas, para pasar después al análisis del arquetipo de Robinson Crusoe en dos versiones, correspondientes, por una parte, a la época moderna (Daniel Defoe) y a la época contemporánea (Michel Tournier), exponiendo las distintas perspectivas acerca del sujeto que estas obras presentan.

Palabras clave: ética, literatura, subjetividad, intersubjetividad, relaciones sociales.

Abstract

This paper aims to approach the question of what a human being is through the ‘literary reason’, i.e. through responses to different ages literature was giving to the question; is performed, since a brief revision to the novelistic forms of Antiquity, examining the presentation that they makes of its protagonists, to go on later to the analysis of the archetype of Robinson Crusoe’s archetype in two versions, corresponding, on the one hand, to the modern epoch (Daniel Defoe) and contemporary (Michel Tournier), exposing the different perspectives of the subject these works presented.

Keywords: Ethics, literature, subjectivity, intersubjectivity, social relations.

*“Muchos son los enigmas que pueblan la tierra,
 Pero nada más enigmático que el hombre”
 Sófocles, Antígona*

Recibido: 02/11/2010. Aceptado: 16/12/2010.

Con estos versos, Sófocles planteó alrededor del 442 a. de C. la que seguramente ha sido la mayor preocupación del ser humano a lo largo de la historia: la búsqueda de su propia esencia, es decir, de su identidad, algo que ni los filósofos griegos, ni ninguno de los pensadores, científicos o artistas posteriores han sabido encontrar. Quizá, el fracaso en hallar una respuesta se deba a que no se puede hablar del ‘hombre’, o del ‘ser humano’ en abstracto, sino que tal vez haya que hacerlo del ser humano concreto; como señaló Althusser, es imposible conocer algo del ser humano sin derribar previamente el mito filosófico en torno a él (Althusser, 1967). Por ello, en las páginas que siguen, intentaremos reflexionar sobre esta cuestión, analizando algunas de las respuestas elaboradas desde el ámbito de la literatura —y más concretamente de la novela— puesto que consideramos que, ya desde Aristóteles, la interpretación literaria ha sido y sigue siendo en la actualidad un acto de conocimiento, que introduce un nuevo tipo de razón —la “razón literaria”— que, a diferencia de la razón científica (instrumental), de la razón filosófica (metafísica), o de la razón ética (práctica), nos sitúa ante personas concretas, siendo, a través de la imaginación, “capaz de ofrecer a los seres humanos la posibilidad de inventar sentidos” (Mélich, 2003: 36-37). Como expresa Cassirer (1973) el ser humano es un animal simbólico, es decir, que se puede expresar a través de imágenes quizá incluso mejor que a través de conceptos. Así, ante la pregunta “¿qué es el ser humano?”, también la novela puede intentar dar una respuesta, aunque, a diferencia de la filosofía o de la ciencia, que intentarían demostrarnos su esencia, ella sencillamente nos muestre a través de ejemplos concretos lo que éste es y/o debe ser; y aún más, actúa como propuesta de cambio cuando las formas de vida efectivas, e incluso los valores e ideales de una época entran en crisis, planteando unos nuevos como alternativa a los anteriores.

De este modo, la novela se constituye, por decirlo con palabras de Francisco Ayala, en “instrumento de un conocimiento superior, capaz de comunicar en forma inmediata a los lectores (como a los oyentes del cuento folclórico, derivado de arcaicas mitologías) una intuición del sentido de la existencia humana” (Amorós, 2001: 85)¹. Sin embargo, y a diferencia de lo que ocurre con el cuento, en la novela el argumento o los episodios vividos son sólo un pretexto, como afirmaba Ortega, y

¹ En esta línea se expresan muchos autores; por ejemplo, M. Nussbaum (1995) concibe igualmente las obras literarias como formas de conocimiento, siendo en definitiva maneras por excelencia de conocer el mundo y a sí mismos por parte de los seres humanos por lo que deben ser incorporadas a la filosofía.

lo importante son los personajes, que representan el tipo de identidad y de subjetividad propios de una época. Por ello, la respuesta del género novelesco a la pregunta “¿qué es el ser humano?” variará según la época histórica de que se trate, y puede ser buscada a través de un análisis de las formas novelísticas de cada momento.

Una cuestión a tener en cuenta es el hecho de que el individuo, y por tanto su autoconciencia y su subjetividad, son creaciones modernas, hasta el punto de que la Modernidad puede definirse como la época en la que surgen las sociedades individualistas, en contraposición a las sociedades de tipo holista características de la Antigüedad; así, como puede verse en las doctrinas éticas de los filósofos antiguos, en especial las de Platón y Aristóteles, el hombre es definido como un animal político, en el sentido de que se concibe a sí mismo, ante todo, como ciudadano y miembro de una comunidad, sintiendo lo público y lo privado como una misma cosa y sin diferenciar, por consiguiente, ambas esferas. Para los griegos, como expresó G. Sartori, ser hombre constituía lo mismo que ser ciudadano. En definitiva, la conciencia de sí mismo que tiene el ser humano está condicionada por el ser colectivo organizado en la política². Esta idea se refuerza todavía más si pensamos que en latín, ‘persona’ significaba máscara teatral y en griego ‘rostro’, lo que a su vez representa el papel interpretado en la vida social. Todo ello proporciona las líneas básicas acerca del concepto de subjetividad en la época antigua; la literatura, por su parte, refleja estas ideas a través de tres tipos de unidad novelesca, que puede ser interesante analizar brevemente, para lo que seguimos el análisis de Bajtin (1989): el primero de estos tipos es el denominado por este autor “novela de aventuras y de prueba”, y se inició durante los siglos II-IV de nuestra era; como ejemplos pueden ser citadas *Las Etiópicas* de Heliodoro, *Leucipa y Clitofonte*, de Aquiles Tacio, o *Dafnis y Cloe*, de Longo de Lesbos. En todas ellas nos encontramos con que sus tramas muestran una gran similitud, utilizando los mismos motivos, aunque difieran entre sí en la cantidad de tales motivos y el peso específico de cada uno de ellos. El esquema general de estas novelas es el siguiente: un joven y una joven en edad núbil, ambos absolutamente bellos y castos; se encuentran y se enamoran instantáneamente, pero los avatares de la vida les impiden casarse de forma inmediata; por el contrario, les ocurren

² Un claro ejemplo de ello lo ofrece el libro 2º de *La República*, en el que Platón establece la identidad de todos los ciudadanos en función de su contribución al Estado, entendido éste como una unidad estructural.

numerosas peripecias, en las que se separan, se buscan, se encuentran, se vuelven a separar y a reencontrar.

En definitiva, esta forma novelística aparece como recogiendo los elementos de los géneros literarios precedentes; pero en ellos podemos encontrarnos con una especificidad nueva, que puede definirse como un nuevo cronotopo: “el mundo ajeno durante el tiempo de la aventura” (Bajtín, 1989: 242), que les hace diferenciarse de la literatura anterior. Si nos detenemos de nuevo en el argumento, podremos notar que éste se encierra entre el primer encuentro del héroe y la heroína, de donde surge el amor instantáneo, y su unión final en matrimonio feliz, que es el telos y el desenlace de la novela. Entre estos dos puntos se desarrolla toda la acción, y todo lo que sucede entre ellos constituye la auténtica trama de la novela. Sin embargo, es como si entre ellos no hubiera sucedido nada: desde el principio hasta el final el amor permanece inalterable, como si el tiempo de separación y de aventuras no influyera nada entre el principio y el fin, como si no aportara nada, constituyendo un hiato extratemporal entre los dos momentos del tiempo biográfico, que no deja ninguna marca en la vida ni en la forma de ser de los héroes; que es, en definitiva, irrelevante en su identidad, porque el telos está ya definido desde las primeras líneas. Parece como si ni tan siquiera transcurriera: si al comienzo de la novela los protagonistas son jóvenes casaderos y bellos, lo seguirán siendo al final, sin modificar su aspecto físico pese a la gran cantidad de aventuras que vivieron³.

En una novela de este tipo, con un cronotopo semejante, el ser humano sólo puede ser pasivo e inmutable: las cosas le suceden pero él no tiene ninguna intervención en ellas, porque todo lo que le ocurre lo conduce el destino: se trata de una concepción del hombre idéntico a sí mismo, es decir, su identidad está constituida desde el principio, y se expresa como inalterable a lo largo de toda la novela. Las diferentes aventuras y pruebas que el destino le señala no hacen sino confirmar esa identidad, sin provocar ningún cambio externo ni interno⁴. El individuo así descrito

³ A modo de comparación, podría ser interesante hacer una referencia al *Candide* de Voltaire, que parodia las novelas griegas de este tipo aunque incorporando el tiempo en la biografía de los héroes, de manera que, cuando al final de la obra Cándido y Cunigunda se casan, son ya ancianos.

⁴ Como expresa Bajtín, “las personas y las cosas han pasado a través de algo que, es verdad, no les ha modificado; pero precisamente por eso, los ha verificado, y ha restablecido su identidad, su fortaleza y su constancia. El martillo de los sucesos no desmenuza nada, ni tampoco forja; intenta tan sólo que el producto acabado sea resistente. Y el

en las novelas antiguas, a diferencia de los demás géneros de la literatura de esta época, es un individuo concreto y privado, lo que podría parecer una contradicción respecto del carácter holista que define a estas sociedades, ya que la descripción que se hace de él lo muestra como al margen de las relaciones con su país y con su grupo, como fuera del todo social, perdido en un mundo que no le es propio. Sin embargo, al mismo tiempo puede constatarse que este individuo privado y aislado de la novela antigua actúa en muchos aspectos como un hombre político y público: pronuncia largos discursos en los que narra sus vivencias íntimas y privadas, y estos discursos siguen las normas retóricas vigentes, como si estuviera realizando un informe público. Lo mismo ocurre con las partes de la novela en las que se hace un balance de las aventuras de los héroes, dando una confirmación jurídica de su identidad (Bajtín, 1989: 261). En consecuencia, el esquema holista de las sociedades descritas en la literatura antigua permanece coherente, adoptando en su conjunto la forma de una apología público-retórica y una cualificación jurídica, que son las que le dan toda su significación a las aventuras vividas por los héroes.

El segundo tipo de novela antigua es el llamado “novela de aventuras costumbrista” (Bajtín, 1989: 263), y dentro de él pueden incluirse *El Satiricón* de Petronio o *El asno de oro* de Apuleyo. Centrándonos, como lo hace este estudioso, en esta última obra, que a diferencia de la de Petronio se conserva íntegramente, podemos ver que su argumento gira en torno a dos motivos fundamentales: la identidad y la metamorfosis o transformación, ambos de una especial relevancia en la filosofía griega⁵. Identidad y transformación que a su vez nos resultan interesantes para su posterior comparación con la presentación que de ellas hacen las literaturas moderna y contemporánea. La idea de metamorfosis incorpora en sí misma la de la evolución de la identidad; sin embargo, no se trata —como después veremos que ocurre en épocas posteriores— de una evolución lineal, sino a saltos, es decir, ocupándose sólo de los momentos cruciales de la vida del individuo. En el caso concreto de la obra de Apuleyo, se constituye en una forma de representación del destino humano, narrando la manera en que el hombre se convierte en otro y dando de su identidad imágenes radicalmente diferentes, sin plantear un único proceso de formación de

producto resiste la prueba. En eso consiste el sentido artístico e ideológico de la novela griega” (Bajtín, 1989: 259-260).

⁵ En las obras de numerosos filósofos griegos pueden encontrarse estos conceptos: la idea de transformación es esencial, aunque de diferentes formas, en la filosofía de Heráclito, Tales, Anaximandro y Anaxímenes y la de identidad en la Escuela Eleática.

la persona, sino simplemente reflejando una crisis y un renacimiento. Las aventuras vividas por el protagonista determinan la totalidad de su vida, y sin embargo no se trata de ninguna biografía, ya que sólo se representan tres momentos diferentes, tres imágenes diferenciadas de la vida de una misma persona, por completo separadas entre sí: Lucius antes de su transformación en asno, Lucius-asno y Lucius renacido. Se trata, como ya hemos dicho, de imágenes excepcionales, que condicionan la imagen definitiva de la persona y su vida posterior, pero ésta ya queda fuera de la novela. Al mismo tiempo, y contrariamente a lo que ocurrirá en la novelística posterior, el destino no está en manos del héroe, sino que es la casualidad, muchas veces impregnada de elementos mágicos, la que lo determina: lo único que el héroe provocó directamente fue el inicio de la acción (su curiosidad es su culpa), pero el desenlace de ésta ya no depende para nada de él sino de la intervención de la diosa, que en este caso actúa como elemento sobrenatural que opera independientemente del protagonista.

En cuanto al tercer tipo de novela antigua considerado por Bajtin, la novela biográfica y autobiográfica, comenzó en Grecia, con la *Apología de Sócrates* de Platón. Su cronotopo se centra en el ágora, por lo que el hombre representado en ella es un hombre público, entendido como ciudadano, y no hay nada en estas obras que represente su imagen privada e individual, ni sus actos íntimos. La conciencia de sí que tiene el protagonista es totalmente pública, exterior y visible, sin posibilidad de reflejar una vida interior. Posteriormente, las autobiografías y las memorias romanas trasladan su cronotopo del ágora a la familia; así, la autobiografía se convierte en un documento que deja constancia de la conciencia familiar-hereditaria. Pero la familia patricia romana no es una familia en el sentido en que lo será durante la época de la burguesía, en el sentido de un espacio privado e íntimo-personal, sino que está estrechamente vinculada al Estado, con unos cultos que son una prolongación de los cultos oficiales, y con una autoridad, representada por el cabeza de familia, a la que se le atribuyen muchos de los elementos de la autoridad estatal. La conciencia del hombre no existe en sí misma, sino que se dirige hacia el recuerdo de los antepasados como representantes del ideal nacional, transmitiendo la tradición a través de las sucesivas generaciones, lo que hace que, de un modo general, pueda decirse que la conciencia autobiográfica tiene —como las formas novelísticas antes analizadas— un carácter público, histórico y oficial (Bajtin, 1989: 290).

El paso de la Antigüedad a la Modernidad tiene como rasgo esencial el fin de las sociedades de tipo holista, dando lugar al surgimiento del

individualismo que supone el inicio de una era desacralizada, profana y abierta, donde se ponen en entredicho los valores medievales, religiosos y sagrados. Cuando en el siglo XIV el Estado empieza a sustituir a la Iglesia como institución soberana en la Europa occidental, y cuando, a finales del siglo siguiente, el viejo Orbe inicia un proceso de apertura hacia unas nuevas tierras desafiando antiguas creencias, se inicia la ruptura entre ambas épocas que irá dando lugar a una nueva idea del ser humano, que será entendido a partir de ahora como liberado de la heteronomía de la tradición y como poseedor de una libertad subjetiva individual. Los propios modernos comprendieron bien esta ruptura: Hegel, por ejemplo, definía al hombre antiguo como un hombre cuya identidad radicaba en el respeto y la adhesión a las tradiciones y valores de su sociedad; contrariamente a esto, el hombre moderno era el individuo dotado de identidad subjetiva, es decir, sin la exigencia de una obediencia incondicionada a la tradición. Como señala M. Bovero, mientras que el hombre antiguo está definido por una identidad colectiva, es decir, a través de su pertenencia a un grupo y de su adopción de las normas de éste, el hombre moderno está caracterizado por una identidad individual, en la que acepta o rechaza los principios sociales de acuerdo con un sistema autónomo; en síntesis, en el paso de la antigüedad a la modernidad tiene lugar el paso de una identidad adscriptiva, no elegida por la persona, a una identidad electiva, en la que la experiencia personal y la racionalidad pasan a ocupar el lugar que antes ocupaban las autoridades y las tradiciones clásicas (Bovero, 1993: 101-102). Así nace el sujeto moral moderno: dotado de razón, autonomía y libertad, que hace de este nuevo hombre el protagonista de la historia, asumiendo su propio destino.

Es en este momento cuando el hombre, en palabras de E. Sábato (2003), estará preparado para el surgimiento de la novela moderna, es decir, de la novela tal como hoy la entendemos, que inicia su andadura hacia finales del siglo XVII, abordando el escrutinio de la condición humana en un mundo desdivinizado y regido por unos nuevos valores. Europa comienza a inyectar en el antiguo relato legendario de aventuras una inquietud social y antropológica que acabará produciendo el nuevo género novelístico; *El Quijote* es el ejemplo más típico del testimonio trágico de un artista, que da cuenta del derrumbamiento de los viejos valores y trasmite ese sentimiento a los lectores.

Uno de los aspectos que inevitablemente surgen ante la pregunta por el origen de la novela moderna es la cuestión acerca de a qué grupo social perteneció, puesto que en el origen de toda forma o de todo fenómeno social está su sujeto colectivo. Y encontrar ese sujeto colectivo implica

encontrar una estructura mental, una forma de pensar y, en definitiva, una visión del mundo. Pues bien, este sujeto colectivo es el hombre moderno, un hombre consciente de que ya no ocupa un lugar en la armonía de una sociedad completa y totalizada. Surgen así las primeras novelas cuando la burguesía, tratando de ganarse su libertad frente al orden feudal, tiene que reconstruir el libro de aventuras sin contar con las bases del feudalismo, que recomendaban sus valores e intangibilidades. Para ello, recurre al realismo (imitación de la realidad) basándose en los fundadores del realismo filosófico, inspirándose en sus métodos de investigación y en los tipos de problemas que éste plantea. Como es sabido, el realismo filosófico moderno basa su doctrina en la idea de que la verdad puede ser descubierta por el individuo a través de los sentidos, de la experiencia y de la razón, que no se constituye mediante la sumisión a la autoridad y a la tradición sino de forma individual por cada persona. De acuerdo con esto, la novela ha de reflejar de un modo pleno y auténtico la experiencia humana, debiendo por tanto proporcionar a su lector los detalles de la historia que las antiguas formas novelísticas habían pasado por alto, como son la individualidad de los protagonistas o las particularidades de tiempo y lugar (el cronotopo) en que ocurre la acción. Pese a todo, la forma novelística moderna no surge de la nada, sino que, pese a su conciencia de ruptura con lo anterior, el nuevo hombre cuenta con la memoria histórica de las formas novelísticas antiguas, y las utiliza como punto de partida, introduciendo en ellas los elementos de su nueva subjetividad.

Para ejemplificar la expresión de las ideas modernas sobre la constitución de la subjetividad en la novelística, nos ha parecido adecuado el análisis de *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe, escrita en 1719 y considerada no sólo como la primera y una de las mejores novelas de la Modernidad, sino también como uno de los grandes mitos de la civilización occidental, junto con Don Quijote. En efecto, Robinson Crusoe es el nuevo hombre que emerge del Siglo de las Luces, y su personaje es ya considerado arquetípico, símbolo de la naciente civilización europea moderna.

No obstante, cabe señalar en Daniel Defoe un dualismo entre la tradición y la modernidad que a veces puede dificultar la interpretación de la obra. Pensamos, sin embargo, que las ideas modernas son las más influyentes en el autor y, de acuerdo con ello, planteamos nuestro análisis de la novela: Defoe retoma de los géneros antiguos su característica de escribir una ‘novela de aventuras’ pero introduce en ella el realismo, que como ya se vio, se nutre de la filosofía, para mostrar todo lo que nos quiere enseñar; porque, como él mismo dijo en alguna ocasión, todo

escritor tiene la doble obligación de entretener y de instruir, y este último aspecto es el más importante de los dos, hasta el punto de que, unos años antes de escribir el *Robinson*, en 1704, llega a comparar las responsabilidades del escritor y del predicador, no haciendo entre ellas más que una diferencia: el predicador habla dirigiéndose a alguna gente, mientras que, con sus obras, el escritor le habla a toda la humanidad. Haciendo gala de su gran realismo, el mayor interés de Defoe era el de hacer creer a sus lectores que la historia que les estaba contando era verdad, y no una pura invención⁶ y, a partir de ahí, reflejar la subjetividad de su héroe, del nuevo héroe moderno: porque el propio lenguaje en que está expresada la novela está cuidadosamente calculado para sugerir una fusión entre lo físico y lo espiritual, de manera que a través de todas y cada una de las aventuras que vive Robinson, podemos deducir su estado espiritual.

Así Defoe da cuenta en su novela de su concepción acerca de la naturaleza del hombre, que como ya se apuntó, es una de las preocupaciones esenciales de la Modernidad. Para nuestro autor, el ser humano se caracteriza principalmente por dos rasgos fundamentales: es malo por naturaleza y está motivado por un profundo amor a sí mismo, o lo que es lo mismo, por un profundo sentimiento de individualidad. El primero de estos rasgos, el de la naturaleza perversa del ser humano, constituye una herencia del protestantismo, poniendo de manifiesto una concepción calvinista del pecado original: así, el protagonista, peca contra Dios y contra su padre al no obedecer los planes que éste tenía para su futuro y tomar sus propias decisiones respecto a su vida, abandonando la tranquila ciudad natal y la vida familiar y dedicándose a viajar. Este ‘pecado original’ (pues con su desobediencia comienza la novela) es el desencadenante de las aventuras que le ocurrirán a Robinson. Pero la providencia, que según el calvinismo puede premiar o castigar actuando sobre un individuo o sobre una comunidad entera, también puede, como es el caso de Robinson Crusoe, intervenir para llevar al hombre corrupto al arrepentimiento y a la salvación⁷. El segundo de los rasgos con que

⁶ Defoe nunca quiso admitir que su novela fuera una ficción, sino que siempre mantuvo que se trataba de una narración de hechos reales: ciertamente, su argumento se inspira en los relatos de Alexander Selkirk, pero el autor introduce gran cantidad de elementos de su propia cosecha: el tiempo de estancia en la isla se alarga considerablemente en *Robinson Crusoe* (de 4 años a más de 28) y, mientras que Selkirk había elegido voluntariamente su exilio, el protagonista de la novela se ve arrojado a la isla de una manera accidental, a causa del naufragio del barco en el que navegaba.

⁷ Así, a los dos años de estancia en la isla, el protagonista llega a decir: “Fue entonces cuando comencé a sentir claramente cuánto más feliz era esta vida, con todos sus rigores,

Defoe caracteriza al ser humano es el amor a sí mismo; este rasgo está ya presente en las éticas antiguas⁸, pero donde aparece de un modo tajante es, ya durante la Modernidad, en Hobbes, cuando en el *Leviatán* afirma que las leyes de la naturaleza (es decir, aquellas leyes encontradas por la razón) tienen como principal contenido “la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida y, por consiguiente, de hacer toda cosa que en su propio juicio y razón conciba como el medio más apto para ello”⁹. De ahí que, para este autor, el contrato social constituya el instrumento que consigue que el amor propio de las distintas personas se vea posibilitado en la vida social¹⁰.

Respecto al individualismo reflejado en la novela, éste se manifiesta hasta el punto de colocar al protagonista en una isla desierta, lejos de toda sociedad humana. Esto no deja de ser una representación simbólica, ya que muy pronto Robinson comenzará a organizar su isla como si fuera una recreación de la civilización europea, tomando todo cuanto puede de los restos del barco naufragado, que era el único vínculo que él tenía

que la perversa, maldita y abominable existencia en que había dejado deslizarse mis años pasados. Tanto mis alegrías como mis tristezas eran muy distintas de las antiguas; mis deseos cambiaron, así como mis afectos, y la alegría que ahora era capaz de experimentar tenía razones totalmente opuestas a las que sentía a mi llegada a la isla o en los dos años que acababan de cumplirse”. (Defoe, 1975, vol. 1: 108).

⁸ La presencia de la *filautía* o amor propio en la filosofía antigua puede consignarse en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, cuando en el libro IX dice: “El hombre es el mejor amigo de sí mismo, y debemos amarnos, sobre todo a nosotros mismos”; la misma idea aparece en las escuelas cínica, estoica y epicúrea. Séneca (*Cartas a Lucilio*, 66), dice: “Del mismo modo que el cielo sereno admite ya una claridad mayor cuando está acrisolado con un brillo purísimo, así el hombre que cuida de su cuerpo y de su alma y que con ambos forja su propio bien, goza de un estado perfecto y alcanza la culminación de sus anhelos cuando su alma está libre de inquietud y su cuerpo de dolor. Si le llegan del exterior algunos halagos, estos no acrecen el sumo bien, sino que por así decirlo lo aderezan y recrean: pues el bien consumado de la naturaleza humana se satisface con la paz del cuerpo y del alma”. Para ampliar estas ideas remitimos a: Lledó, E. “Aristóteles y la ética de la polis”, en CAMPS, V. (1987): *Historia de la ética*. Vol. 1: “De los griegos al Renacimiento”. Barcelona, Crítica, págs. 136 y ss. Foucault, M. (1987): *Historia de la sexualidad*, vol. 3: “La inquietud de sí”. Madrid, Siglo XXI, especialmente el capítulo 2.

⁹ Hobbes: *Leviatán*, 1ª parte, capítulo XIV.

¹⁰ La idea del amor a sí mismo llevada hasta sus últimas consecuencias fue desarrollada posteriormente, en 1884, por M. Stirner (*El único y su propiedad*), cuando dice: “Yo basaré, pues, mi causa en Mí; soy como Dios, la negación de todo lo demás, soy para mí Todo, soy el Único”. (Stirner, 1974: 25).

con su mundo¹¹, y reflexionando a menudo sobre su condición solitaria y sobre la vida en relación. Este individualismo se realiza en tres aspectos esenciales de la moderna civilización occidental: en lo económico, un incipiente capitalismo producto de la revolución industrial, y en lo humano, la creencia en la racionalidad del ser humano por una parte, y por otra, en la autonomía y en la libertad del individuo. Deteniéndonos en estos dos últimos aspectos por ser los que más interesan a nuestro planteamiento, podemos ver que tras un primer momento de lucha instintiva por la supervivencia que le lleva a lamentarse continuamente y a improvisar en sus acciones, muy pronto Robinson recupera su capacidad racional, lo que le permite reflexionar sobre su condición, además de ordenar, sistematizar y racionalizar su existencia. Por ello, decide comenzar un diario, en el que no sólo redacta la crónica de lo que hace, sino también y sobre todo sus pensamientos¹². Racionalizando, pues, Robinson hace una lista de lo bueno y lo malo de su situación; recuperado así el optimismo, empieza a organizar las tareas cotidianas, a regular los horarios y, sobre todo, a colonizar la isla; como señala Ian Watt, la isla de Robinson puede ser considerada como la utopía de un hombre de negocios” (Watt, 2003:178): la actividad económica enriquece al hombre, pero además lo dignifica; sin embargo, Robinson no es solamente un *homo oeconomicus*, sino que necesita —y se las ingenia para ello— procurarse algunas actividades lúdicas y pasatiempos: enseña a hablar al loro, tiene gatos..., con lo que el lector advierte inmediatamente que el protagonista es un hombre corriente, con el que perfectamente puede identificarse.

El otro rasgo de la subjetividad moderna expresado en la novela es la libertad y la autonomía del individuo. En el caso de Robinson, sólo en la isla, sin lazos familiares ni autoridades que interfieran en él, el hombre se nos presenta como el constructor de su propio destino, o más aún,

¹¹ Según I. Aldecoa en el Prólogo a la *Escuela de Robinsones* de J. Verne, en la edición de Salvat, 1969, (una de las novelas derivadas de la de Defoe, que puede incluirse dentro del género de las llamadas *robinsonadas*), existen dos clases de Robinsones respecto al tipo de herencia que el naufrago se lleva a la isla desierta: los del ciclo sajón (Defoe, Wyss, Stevenson), donde el naufrago posee objetos y bienes que representan a su civilización; y los del ciclo latino (Verne, Salgari), donde su único bagaje es cultural.

¹² Dice Robinson: “Empecé así a meditar sobre la condición en que me hallaba y las circunstancias a que me veía reducido, y redacté por escrito mis pensamientos, no tanto por dejarlos a mis herederos, que por lo visto serían pocos, sino para aliviar a mi espíritu de llevarlos constantemente consigo hasta la aflicción. Mi razón empezaba a dominar mis desfallecimientos...”. (Op. cit, 69).

como el rey mismo de la creación¹³. En definitiva, realizando estos ideales, Robinson Crusoe presenta la imagen del individualismo más absoluto, llevado hasta sus últimas consecuencias, siendo el exponente de un punto de vista extremadamente racional y humanista acerca del hombre y de su función en el mundo, características de la Modernidad. Ahora bien, ¿a qué hombre se refiere Defoe cuando nos presenta a un Robinson racional, libre y dueño de su destino? Indudablemente, como moderno que es, el autor de *Robinson Crusoe* está pensando en el hombre europeo, ya que Europa es el único centro de civilización, de racionalidad y de libertad, quedando excluidos de ésta y de la propia Historia los seres humanos no europeos, cuyas costumbres diferentes le hacen poner en tela de juicio incluso su carácter humano¹⁴.

Esta consideración permite introducir la última reflexión sobre el análisis de esta novela moderna: la que se refiere al encuentro de Robinson con Viernes, con el Otro que podrá librarlo de la soledad en que se encuentra. Pero este Otro no es un igual, no es un europeo; y Robinson, con su espíritu de colono, decide salvarle la vida con el fin de obtener un esclavo que le ayude en sus tareas de explotación de la isla¹⁵. Pero, ¿realmente le salva la vida? Porque Viernes, como salvaje, estaba condenado a morir; sólo podrá conservar su existencia si deja de ser tal y se convierte en criado, si aprende todo lo que el amo le enseña. Ni Robinson, ni con él Defoe, parecen sentir el más mínimo interés por el pasado de Viernes: es como si, hasta el contacto con el hombre blanco, aquel salvaje no tuviera identidad, no tuviera un pasado, con un idioma, costumbres, creencias ni tradiciones; como señala Ian Watt, el propio hecho de darle un nombre sin preguntarle el suyo —que sin duda tenía— demuestra que por parte de Robinson “en todo momento existe una notable carencia de interés por Viernes: no parece alguien a quien valga la pena intentar comprender, alguien con quien valga la pena conversar” (Watt, 2003:180-181).

¹³ En otro párrafo puede leerse: “Hasta un estoico se hubiera reído al verme comer rodeado de mi pequeña familia [se refiere al loro, al perro y al resto de animales que posee]. Yo era allí la majestad y el poder, príncipe y señor de la isla entera; la vida de mis súbditos estaba librada a mi arbitrio; podía ahorcar, descuartizar, conceder libertad y privar de ella. No había rebeldes entre mis súbditos”. (Op. cit., 139).

¹⁴ Así, le hace decir a su protagonista cuando descubre los restos de los rituales antropófagos de los salvajes: “Daba gracias a Dios por haberme hecho nacer en un lugar del mundo tan diferente del de aquellos espantosos seres”. (Op. cit., 156).

¹⁵ “Entonces me invadió el impulso irresistible de procurarme allí mismo el criado, o tal vez el compañero y ayudante que necesitaba, y pensé que la Providencia me había designado para salvar la vida de aquel infeliz”. (Op. cit., 189).

Viernes sólo existe en la medida en que se convierte al mundo de Robinson, al mundo civilizado; tal como es presentado en la novela, aquel ser no puede enseñarle nada al hombre blanco, cuando lo lógico sería que, en un ambiente como el de la isla, su experiencia contara mucho más que las recién adquiridas habilidades de Robinson para sobrevivir¹⁶.

A modo de hipertexto de la novela de Defoe, Michel Tournier, novelista y filósofo francés, escribe en la década de 1960 su obra *Viernes o los limbos del Pacífico*, ampliamente premiada y reconocida por la crítica desde su publicación, que es la seleccionada por nosotros para ejemplificar la constitución de la subjetividad moral en la época contemporánea. En *Viernes...* Tournier retoma el mito de Robinson, que como ya se vio es uno de los mitos constitutivos del hombre moderno, con la intención expresa de ponerlo al día, dándole una perspectiva moral mucho más acorde con nuestro mundo actual, inspirada, como podrá verse a continuación, en las propuestas éticas de los autores contemporáneos quienes, en su revisión y reconstrucción de la Modernidad —ya sea ésta más o menos crítica— introducen la idea del carácter intersubjetivo de la vida moral frente a la visión anterior, que daba primacía a la idea de individuos que actuaban como sujetos aislados. Las éticas contemporáneas, pues, denuncian la fragmentación de la vida humana y por consiguiente del individuo a través de la fragmentación de sus acciones que había llevado a cabo la ética moderna; frente a esto proponen la necesidad de la consideración de la subjetividad moral de la persona como un todo, tal como lo expresa por ejemplo MacIntyre cuando dice que “una vida es algo más que una secuencia de acciones y episodios individuales” (MacIntyre, 2001: 252). Esta unidad de la vida humana en la ética contemporánea pone de manifiesto la concepción del yo como una estructura narrativa, y éste es el campo en el que, en nuestros días, ética y literatura entran en íntima conexión, ayudándonos a definir lo que Aranguren denominó la ‘moral como estructura’, que determina el proceso de constitución de la subjetividad moral como un proceso dialéctico y narrativo. Así, mientras que la novela moderna de aventuras, como hemos podido ver en *Robinson Crusoe*, era una novela aditiva, en la que los episodios se

¹⁶ El único episodio en que Viernes da muestras de maestría ocurre ya en Europa, cuando el grupo en el que viajaban Robinson y él mismo se enfrenta con un oso al cruzar los Pirineos, pero esta cualidad del salvaje no es reconocida por los civilizados, sino sólo tomada como un acto bufonesco destinado a divertirlos. Tras matar hábilmente al animal, según cuenta Robinson, “el muy pícaro se volvió luego a nosotros para ver si efectivamente habíamos reído, y cuando advirtió el regocijo de nuestros rostros, se echó a reír a carcajadas. —Así nosotros matar osos en nuestro país, explicó”. (Op. cit. 301).

sucedían formando una unidad temática pero no estructural, en la novela contemporánea todos y cada uno de los episodios significan un paso adelante en el proceso de constitución de la identidad moral del protagonista, componiendo una acción homogénea centrada en exponer y explicar un proceso psicológico, una evolución psicológica del personaje, del que los hechos que vive y las acciones que realiza son su exponente.

De este modo, y como apunta Montoya en su trabajo *Ética, Sociedad y literatura*, “con su concentración en el método psicológico-dramático, encontramos en la novela moderna [la novela contemporánea en nuestra periodización] un proceso semejante al que hallábamos en la ética: un proceso de psicologización, un centramiento en el proceso interior de los personajes y en su conflicto” (Montoya, 1981: 43). Por consiguiente, la identidad humana es la narración encarnada por una vida única, para lo cual se hace necesario introducir la idea de telos. Heredero de la Modernidad, el telos contemporáneo, tanto de la novela como de la vida moral del individuo, es un telos abierto y secularizado, donde no tiene cabida la predestinación, sino que cada cual ha de ir construyéndolo por sí mismo, en un proceso consciente y complejo, lo que nos permite decir que la subjetividad moral no es algo que se posee de una vez y para siempre, como ocurría en la Antigüedad y hemos ejemplificado a través del análisis llevado a cabo de los personajes de la literatura antigua, sino que es un proceso que implica siempre una actividad por parte del individuo, una actividad de constitución que ha de ser reflexiva y que en todo caso da lugar a formas complejas, en las que se combinan multitud de elementos y de factores.

Esta es, quizá, la primera diferencia que podemos constatar entre los modos de constitución de la subjetividad moral en la Antigüedad, por una parte, y en la Modernidad y la Contemporaneidad por otra, que nos permiten decir con Thiebaut que, mientras que la identidad antigua era objeto de estudio de la ontología, la constitución de la subjetividad moderna y contemporánea no puede existir más que dentro del discurso ético: “En efecto, si para ser quiénes somos y para decir/saber quiénes somos poseyéramos aquel nombre arquetípico que nos suministra un texto sacral, divino, arquetípico también, toda indagación sobre las complejas relaciones entre la identidad y su presente pertenecería a ese orden del discurso filosófico denominado ontología. Pero como ese orden o ese texto primigenio no existen (ni como ontología ni, como sugerí, como lenguaje privilegiado), la construcción de nuestra identidad y la de sus lazos con la época puede y debe existir como ética” (Thiebaut, 1989: 123).

Pero a su vez hay que hacer otra precisión que distingue los modos de constitución de la subjetividad moral moderna y contemporánea: mientras en los planteamientos modernos, especialmente en Kant, la subjetividad era entendida como algo trascendente, y el sujeto era el punto de partida y el centro del conocimiento, la ética contemporánea plantea la idea de la constitución procesual de la subjetividad moral. Buscando su individualidad y su autonomía, el ser humano ha de ir actuando sobre sí mismo, perfeccionándose, transformándose, en lo que Rubio Carracedo ha denominado una construcción deliberativa de la autonomía y de la subjetividad moral (Rubio Carracedo, 1992: 133). Además, para esta construcción deliberativa es preciso pasar del monólogo al diálogo y de la subjetividad a la intersubjetividad. Como apunta Gergen, “si el lenguaje no contara con los pronombres ‘yo’ y ‘tú’, tal vez no podría reconocerse a las personas como dotadas de un ser individual” (Gergen, 1997: 110). Al respecto, autores como Apel y Habermas introducen la categoría de la comunicación, separando así de un modo definitivo el horizonte kantiano y el de nuestro mundo contemporáneo, al posibilitar a través del dialogismo el concepto de alteridad. Por ello, tanto en su vertiente más individualista como en la más comunitarista, las éticas contemporáneas son éticas del descubrimiento y la apertura al Otro. Como expresa V. Camps, “es sintomático que el sujeto prepotente de la filosofía y de la ciencia modernas haya cedido paso a la intersubjetividad. Los discursos actuales no se enuncian en primera persona: el ‘yo’ ha sido sustituido por el ‘nosotros’. El único fundamento sólido que la filosofía moral contemporánea ha encontrado para la ética es, precisamente, el lenguaje, la necesaria comunicación, esto es, la necesidad que sentimos unos de otros” (Camps, 1990: 25).

De este modo y frente al individualismo moderno, la ética contemporánea trata de conciliar lo privado y lo público, que durante las épocas anteriores habían predominado en solitario. Este intento conciliador entre ambas esferas puede observarse ya desde el giro historicista de Hegel, a través de su insistencia en el hecho de que la socialización es lo definitorio del ser humano, al poner en juego las circunstancias histórico-sociales de cada persona para la constitución de su subjetividad. En esta misma línea, existen muchos intentos por parte de los filósofos éticos y políticos contemporáneos que apuntan a integrar en un único planteamiento ambas cuestiones, a través, precisamente, de la categoría de la intersubjetividad, la cual introduce en el presente análisis dos elementos que se hace preciso desarrollar aquí; el primero de ellos es la tradición: esta idea, que resulta incompatible con el individualismo moderno, según el cual yo soy lo que

he elegido ser, aparece de nuevo con fuerza en las éticas contemporáneas: así, puede decirse que ahora se entiende que la conciencia del yo no se estructura por sí misma, sino que está mediada socialmente, a través de las normas y valores de la sociedad a la que se pertenece. Los contenidos culturales afectan, pues, en una medida muy importante, al modo de ser de una persona, y consiguientemente al autoconcepto de esa persona. Pero no se trata, como en momentos históricos anteriores, de que la persona haya de moldearse heterónoma y pasivamente por las pautas de su sociedad, sino que esas normas y valores han de ser aceptados o rechazados crítica y autónomamente, definiendo la autonomía, con Lara, como un proceso de apertura hacia la recuperación reflexiva y crítica de nuestras tradiciones (Lara, 1992: 110).

Pero no sólo de las tradiciones, sino también —y éste es el segundo elemento al que debemos referirnos— de la solidaridad; porque, en efecto, el proceso de constitución de la subjetividad, que pasa por la autonomía en la aceptación o rechazo de las tradiciones culturales, no puede realizarse en solitario, intrasubjetivamente, sino que siempre ha de darse en el espacio de las relaciones interpersonales, en interacción con las demás personas, a través de un proceso de disenso-consenso en el que no sólo es necesaria la libertad individual sino también la justicia social. Sin embargo, la justicia, pese a que siempre ha sido un concepto central en la ética es, como afirma V. Camps, imperfecta (Camps, 1990: 32). Por ello, las éticas contemporáneas no pueden reducirse a tomar el ideal de la justicia como un fin único, sino que han de complementar a éste con la solidaridad, que introduce en el panorama ético anterior, excesivamente racional, una puesta de manifiesto del papel de los sentimientos en la vida moral. El individualismo moderno proclamaba la igualdad de todos los seres humanos ante la ley, aunque con un talante completamente despreocupado de la solidaridad; en la ética contemporánea, muchos son los autores que evidencian la idea de que el individuo no puede existir como tal en solitario, sino que el espacio de donde deben brotar las decisiones éticas es, como ya antes apuntábamos, el de la comunicación. Éste es, a nuestro juicio, el aspecto en el que la ética contemporánea supera a la Modernidad sin tener por ello que dejar de recoger su herencia. Expresado en palabras de A. Cortina, “autonomía, igualdad y solidaridad serán, pues, claves de una ética enraizada en la Modernidad Crítica, que tiene sus orígenes en Kant, pero asume la idea de *reconocimiento recíproco* de Hegel y G.H. Mead. Por eso la idea kantiana de *persona*, como individuo autolegisador que comprueba monológicamente la capacidad universalizadora de sus

máximas, se transforma en nuestra ética discursiva en la idea de un ser dotado de *competencia comunicativa*, a quien nadie puede privar de su derecho a defender sus pretensiones racionales mediante el diálogo. Tal concepto de persona, así ‘pragmatizado’, es apto —a mi juicio— para fundamentar una teoría de los derechos humanos y una idea de democracia participativa, y no elitista” (Cortina, 1989: 536).

Sintetizando todo esto, puede decirse con E. Sábato (2003) o con E. Dussel (1998) —por citar un ejemplo de un escritor y un filósofo— que nuestra época es la época del descubrimiento del Otro. La misión de la ética es ahora ocuparse del yo, del sujeto individual, en relación con los otros sujetos que le rodean. De este modo, de la simple definición de la subjetividad, hemos de pasar, como antes se planteó, a la de la intersubjetividad, que es la única que puede permitirnos explicar la realidad total, el mundo globalmente entendido, desde los diferentes Yos; y no sólo desde los Yos que conforman nuestro ámbito cultural, es decir, de nuestros ‘nosotros’, sino también de aquellos que no comparten nuestra cultura ni nuestras tradiciones, de quienes son ‘los otros’. Esta idea es recogida, entre otros muchos y con diferentes formulaciones, por autores como Rawls, Rorty o Apel; así por ejemplo, Rawls en su *Teoría de la justicia* afirma que la actitud solidaria, pese a que es consecuencia de los principios de la justicia, es un deber natural del ser humano. Rorty, por su parte, afirma igualmente que la solidaridad es un imperativo moral; su propuesta se basa en la extensión de la idea del ‘nosotros’ a quienes antes eran considerados ‘otros’ o ‘ellos’, y para ello no recurre a la idea kantiana de la común racionalidad de la especie humana sino que introduce las similitudes en base a los sentimientos que nos unen referentes al dolor y a la humillación, en un análisis semejante al que han realizado A. MacIntyre, P. Foot o I. Murdoch. En la misma línea se expresa Apel, cuando afirma que no bastan las apelaciones a sentimientos morales como la benevolencia o la generosidad hacia los ‘otros’ próximos a ‘nosotros’, sino que es necesario que estos sentimientos se extiendan hasta llegar a las personas más alejadas de nosotros y de nuestro ámbito cultural, o como él mismo dice, es preciso ‘el amor al más lejano’.

Al lado de la solidaridad, ha de introducirse otra virtud que posibilita una ética basada en los Derechos Humanos y sienta las bases de la democracia: nos estamos refiriendo a la tolerancia o actitud de aceptación de las diferencias, que se constituye en la única posibilidad de convivencia plural de personas diferentes, reconociendo esas diferencias como elementos constitutivos de otras subjetividades y, por consiguiente, como

refuerzo para la toma de conciencia de la propia¹⁷. La categoría de la tolerancia estaba ya presente en la ética moderna, a partir sobre todo de la Ilustración, como lo muestran las filosofías de Rousseau, Kant, Montesquieu o Voltaire. Sin embargo, a estos autores sólo les importaba el comportamiento ético, en sentido individual, del hombre, por lo que su concepto de tolerancia se expresa en imaginar una pugna entre varias concepciones éticas, igualmente individuales, de la que saldría triunfante quien mejor pudiera demostrar la verdad y la racionalidad de sus juicios. Y si la propia razón llevaría al hombre a la verdad, las diferencias, sobre todo en materia religiosa, acabarían debilitándose por sí mismas, frente a la Razón universal detentada por la cultura europea, considerada como la cultura universal.

Frente a estos planteamientos de la Modernidad, las éticas contemporáneas reclaman un nuevo concepto de tolerancia, que sustituye la victoria de la razón universal, única para todos los seres humanos, por el reconocimiento de la diversidad, es decir, por el respeto de ésta con igualdad de derechos. En definitiva, la tolerancia, así entendida, no significa indiferencia hacia los demás, sino reconocimiento de las diferencias y del derecho a ser diferente, por lo que su base ya no es la razón moderna sino la capacidad que tienen las personas para comunicarse entre sí a través del lenguaje. Se trata, pues, de una virtud que pone en juego el ámbito de los sentimientos y la comunicación intersubjetiva posibilitando, de este modo, los derechos y la participación de todos los ciudadanos en una sociedad democrática.

En definitiva, en este brevísimo repaso necesariamente incompleto y de carácter muy general que hemos hecho de algunas de las cuestiones sobre las que tratan las éticas contemporáneas, hemos podido ver cómo la constitución de la subjetividad moral es considerada de una forma compleja, en la que intervienen multitud de factores, entre ellos la estructura narrativa, procesual, de la persona, que va constituyéndose como tal en interacción con los demás. Y es precisamente a través de esta comprensión compleja de la estructura moral del individuo donde se mueve

¹⁷ Como mantiene I. Fetscher, “a mi juicio, la tolerancia tiene como condición la conciencia de la propia identidad y un sentido realista del propio valor. Sólo quien está seguro de su identidad cultural y la reconoce como accidental y, sin embargo, dada, está en condiciones de aceptar como legítimo todo lo extraño y diferente. No puede sorprender que las personas inseguras de su identidad cultural o nacional muestren tendencia a la intolerancia” (Fetscher, 1994: 14).

la novela contemporánea que tomamos como referencia, *Viernes o los limbos del Pacífico* que, como ya hemos dicho, retoma el moderno mito robinsoniano dándole una nueva dimensión. Según Tournier, para Defoe, Robinson era el único personaje de la novela digno de poseer la categoría de mito; para él, Viernes “no era nada, un animal, en todo caso un ser que espera recibir su humanidad de Robinson, el hombre occidental, el único detentador de todo saber, de toda sabiduría” (Tournier, 1977: 227). Viernes, por tanto, está destinado a ser domesticado por el hombre blanco; convertido, en última instancia, en un buen sirviente, como ocurre en *Robinson Crusoe* y en general en la época en la que fue escrito el libro. Ni siquiera Rousseau, que popularizó el Mito del Buen Salvaje, llegaría a pensar en la posibilidad de que Robinson pudiera aprender algo de Viernes el salvaje.

La actualización que Tournier hace del mito robinsoniano se efectúa en base a la creación del mito de Viernes, y sólo a través de éste se pueden transvalorar los valores de aquél. El propio título de la novela desplaza el protagonismo de la figura de Robinson a la de Viernes, haciendo con ello la intención de la obra mucho más atenta no sólo a la constitución de la identidad intrasubjetiva sino también, y sobre todo, intersubjetiva. En esto se diferencian principalmente las novelas de Defoe y de Tournier: como éste último nos recuerda, la obra de Defoe se dividía en dos partes, correspondientes cada una de ellas a las dos etapas de la aventura de Robinson: antes de Viernes, o la experiencia de la soledad, y con Viernes, o la experiencia de la vida en compañía, en la que Viernes debe ser convertido al mundo civilizado, como posteriormente lo será la isla, cuando, en la última parte del relato, se poblará de habitantes.

En la novela de Tournier, esta fase de *con Viernes* se subdivide a su vez en otras dos fases, una antes de la explosión de la isla, que sigue el modelo de la novela de Defoe en su pretensión de educar al salvaje, y otra después de la explosión, que supone una educación (una constitución de su identidad) simétrica de Robinson y consagra la maestría de Viernes. Pero lo más importante es, a nuestro juicio, la idea de proceso que sugiere la novela de Tournier: porque la conversión solar de Robinson va gestándose ya desde la primera fase de la obra, la etapa de la soledad; de este modo, las relaciones interpersonales y la definición del Otro constituye la tesis misma de *Viernes o los limbos del Pacífico*. Porque incluso en esta primera fase, del examen de los efectos de la ausencia del otro en la isla y en la vida de Robinson (algo sobre lo que éste reflexiona continuamente) puede reconocerse el carácter intersubjetivo que constituye

la humanidad misma, o estructura moral, del ser humano¹⁸. En la novela se muestra el proceso de constitución de la subjetividad de Robinson a través de tres períodos:

El primero de ellos es el que denominaremos *el período de la ciénaga*: el primer pensamiento de Robinson al darse cuenta de que está en una isla desierta es el de que va a ser rescatado inmediatamente; de ahí que incluso se resista a instalarse en la isla aprovechando los restos del barco naufragado, porque, psicológicamente, esto supondría aceptar el hecho de que va a tener que permanecer largo tiempo allí. Tras esta primera

¹⁸ En el siguiente párrafo de la novela se expresa esta idea: “Esa antipatía hacia su propio rostro y también una educación hostil hacia cualquier complacencia le habían mantenido alejado durante mucho tiempo del espejo que había recogido en el Virginia y que había colgado en el muro exterior menos accesible de la residencia. La atención vigilante que ahora prestaba a su propia evolución le hizo acudir a él una mañana. Incluso lo arrancó de su sitio habitual para poder escrutar a placer el único rostro humano que le era dado ver.

Ningún cambio notable había alterado sus rasgos, y sin embargo apenas pudo reconocerse. Una sola palabra se presentó a su ánimo: desfigurado. ‘Estoy desfigurado’, pronunció en voz alta, mientras la desesperación le oprimía el corazón. Era vano que buscara en la bajeza de la boca, la opacidad de la mirada o la aridez de la frente —esos defectos que conocía desde siempre— la explicación del horror tenebroso de la máscara que le miraba fijamente a través de las manchas húmedas del espejo. Era a la vez más general y más profundo: una cierta dureza, algo como de muerte que él había observado, hacía ya tiempo, en el rostro de un prisionero liberado tras muchos años de prisión sin luz. Se hubiera dicho que un invierno de un implacable rigor había pasado sobre aquella cara familiar borrando todos sus matices, petrificando sus emociones, simplificando su expresión hasta la grosería. ¡Ah! Desde luego aquella barba recortada que le enmarcaba de oreja a oreja no tenía nada de la dulzura delicada y sedosa de un Nazareno... Era más bien al Antiguo Testamento, y a su justicia somera a lo que evocaba, lo mismo que aquella mirada demasiado franca asustaba por su violencia mosaica.

Narciso de un género nuevo, abismado en la tristeza, hastiado de sí, meditó durante largo rato en diálogo consigo mismo. Comprendió que nuestro rostro es esa parte de nuestra carne que se modela y remodela, se calienta y anima sin cesar por la presencia de nuestros semejantes. Un hombre que acaba de dejar a alguien con quien ha mantenido una conversación animada: su rostro guarda durante un tiempo un cierto remanente de vivacidad que se va apagando poco a poco y que sólo volverá a reanimarse con la llegada de otro interlocutor. ‘Un rostro apagado. Un grado de extinción que sin duda antes no fue alcanzado nunca en la especie humana. Robinson había pronunciado estas palabras en voz alta. Pero su rostro, al proferir aquellas palabras como piedras, no se había alterado más que un cuerno de niebla o un cuerno de caza. Se esforzó por convocar algún pensamiento alegre y trató de sonreír. Imposible. Realmente había algo helado en su rostro y habrían sido necesarios largos y alegres encuentros con los suyos para provocar el deshielo. Sólo la sonrisa de un amigo habría podido devolverle la sonrisa’ (Tournier, 1989: 98-99).

esperanza de que lo rescaten, y un intento frustrado de salir de la isla construyendo una canoa, Robinson tiene una reacción de desesperación: por aquel entonces, la estructura del “otro” todavía funciona, aunque no sea cubierta por nadie. Es un período de neurosis, en el cual vive a expensas de su pasado, de sus recuerdos, sumergido en la misma ciénaga a la que van a bañarse los jabalíes, hasta llegar a un estado del más absoluto embrutecimiento que le hace, incluso, andar a cuatro patas como los animales.

Al segundo período puede dársele el nombre de *la fase de la isla administrada*: posteriormente a los episodios de la ciénaga, Robinson retoma su destino. Es ahora cuando la estructura del ‘otro’ comienza a desmoronarse y el naufrago la sustituye imponiendo una disciplina a sí mismo y a la isla, que significativamente es rebautizada con el nombre de Esperanza, a la que organiza y explota como si se tratara de una colonia europea, y como en aquella época hacían los colonos en América, inspirados en una moral de la acumulación, del trabajo y de la producción¹⁹, en los que Robinson ve el único camino para el mantenimiento de su cualidad humana: trabajar, organizar, construir, legislar... En definitiva, racionalizar la isla, convertir aquella tierra salvaje en un medio completamente humano. Cada fracaso, no obstante, provoca una quiebra en su humanidad, y supone una vuelta a la ciénaga; Robinson recoge en su diario la simultaneidad de estas dos conductas, la tendente a la humanización de sí mismo y de la isla, y la que lo abocaba a la más pura deshumanización²⁰. Esta es la etapa de la medida del tiempo por la

¹⁹ La acción en la obra de Tournier transcurre un siglo después de la de Defoe, por lo que el espíritu capitalista estaba ya mucho más desarrollado.

²⁰ “Cada hombre tiene su pendiente funesta. La mía descende hasta el cenegal. Allí es donde me agarra Speranza y me muestra su rostro bestial. La ciénaga es mi derrota, mi vicio. Mi victoria es el orden moral que debo imponer a Speranza frente a su orden natural, que no es más que otro nombre del desorden absoluto. Ahora sé que aquí no se trata sólo de sobrevivir. Sobrevivir es morir. Hay que, con paciencia y sin descanso, construir, organizar, ordenar. Cada parada es un paso atrás, un paso hacia la pocilga. (...) Mi educación me había acostumbrado a considerar al vicio como un exceso, una opulencia, un despilfarro, un desenfreno ostentoso frente al cual la virtud oponía la humildad, el recogimiento, la abnegación. Ahora me doy cuenta de que este tipo de moral es para mí un lujo que me mataría si pretendiera ceñirme a ella. Mi situación me dicta poner el más en la virtud y el menos en el vicio, y por lo tanto llamar virtud al coraje, a la fuerza, a la afirmación de mí mismo, al dominio sobre las cosas. Y vicio a la renuncia, al abandono, a la resignación, en una palabra, a la ciénaga. Sin duda de este modo vuelvo a una visión antigua de la sabiduría humana más allá del cristianismo y sustituyo la virtud por virtus. Pero el fondo de un determinado cristianismo es el rechazo

clepsidra, del obsesivo establecimiento de un código de leyes que rijan Esperanza, de la superproducción. Y así, mientras el Robinson de Defoe se propuso no producir más de lo que necesitaba, pensando que el origen de todo mal está en el exceso, el personaje de Tournier se lanzará a un ritmo frenético de explotación de la isla, convencido de que la cantidad de bienes producidos era directamente proporcional a la calidad de la civilización que intentaba mantener.

En el estudio de la novela realizado por Deleuze, éste afirma: “Todo esto testimonia el esfuerzo por llenar el mundo de otros seres que no son él mismo, y por mantener los efectos de la presencia del ‘otro’ cuando la estructura falta” (Deleuze, 1994: 274); sin embargo, el lector puede advertir ya desde el principio que la propia soledad en la que vive Robinson convierte la empresa en algo sin sentido, rayando a veces lo cómico. Así entramos en el tercer período de la historia, que se inicia con la aparición de Viernes y que, como ya se dijo, toma un cariz diferente en las obras de Defoe y de Tournier. En *Robinson Crusoe*, Robinson piensa en salvar la vida de Viernes cuando éste es perseguido por los que quieren matarlo, y al poco tiempo de estar juntos siente por él el espíritu de protección que siente cualquier amo por el ser inferior que es el criado leal. En *Viernes...*, por el contrario, el inglés se propone ponerse del lado de quienes en teoría llevan las de ganar, es decir, de los perseguidores, y sólo salva al perseguido por casualidad, al matar involuntariamente a uno de aquéllos; en definitiva se ve de alguna manera forzado sin quererlo a aceptar la compañía servil de aquel salvaje que, como muestra de gratitud, agacha la cabeza y pone sobre ella el pie de su salvador. Aquí, Viernes, si bien al principio parece ser la justificación del orden maníaco que Robinson había impuesto en la isla, ejerciendo de soldado, de contribuyente, de súbdito o de trabajador, en realidad ejerce más como carga que como ayuda, pues estropea más que arregla, destruye más que construye, y no puede intervenir en la constitución de la subjetividad de Robinson, ya que él mismo no es considerado como un sujeto, sino como un mero acontecimiento, como un episodio en la vida de Robinson, siendo, en última instancia, negado en sí mismo y provocando con esto el desprecio y las iras del amo blanco²¹.

radical de la naturaleza y de sus cosas, ese rechazo que demasiado ya he practicado yo en Speranza y que ha estado apunto de perderme. No triunfará de la decadencia más que en la medida en que, por el contrario, sepa aceptar mi isla y hacerme aceptar por ella” (Tournier, 1989: 59).

²¹ Dice Robinson en un momento de la obra: “Dios me ha enviado un compañero. Pero por un oscuro capricho de su Santa Voluntad, lo ha elegido del más bajo nivel de

Sin embargo, en la última parte de la obra la situación cambia y Viernes se convertirá en el auténtico personaje principal de la novela, guiando, posibilitando e incluso llevando a cabo la metamorfosis de Robinson: cuando, a escondidas de su amo, fuma el tabaco prohibido y hace explotar la isla echando a perder ganados, cosechas y construcciones, destruyendo el orden económico y moral instaurado por el inglés, Viernes toma las riendas del juego. Su principio es aéreo, como lo demuestran sus atributos: la flecha, el ciervo volador, el arpa eólica; por otra parte, Robinson, que en un primer momento pertenece al reino terrestre, con su barba arraigándolo al suelo, avanzará en su lenta metamorfosis hacia el “estadio solar”. El nuevo Robinson, formado a base de un cambio radical de valores, se ve posibilitado por el continuo juego entre él y Viernes de asumir cada uno la identidad del otro, lo cual hace nacer entre ambos unas nuevas relaciones, esta vez entre iguales. En definitiva, el proceso de constitución de la subjetividad del personaje es presentado a lo largo de toda la novela: entre el Robinson de la ciénaga y este nuevo Robinson ocurren una serie de acontecimientos que lo proveen de las experiencias

la escala humana. No sólo se trata de un hombre de color, sino que ¡para colmo! este araucano costino ni siquiera es un pura sangre y todo en él traiciona al negro mestizo. ¡Un indio cruzado de negro!, ¡y si al menos tuviera una edad adecuada para poder valorar su nulidad frente a la civilización que yo encarno!. Pero me sorprendería que tuviera más de quince años —teniendo en cuenta la extremada precocidad de estas razas inferiores— y su niñez le hace reír insolentemente de mis enseñanzas.

Y además esta inesperada aparición tras lustros de soledad ha trastocado mi frágil equilibrio. De nuevo el Evasión me ha proporcionado un mortificador desengaño. Tras estos años de instalación, de domesticación, de construcción, de codificación, ha sido suficiente la sombra de una esperanza de posibilidad para que me precipitara hacia esa trampa asesina, donde estuve a punto de sucumbir antaño. Aceptemos la lección con una humilde sumisión. Bastante he gemido ya por la ausencia de esa compañía a la que toda mi labor sobre esta tierra apelaba en vano. Esta compañía me ha sido dada, desde luego, en su forma más primitiva y rudimentaria, pero de este modo me será más sencillo plegarla a mi orden. El camino que se me impone está trazado: incorporar mi esclavo al sistema que vengo perfeccionando desde hace años. El éxito de la empresa quedará asegurado el día en que no quepa duda de que tanto él como Speranza se benefician conjuntamente de su reunión.

PS.- Había que encontrar un nombre para el recién llegado. Yo no quería darle un nombre cristiano antes de que mereciese esa dignidad. Un salvaje no es un ser humano completo. Tampoco podía honestamente imponerle el nombre de una cosa, aunque ésa habría sido la solución del sentido común. Creo haber resuelto con elegancia el dilema al darle el nombre del día de la semana en que lo salvé: Viernes. No es ni un nombre de persona ni un nombre común; está a medio camino entre los dos: es el nombre de una entidad semiviva, semiabstracta, muy marcada por su carácter temporal, fortuito y como episódico...” (Tournier, 1989: 155-157).

que necesita para desarrollarse como individuo, y Tournier, en su novela, da cuenta de cada una de ellas.

Pero entre la obra de Defoe y la de Tournier hay otra diferencia que interesa en una medida enorme a nuestra reflexión sobre cómo presta la literatura una contribución a la ética de cada momento histórico: mientras que la novela de Defoe está escrita en su totalidad en primera persona, la de Tournier está escrita en tercera persona, excepto los fragmentos del diario de Robinson, lo cual le permite al autor mantener una focalización diferenciada que expresa su distanciamiento con respecto al personaje heredado de la Modernidad y le permite plantear una nueva propuesta ética. La originalidad de Tournier y la de los propios planteamientos éticos contemporáneos no reside solamente en la superación del sistema y la concepción del ser humano instaurados por la Modernidad, sino en imaginar una situación nueva, donde los protagonistas individuales puedan constituirse como tales en un proyecto de identidad moral que pasa por la universalización de los derechos humanos, entendidos como la institucionalización del reconocimiento en el marco social.

Tal como hemos intentado mostrar en este análisis, la constitución de la subjetividad moral ha variado a lo largo de las distintas épocas históricas: de la identidad adscriptiva propia del holismo de las éticas antiguas, se ha pasado a una identidad electiva, basada en el individualismo de la época moderna; y de ahí, a las propuestas de las éticas contemporáneas, que sin abandonar los principios de autonomía y libertad, intentan una articulación entre lo individual y lo social, extendiendo el alcance de éste último ámbito hasta comprender dentro de él a toda la humanidad, configurando una identidad deliberativa, definida por un carácter procesual y dialógico. Y como reflejo de la ética, la literatura constituye en la actualidad un elemento importantísimo de presentación de todos estos elementos a un gran número de personas, posibilitándoles escuchar esas voces que no son la nuestra, esas voces que nos permiten la comprensión de otros puntos de vista que amplíen nuestros horizontes individuales proporcionándonos modelos a seguir. El juicio moral ha de ampliar la perspectiva individual a través de las de los otros. Porque si entendemos, como lo hemos hecho en estas páginas, la estructura moral como una estructura narrativa, debemos comprender la diversidad de interpretaciones y perspectivas que posibilitan las múltiples narrativas humanas.

Bibliografía

- ALTHUSSER, L. (1967): *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI.
- AMORÓS, A. (2001): *Introducción a la literatura*. Barcelona, Castalia (1 ed. 1980).
- ARANGUREN, J.L. (1985): *Ética*. Madrid, Alianza.
- APEL, K.O. (1985): *La transformación de la filosofía*. Madrid, Taurus.
- APEL, K.O. (1991): *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona, Paidós.
- AYALA, F. (1975): *El escritor y su imagen*. Madrid, Guadarrama.
- AYALA, F. (1992): “Literatura y pensamiento creativo hacia la indagación lingüística de la condición humana como proyecto estético y moral”, *Anthropos*, 139 (diciembre), páginas 2-20.
- BAJTIN, M. (1989): *Teoría y estética de la novela*. Madrid, Taurus.
- BANFI, A. (1991): *Filosofía y literatura*. Madrid, Tecnos.
- BASSETS, Ll. (1992): “El regreso del ogro”. *El País (Babelia)*, 4 de abril. Páginas 11-12.
- BLANCH, A. (1995): *El hombre imaginario. Una antropología literaria*. Madrid, PPC.
- BOVERO, M. (1993): “Modernidad”. En CRUZ, M.: *Individuo, Modernidad, Historia*. Madrid, Tecnos. Páginas 97-112.
- CAMPS, V. (1990): *Virtudes públicas*. Madrid, Espasa-Calpe.
- CASSIRER, E. (1973): *Mito y lenguaje*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- CASTILLA DEL PINO, C. (Comp) (1989): *Teoría del personaje*. Madrid, Alianza.
- CORTINA, A. (1989): “La ética discursiva”. En CAMPS, V.: *Historia de la ética*, vol. III. Barcelona, Crítica. Páginas 533-576.
- CRUZ, M. (editor) (1993): *Individuo, Modernidad, Historia*. Madrid, Tecnos.
- DEFOE, D. (1975): *Robinson Crusoe*, 2 vol. Traducción al español de Julio Cortázar. Barcelona, Lumen.
- DELEUZE, G. (2005): “Michel Tournier y el mundo si el otro”, en *Lógica del sentido*. Barcelona, Paidós.
- DERRIDA, J. (1989): *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos.
- DUSSEL, E. (1998): *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid, Trotta, UNAM, UAM.
- FETSCHER, I (1994): *La tolerancia, una pequeña virtud imprescindible para la democracia*. Barcelona, Gedisa.

- FRYE, N. (1973): *La estructura inflexible de la obra literaria*. Madrid, Taurus.
- FRYE, N. (1986): *El camino crítico*. Madrid, Taurus.
- GABILONDO, A. (1986): “El final de la escritura y el final de la modernidad”. *Er*, 4 (mayo), páginas 143-163.
- GERGEN, H. (1997): *El yo saturado*. Barcelona, Paidós.
- GOMBROWICZ, W. (1980): “Declaraciones a Dominique de Roux: Sin moral la literatura no existe”. *Quimera*, 1 (noviembre), páginas 13-16.
- HABERMAS, J. (1985): *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península.
- HABERMAS, J. (1993): “Excurso sobre la disolución de la diferencia de géneros entre Filosofía y Literatura”. *El discurso filosófico de la Modernidad*. Madrid, Taurus.
- KERBY, A.P. (1991): *Narrative and the Self*. Indiana Univ. Press.
- KERMODE, F. (1983): *El sentido de un final*. Barcelona, Gedisa.
- KUNDERA, M. (1994): *Los testamentos traicionados*. Barcelona, Tusquets.
- LABORDA, J. (1989): “¿Quién no gusta de Tournier?”. *Cuadernos de Literatura Infantil y Juvenil*, año 2, número 10 (octubre), páginas 74-75.
- LARA, M^a P. (1992): *La democracia como proyecto de identidad ética*. Barcelona, Anthropos.
- LOPEZ QUINTAS, A. (1992): “El análisis de obras literarias como medio de formación ética”, en GARCIA HOZ, V.: *Enseñanza de la lengua y la literatura en la educación secundaria*. Madrid, Rialp.
- MacINTYRE, A. (2001). *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica.
- MÉLICH (2003): “La sabiduría de lo incierto”. *Educación*, 31, páginas 33-45.
- MONTOYA SÁEZ, J. (1981); “Ética, sociedad y literatura”. *Actas del III Simposio de Cultura: Cultura y sociedad*. Lugo, 1981.
- MONTOYA SAEZ, J. (1989): “Ética como relato”. *Agora*, 8, páginas 29-35.
- NUSSBAUM, M. (1995): *La fragilidad del bien*. Madrid, Visor.
- PIERRE-BERNARD (1976): “El mito de Robinson o la premeditación de una nueva civilización”. En JAULIN, R. (comp.): *El etnocidio a través de las Américas*. México, Siglo XXI. Páginas 248-270.
- ROGERS, P. (ed) (1972): *Defoe. The Critical Heritage*. London, Routledge & Kegan Paul.

- RORTY, R. (1989): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Cátedra.
- RORTY, R. (1991): *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós.
- RUBIO CARRACEDO, J. (1992): *Ética constructiva y autonomía personal*. Madrid, Tecnos.
- SABATO, E. (2003): *El escritor y sus fantasmas*. Barcelona, Seix Barral.
- SÁNCHEZ BENÍTEZ, R. (2003): *Ensayos sobre hermenéutica (ética y literatura)*. Morelia, Ed. Michoacanas.
- SAVARIN, A.M.; MEUNIER, J. (1976): “El mito de Viernes. Una premeditación del etnocidio: los mitos del Buen y del Mal Salvaje”. En JAULIN, R. (comp.): *El etnocidio a través de las Américas*. México, Siglo XXI. Páginas 235-247.
- STIRNER, M. (1974): *El único y su propiedad*. Barcelona, Labor.
- THIEBAUT, C. (1989): “Sujeto complejo, identidad narrativa, modernidad del sur”. En CASTILLA DEL PINO, C.: *Teoría del personaje*. Madrid, Alianza. Páginas 121-144.
- TODOROV, T. (1987): *La notion de littérature et autres essais*. Paris, seuil.
- TODOROV, T. (1992): *Crítica de la crítica*. Barcelona, Paidós.
- TOURNIER, M. (1972): *Vendredi ou les limbes du Pacifique*. Paris, Gallimard.
- TOURNIER, M. (1989): *Viernes o los limbos del Pacífico*. Traducción al español de Lourdes Ortiz. Madrid, Alfaguara.
- TOURNIER, M. (1977): *Le Vent Paralet*. Paris, Gallimard.
- WATT, I. (1979): *Defoe es a novelista*. London, Penguin Books.
- WATT, I. (2003): *Mitos del individualismo moderno: Fausto, Don Quijote, Don Juan y Robinson*. Madrid, Akal.