

## La ética de la historia. De los dobles vínculos del significado (moral) a la experiencia

F. R. Ankersmith

Fidelidades. *Ahora que ella la ha sacado a la luz, la reconoce como la palabra de la que todo depende.*

J. M. Coetzee, *Elizabeth Costello*, pág. 224.

*El doble vínculo de la objetividad histórica*

El problema de la subjetividad y la objetividad del historiador es casi tan antiguo como la propia escritura histórica, y ha sido discutido intensamente al menos desde

los tiempos de Luciano (hacia 120-180 dC). Para una comprensión adecuada de lo que está en juego en este problema, los términos «subjetividad» y «objetividad» son nuestras mejores pistas. Se condena la subjetividad porque se entiende que introduce algo propio del «sujeto», es decir, del historiador, en su exposición del pasado, mientras que se exalta la «objetividad» porque en una exposición «objetiva» del pasado nos habla sólo el pasado mismo, es decir, el objeto de la investigación del historiador. La idea conductora es que el historiador debería ser un simple espejo del pasado. Como dijo el propio Luciano:

el historiador debería parecerse a un espejo claro, bien pulido y digno de confianza, que devuelve las imágenes del pasado exactamente como las ha percibido y sin cambiar nada de sus formas ni su color. Lo que el historiador debe decirnos es independiente de sus arbitrarias preferencias; los sucesos del pasado siempre han estado allí, ya han sucedido y han de ser referidos ①.

Así que detrás de todos los alegatos en favor de una escritura histórica «objetiva», la intuición básica ha sido siempre ésta: sólo al pasado en sí mismo se le debería permitir hablar en los textos de los historiadores, y nunca se debería escuchar a los propios historiadores en los mensajes que el pasado desea transmitir a las generaciones futuras sobre sí mismo. Porque tal cosa sería, en todas las épocas, una introducción ilícita de aspectos que nada tienen que ver con el pasado que se trata de exponer. Esta intuición se refleja muy bien en una famosa anécdota referida a Fustel de Coulanges. Se dice que en cierta ocasión, preocupado por el hechizo en el que había sumido a su público, exclamó: «Messieurs, ce n'est pas moi, mais c'est l'histoire qui vous parle!».

Hasta aquí, bien. Pero no podemos dejar de observar lo siguiente. Siempre que se dice que la escritura histórica «subjetiva» introduce algunos aspectos del historiador en su relato del pasado, se piensa en las inclinaciones morales y políticas de éste ②. Si se decía que los historiadores eran subjetivos, era siempre porque se creía que sus normas y valores políticos y morales se habían deslizado en sus obras. Pero, ¿por qué es así? ¿Por qué este interés exclusivo por los valores morales y políticos? Pues, obviamente, los historiadores pueden estar presentes en sus obras también por muchas otras razones. El historiador puede tener un cierto estilo de escritura, puede estar interesado en un tipo muy específico de temas históricos, puede ser el discípulo de una escuela histórica determinada, y así sucesivamente; todas estas cosas pueden constituir asimismo señales inequívocas de la presencia del historiador en su relato del pasado. Es más, estas otras cosas a menudo serán mucho más prominentes en el texto del historiador que los valores morales y políticos con los que se identifica.

F. R. Ankersmit es profesor de Historia en la Universidad de Groninga (Holanda). Es autor, entre otros, de *Aesthetic Politics. Political Philosophy beyond fact and value* (Stanford U. P., 1997), *Historical Representation* (Stanford U. P., 2001) y *Sublime Historical Experience* (Stanford U. P., 2004).

① Cit. en F. Wagner, *Geschichtswissenschaft*, Munich, Verlag Karl Alber, 1966, pág. 36.

② Véase para esto mi *Historical Representation*, Stanford University Press, 2001, capítulo 2.

Hacer esta pregunta es responderla. La respuesta es que el papel de todos estos otros factores ha de ser temido mucho menos que el de los valores morales y políticos. Aparentemente es mucho más difícil desvincular sujeto (el historiador) y objeto (el propio pasado) en el caso de normas y valores que en cuanto a asuntos de estilo, afinidad con un cierto tipo de tema o afiliación académica, y así sucesivamente. ¿Cómo podría ser de otra manera? Porque, obviamente, el estilo, la afinidad con cierto tipo de tema, la afiliación académica, etc., son claramente todos ellos atributos del historiador que no interfieren en el pasado «objetivo» como tal. Así que los reconoceremos inmediatamente como lo que son –a saber, intromisiones del sujeto– y nunca se nos ocurrirá proyectarlos al pasado en sí. Por eso no hay mucho que temer por esta parte desde la perspectiva del esfuerzo del historiador para alcanzar la «objetividad» en la escritura histórica, aun si estuviéramos de acuerdo con Hayden White en que no se manifiestan menos frecuentemente en la escritura histórica que en los valores morales y políticos ③. Pero la cosa cambia cuando se trata de las normas morales y políticas. Los valores morales y políticos se dan tanto en el sujeto como en el objeto. El historiador tendrá sus valores morales y políticos, pero los valores morales y políticos también han sido hartamente poderosos en el pasado mismo e incluso han contribuido considerablemente a configurarlo.

③ Evidentemente aquí tengo en mente la red tropológica propuesta por Hayden White.

Así pues los historiadores tienen buenas razones para temer a los valores morales y políticos más que a cualquier otra cosa en su esfuerzo por conseguir un relato «objetivo» del pasado. Los valores morales y políticos son tan traicioneros, no porque sean completamente *ajenos* al pasado, o porque sean proyecciones tan patentes de las propias preocupaciones del historiador sobre el pasado. No; es exactamente lo contrario: los valores morales y políticos son tan temidos (con razón) por los historiadores porque las esferas del objeto (el pasado) y del sujeto están infinitesimalmente *próximas*, hasta el punto de hacerse indistinguibles. En efecto, tan pronto como los valores morales y políticos entran en escena, será desesperadamente difícil desvincular sujeto y objeto, y lo que es «verdad objetiva» para un historiador será meramente un «valor subjetivo» para otro, y viceversa.

Además (o, más bien, peor todavía desde la perspectiva del ideal venerable de la objetividad histórica), los valores morales y políticos pueden incluso traspasar las fronteras que creemos que separan al objeto (es decir, el pasado) del sujeto (es decir, el historiador) en *ambas* direcciones. No sólo los historiadores pueden verse tentados de proyectar sus propios valores morales y políticos sobre el pasado, sino también puede suceder que los valores morales y políticos activos en el pasado invadan el mundo de los historiadores y de sus contemporáneos. Piénsese, por ejemplo, en las filosofías especulativas de la historia. Aquí la idea es, en esencia, que si contemplamos la historia seremos capaces de discernir en ella una pauta determinada, de lo que se sigue que tenemos el deber moral de contribuir a la realización de los supuestos fines del proceso histórico. Como seres históricos, participamos en un orden moral histórico omnicomprendido y es nuestro deber moral identificarnos con ese orden. La libertad y la moralidad son posibles sólo si estamos dispuestos a participar en ese orden; quien se niegue a hacerlo es tan inmoral como ineficaz, tal como lo expresa el estoico: *fata voluntem ducunt, nolentem trahunt* (el destino es como una brújula para el que se somete, mientras que los renuentes son arrastrados por él). No hay, en suma, moralidad fuera del orden histórico del que formamos parte, y no tenemos más remedio que abrazar los valores morales y políticos que la Historia nos reserva.

Teniendo todo esto presente, debemos concluir que los valores morales y políticos tienen la desconcertante capacidad de disolver las por lo demás sólidas fronteras entre lo subjetivo (el historiador y su mundo) y lo objetivo (el pasado en sí) en la escritura histórica.

Eso tiene una consecuencia peculiar para la concepción tradicional de la objetividad histórica. Como acabamos de ver, tradicionalmente se pide a los historiadores que se abstengan de introducir valores morales y políticos en sus textos ya que esto comprometería su «objetividad». Pero como ahora tendremos que reconocer, este interdicto familiar para los historiadores es ingenuo porque no tiene en cuenta el hecho de que, en el nivel de los valores morales y políticos, las fronteras entre el sujeto (el historiador) y el objeto (el pasado) tienden a disolverse. En ese nivel, lo que existe es un continuo entre sujeto y objeto que nos aparta de la estricta objetivación de los valores morales y políticos reclamada por tantos teóricos desde Weber. No podemos objetivar estos valores en el mismo sentido que podemos objetivar los hechos relacionados con una batalla, con un tratado de paz, y así sucesivamente, ya que estos valores también pueden arraigar inadvertidamente en nosotros. Y aunque la objetivación de los valores morales puede ser fácil y completamente aproblemática en muchos casos –¡no hay duda sobre esto!– la objetivación se volverá más difícil cuanto más nos acerquemos a nosotros mismos y al sesgo inevitable a la hora de percibir nuestros valores como verdades. Piénsese, en este contexto, en lo que se considera «normal».

Teniendo en cuenta lo anterior, reconoceremos que siempre ha habido una paradoja en la concepción tradicional de la objetividad histórica, una paradoja que propongo caracterizar como «el *doble vínculo* [*double bind*] de la objetividad histórica». Defino una relación de doble vínculo como una relación entre condiciones y criterios tal que las condiciones para que algo sea A son incompatibles con los criterios para que algo sea A. Piénsese en el trillado ejemplo de la madre que dice a su hijo: «¡Sé espontáneo!». Entonces el niño ha de elegir entre dos alternativas: 1) rechazar la exhortación de su madre, o 2) hacer caso del consejo de su madre. Pero si hace esto último, no satisfará la petición de la madre ya que la espontaneidad forzada no es espontaneidad. De modo que el niño tiene que elegir entre la desobediencia o verse atrapado por el *doble vínculo* de la incompatibilidad entre el esfuerzo de ser espontáneo (esto es, la condición de espontaneidad) y ser espontáneo (esto es, la satisfacción de los criterios para la espontaneidad). Haga lo que haga el niño, es lo incorrecto ④.

Tropezamos en gran medida con la misma situación en el tradicional relato de la objetividad histórica como se ha indicado más arriba. Tradicionalmente, se cree que la objetividad histórica pide a los historiadores que su exposición del pasado esté libre de valores morales y políticos; sin embargo, como los valores morales y políticos no pueden objetivarse (como hemos visto), la petición de objetividad histórica coloca a los historiadores ante el siguiente dilema. Pueden decidir tratar de satisfacer esta demanda, igual que el niño puede decidir desear ser espontáneo. Pero tan pronto como tratan de satisfacerla, se verán obligados a recurrir a una muestra de subjetividad de proporciones verdaderamente monstruosas. Porque tendrán que excluirse del continuo moral entre pasado y presente que hemos considerado más arriba. Tendrán que decir dónde *no* están, y precisamente con esta auto-negación se colocan a sí mismos en el centro de la escena y dirigen toda la atención hacia sí mismos. Tendrán que oponerse al pasado que investigan, sugiriendo de ese modo, de la manera más inmodesta, la imagen de un pasado y un historiador como copartícipes más o menos iguales en la tarea de negociar una especie de trato epistemológico entre ellos dos. La auto-negación y la auto-obligación que normalmente asociamos con la aspiración de objetividad se revelará entonces paradójicamente como el subjetivismo más arrogante y ridículo. Entonces el objetivismo degenerará en una especie de «subjetivismo negativo» o «invertido» en el cual el sujeto subraya mil veces su presencia con sus patéticos y contra-productivos alegatos sobre su presunta ausencia. Es como alguien que grita: «¡No me miréis!

④ La noción de *doble vínculo* fue propuesta por Gregory Bateson con el fin de explicar la patología de la esquizofrenia. Véase G. Bateson, «Towards a Theory of Schizophrenia», en *Steps to an Ecology of Mind*, Nueva York, Ballantine Books, 1972.

¡No estoy aquí! ¡No existo!», y que de ese modo consigue atraer al máximo la atención de los demás hacia sí mismo precisamente debido a sus ruidosas protestas. Sin duda, esta comedia de la auto-magnificación a través de una presunta auto-negación resume buena parte del contenido efectivo de las pretensiones de la escritura histórica contemporánea llamada «científica» (piénsese en Braudel y sus discípulos de hace unos treinta años ⑤).

Es verdad que, excluyéndose uno mismo (el sujeto, el historiador) del pasado (el objeto), se *podría* llegar a aquello por lo que la objetividad histórica siempre ha sido elogiada, si hubiera una especie de orden prefigurado que separase sujeto y objeto, un orden que se habría visto lamentablemente contaminado en algún momento y de alguna manera. En efecto, en *ese* caso podríamos recurrir a una especie de epistemología objetivista con el fin de separar de nuevo sujeto y objeto para asignar su lugar adecuado a cada uno de ellos. Sin embargo, si *no* existe tal orden prefigurado y si lo que existe, en cambio, es ese continuo entre sujeto y objeto a nivel de los valores morales y políticos que acabamos de ver, entonces no será fácil concebir una forma más notoria de subjetivismo que el esfuerzo de proponer alguna frontera necesariamente arbitraria entre sujeto y objeto. De este modo, la paradoja es que en la perspectiva tradicional de la objetividad histórica el mayor esfuerzo para la objetividad dará como resultado la variante más asombrosa de subjetivismo. Esta paradoja satisface claramente mi definición del *doble vínculo* ya que, en la concepción tradicional de la objetividad, las condiciones de la objetividad histórica (es decir, el esfuerzo para conseguir la objetividad histórica) son incompatibles con los criterios propuestos para la consecución de la objetividad histórica.

#### *Kafka y el doble vínculo del significado y la experiencia*

Hay un famoso relato de Kafka titulado «Ante la ley» o «El guardián» («Vor dem Gesetz» o «Der Türhüter»). Kafka lo publicó suelto en 1919 en una colección de narraciones breves titulada *Ein Landarzt*, pero también está incluida en el penúltimo capítulo de *El proceso* (*Der Prozess*), publicado por Max Brod un año después de la muerte de Kafka en 1924, donde la historia provoca una prolongada discusión acerca de su significado entre Josef K. y el capellán de la cárcel en los oscuros escondrijos de la catedral a la que K. ha sido enviado por sus superiores para que se la enseñe a un visitante italiano. Aunque este relato es bastante famoso, haré un breve resumen: un guardián permanece ante una puerta que da acceso a la Ley. Un hombre procedente del campo llega y le pide al guardián que le dé acceso a la Ley. No le permiten pasar por la puerta, aunque el guardián añade que tal vez se le permita hacerlo en algún momento. Así que el hombre del campo decide esperar a que llegue ese momento. Espera y espera hasta que se acerca su final. Entonces se levanta con dificultad por última vez y susurra al guardián: «si todo el mundo aspira a la Ley, ¿por qué en todos estos años nadie excepto yo ha venido aquí para que le dejaran cruzar la puerta?» Después de lo cual el guardián ruge en los oídos del hombre agonizante: «nadie podía entrar por aquí porque esta puerta estaba destinada exclusivamente para ti. Ahora me voy y cierro la puerta». Fin del relato.

El género al que pertenece el relato ha sido ampliamente discutido, pero actualmente hay un acuerdo casi unánime en que debería considerarse una parábola, una breve historia alegórica que transmite alguna profunda verdad moral ⑥. Esto concuerda completamente con el efecto que nos provoca el relato: después de haberlo leído o escuchado, tenemos la convicción intuitiva de que se puede obtener alguna profunda verdad moral a partir del

⑤ Cf. P. Carrard, *Poetics of the New History*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992.

⑥ Hartmut Binder es una notable excepción: "werden diese Strukturmerkmale als unabdingbare Formelemente der in Frage stehenden Textart betrachtet, wird man *Vor dem Gesetz* nicht als Parabel, und schon gar nicht als Parabel im klassischen Sinn ansprechen können" (si estas características estructurales son consideradas como requisitos absolutos para el tipo de texto que se está discutiendo aquí, entonces no se podría llamar con propiedad *Ante la ley* una parábola, y ciertamente no una parábola en el sentido clásico). Véase H. Binder, «*Vor dem Gesetz*»: Einführung in Kafkas Welt, Stuttgart / Weimar, Verlag J. B. Metzler, 1993, págs. 33, 34.

extraño destino del hombre del campo; sentimos que el hombre del campo ha sido tratado muy injustamente, nos preguntamos por qué, y nos preguntamos si las últimas palabras oraculares del guardián pueden sacarnos del desconcierto. Esta misma es la reacción de Josef K. en *El proceso* cuando el capellán de la cárcel le cuenta la historia. Así que no puede sorprender que se hayan propuesto muchas interpretaciones de la parábola; de hecho, quizás ningún texto de toda la literatura occidental ha provocado más literatura interpretativa que esta parábola de poco más de una página. Así, ha sido leída en el marco de la filosofía de Kierkegaard, de Heidegger, de Marx, de Adorno y de Foucault ⑦; ha sido interpretada desde la perspectiva de la filosofía de la religión (Martin Buber y W. Zimmermann); se ha argumentado que es una tesis sobre los sentimientos de culpa (K. Weinberg e I. Henel) o sobre un sentido existencial de la frustración (H. Deinert); la relación entre el guardián y el hombre del campo ha sido presentada como un desdoblamiento de personalidad (W. H. Sokel); hay, además, una larga lista de interpretaciones freudianas (y lacanianas) de la parábola (entre otras las de H. Kaiser, J. Born, I. Yalom, G. Kurz, H. H. Hiebel y P. Citati); ha sido analizada con los instrumentos de la estética de la recepción (U. Gaier, C. L. Hart Nibbrig); finalmente, algunos han tratado de comprenderla (la parábola en sí o como parte de *El proceso*) exclusivamente en sus propios términos (H. Politzer, I. Henel, H. Deinert). Todo lo cual vino a culminar en la influyente e inevitable lectura desconstruccionista propuesta por Derrida en *Préjugés: Devant la loi* de 1985. En su exhaustivo estudio, Els Andringa discute no menos de cuarenta y dos interpretaciones de la parábola durante el período comprendido entre 1951 y 1994, aunque subraya que considera en su libro sólo las más importantes, y que la lista podría extenderse más si también se incluyeran las lecturas menos autorizadas ⑧.

Hay algo profundamente preocupante en esto: porque por un lado tenemos la parábola, un breve relato de menos de 700 palabras escrito en prosa clara y nada ambigua, y por otro nos encontramos con una cantidad de interpretaciones como para llenar una biblioteca entera. Es más, si nos abrimos camino a través de esta jungla interpretativa, posiblemente no podríamos afirmar que ha habido un progreso real en el sentido de que cabe discernir en esta larga secuencia de interpretaciones un proceso claro de refinamiento creciente de las interpretaciones previas. Si hay un desarrollo perceptible, no tiene que ver con aspectos o elementos de la parábola misma, sino que es un mero reflejo de las diferentes modas que se han sucedido en la teoría literaria desde los años cincuenta (hermenéutica tradicional, hermenéutica gadameriana, estética de la recepción, [post]-estructuralismo, desconstrucción, etc.).

En nuestra desesperación por este «escándalo de la teoría literaria» (como alguien bien podría llamarlo), cabría considerar momentáneamente una rehabilitación de la hermenéutica tradicional que apuntara a la reconstrucción de la intención autoral ⑨. Tanto más cuanto que el capítulo de *El proceso* del que forma parte la parábola acaba con una penetrante discusión entre Josef K. y el capellán de la cárcel acerca de su significado. Parece razonable asumir que este debate nos daría una idea de lo que el propio Kafka debe haber tenido en mente con la parábola. Sin embargo, este intento de resolver el enigma de la parábola acaba en frustración. En primer lugar, el comentario de Kafka se centra en un único aspecto de la parábola —la relación entre el hombre del campo y el guardián— y no explica de qué manera la comprensión de esta relación podría ayudar a hacernos cargo del significado de la parábola. Además, no podemos estar seguros de que Kafka quisiera realmente exponer lo que había tenido en mente con esta parábola por medio de la discusión entre Josef K. y el capellán de la cárcel. Es llamativa la tremenda declaración del capellán: «No te fíes mucho de

⑦ W. Schönau, *Lezen, interpreteren, analyseren*, Groningen, Eigen Beheer, 1999, pág. 9.

⑧ E. Andringa, *Wandel der interpretation: Kafka's «Vor dem Gesetz» im Spiegel der Literaturwissenschaft*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1994. Las interpretaciones evocadas en este párrafo se han tomado del libro de Andringa, especialmente los capítulos 5 a 7. Ahí están también todas las referencias a los textos relevantes.

⑨ Recientemente, Mark Bevir ha intentado rescatar esta tradicional, y ahora rechazada casi universalmente, variante de la hermenéutica, en M. Bevir, *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge/UK, Cambridge University Press, 1999. En un intercambio con Bevir, he expresado mis dudas acerca de su «intempestivo» regreso a una hermenéutica que se inspira en la de Collingwood y, por encima de todo, en los escritos teóricos de Skinner. Véase M. Bevir y F. R. Ankersmit, «Exchanging Ideas», *Rethinking History*, 4 (Invierno de 2000), págs. 351-373.

⑩ «Du musst nicht zuviel auf Meinungen achten. Die Schrift ist unveränderlich und die Meinungen sind oft nur ein Ausdruck der Verzweiflung darüber». Véase F. Kafka, *Der Prozess*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1990, pág. 230. Nótese, además, que el capellán de la cárcel se refiere a la parábola como si formara parte de las Sagradas Escrituras.

⑪ «Mir ging die Bedeutung der Geschichte erst auf, auch sie [la prometida de Kafka, Felice Bauer (F.A.)] erfasste sie richtig, dann allerdings führen wir mit groben Bedenkungen in sie hinein, und ich machte den Anfang» (primero caí yo en el significado de la historia, también ella la captó bien; luego sin embargo entramos proseguimos con fuertes reservas, e hice el principio). Citado en Schönau, *Lezen*, pág. 13.

⑫ «Alle diese Gleichnisse wollen eigentlich nur sagen, dass das Unfassbare unfassbar ist und das haben wir gewusst». F. Kafka, *Das Ehepaar und andere Schriften aus dem Nachlass*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1994, pág. 131.

las interpretaciones. Las Sagradas Escrituras son inmutables y sus interpretaciones a menudo no son sino expresión de nuestra desesperación ante ello»<sup>⑩</sup>. Pero todavía es peor acudir a la hermenéutica tradicional, porque Kafka confesó en sus diarios que en realidad él nunca había estado seguro del significado de la parábola <sup>⑪</sup>; y en otro lugar escribió acerca del género de la parábola en general que su significado nunca puede ser determinado por completo, así que no hay más remedio que reconocer, en definitiva, que «lo incomprendible es simplemente incomprendible»<sup>⑫</sup>. Por tanto, el teórico de la literatura no puede esperar consuelo de una llamada a la intención autoral: simplemente aquí no *hay* intención autoral, por decirlo de una manera provocadora.

Es posible que los historiadores tengan la tentación de contemplar con satisfacción mal disimulada el atolladero en el que se meten sus colegas del departamento de teoría literaria, por lo demás a menudo tan insoportablemente arrogantes, cuando se obstinan en descifrar el secreto de la parábola de Kafka. Pero harían bien en no exagerar demasiado con su *Schadenfreude* a propósito de las perplejidades de los teóricos de la literatura, pues ellos podrían responder a sus colegas del departamento de historia que al fin y al cabo esas perplejidades anuncian que *de te fabula narratur*. Porque, ¿la historia de la historiografía no nos presenta en gran medida el mismo espectáculo que la teoría literaria cuando se ve obligada a descubrir el significado de una parábola como la de Kafka? Es verdad que nadie puede dudar razonablemente de que hay progreso en la disciplina historiográfica: sabemos mucho más acerca del pasado que en cualquier otra época, y no puede haber dudas de que actualmente se puede contestar a una gran cantidad de problemas históricos mucho más satisfactoriamente de lo que era posible hace una generación. Sin embargo, no puede dejar de afectarnos el hecho de que hay una especie de callejón sin salida en lo que se refiere a las cuestiones más cruciales y relevantes de la historia de la civilización (occidental) que se parece mucho a ese en el que se meten los teóricos literarios cuando tienen que vérselas con la parábola de Kafka. Estoy pensando en el tipo de acontecimientos a partir de los que hubo de originarse la civilización (y en lo que Rousseau y Freud, por ejemplo, dijeron al respecto); en la caída del Imperio Romano; en la cristianización del mundo occidental; en el Renacimiento; en la Ilustración; en la Revolución francesa y la revolución industrial; en la «muerte de Dios»; o en los horrores de las dos Guerras Mundiales y el Holocausto. Cada generación ha propuesto, y propondrá, nuevas interpretaciones de la historia de tales acontecimientos, de una manera muy parecida a lo que ya hemos visto que le sucede a la teoría literaria con la parábola de Kafka. Si reflexionamos acerca de lo que tienen en común este tipo de acontecimientos históricos, nos daremos cuenta de que todos ellos siguen resonando en nuestros corazones, y que ninguno de ellos es parte de un pasado sobre el que podamos debatir desapasionadamente.

Pero esta no es, probablemente, una manera muy útil e iluminadora de plantear la cuestión y, una vez más, la teoría literaria podría ayudarnos a llegar a un diagnóstico más provechoso de lo que está en juego en tales callejones sin salida interpretativos. La teoría literaria ha tenido el valor de vérselas con estos callejones sin salida de la disciplina de una manera constructiva, estableciendo que la indeterminación del significado es precisamente lo que convierte a un texto en un texto literario verdaderamente genial, en un texto que absorberá y fascinará a los lectores a través de los tiempos. Homero es Homero, Dante es Dante y Shakespeare es Shakespeare precisamente porque sus escritos generarán significados siempre nuevos, y porque siempre resistirán con éxito a todos los intentos de clasificarlos y redu-

cirlos a una única interpretación final y autorizada. De ahí se infiere que siempre tendremos que respetar la ambigüedad básica del significado de los grandes textos literarios del pasado y adoptar un modo de leerlos que satisfaga este requisito. Steinmetz ha propuesto acertadamente llamar a este modo de leer «lectura suspensiva», es decir, una manera de leer que siempre es provisional y consciente de la posibilidad de modos alternativos de lectura

13. Los historiadores podrían aprender de esto la lección de que la grandeza de su disciplina no estriba en lograr la certeza interpretativa, sino en librar sus interminables batallas interpretativas a propósito del pasado. El historiador para el que la verdad y la certeza son el principio y el fin de todo es como el teórico de la literatura que escribe sólo acerca de la ficción de baja calidad porque en ella donde puede lograr un cierre interpretativo.

Pero incluso esta manera de formular la cuestión puede no ser lo bastante útil e iluminadora para nuestros propósitos actuales. Así que volvamos de nuevo a Kafka para tratar de conseguir una percepción más satisfactoria de los problemas de interpretación que plantean habitualmente la gran literatura y los acontecimientos verdaderamente «grandes» de la historia de la civilización occidental. En su libro sobre Kafka, Hartmut Binder afirma que el conjunto de la *œuvre* de Kafka nos plantea un (tipo de) problema de interpretación bastante específico, y que donde mejor se ejemplifica este problema es en la parábola de «Ante la ley» (razón por la cual Binder decidió usar esta parábola para organizar el conjunto de su libro sobre la *œuvre* literaria de Kafka). El problema interpretativo en cuestión se define en términos del siguiente elemento decisivo de la parábola:

El doble mensaje con el que el hombre del campo se encuentra enfrentado es que el guardián, al hacerse a un lado y al recomendar al hombre del campo que cruce la puerta, invita al hombre del campo a comportarse de acuerdo con eso, mientras que, por otro lado, la prohibición de pasar por la puerta sin embargo también se mantiene... Como el hombre del campo es incapaz de combinar estos dos mensajes de una manera satisfactoria, debe llegar a la conclusión de que el acceso a la Ley no le está ni prohibido ni permitido 14.

Binder subraya que esta manera de enmarcar la cuestión se aplica tanto al lector que interpreta la parábola como al propio hombre del campo. La contradicción entre los dos mensajes sólo se revela al final de la historia: sólo cuando está a punto de morir le queda claro al hombre del campo que nunca entrará por la puerta. Pero el lector de la parábola es inmediatamente consciente de ello: para él, éste es precisamente el punto crucial de la parábola, y es precisamente lo que hace que el lector se sienta a la vez tan fascinado y confundido por la parábola:

Así que hemos de asumir que el doble mensaje de, por un lado, una puerta que había sido creada especialmente para que el hombre del campo accediera a la Ley y, por otro, de que le prohíben cruzar la puerta, *no pretendía atrapar al hombre del campo en un doble vínculo, sino al lector*. Y esto es así porque los dos mensajes deben hacer su efecto sobre el lector exactamente al mismo tiempo 15.

Así que no es el hombre del campo sino el lector quien se ve atrapado en un doble vínculo, es decir, en el conflicto de dos mensajes que se contradicen el uno al otro o, según lo formuló Schönau, «en una forma de comunicación paradójica y asimétrica donde el emisor (es decir, Kafka) da una instrucción que no se puede ni evitar ni satisfacer» 16. La parábola invita firmemente a la interpretación pero, al mismo tiempo, desborda todo intento de interpretación.

Ahora tenemos todos los datos para ver qué lecciones sobre interpretación literaria e histórica podemos aprender de la parábola de Kafka. Es crucial que distingamos claramente

13 «Wenn ein literarischer Text nur so lange als literarischer Text rezipiert werden kann, wie seine Unbestimmtheit nicht aufgehoben ist; wenn die literaturwissenschaftliche Interpretation nicht rationalisierte Rezeption sein soll, die intentional auf Eliminierung der Unbestimmtheit zielt, dann muss es zu den Hauptaufgaben der Interpretation gehören, die Unbestimmtheit während ihres Textverarbeitungsprozesses dem Text zu erhalten, ja die besondere Implikate von Unbestimmtheit zu thematisieren, in ihren Argumentation zu berücksichtigen und fruchtbar zu machen» (si un texto literario puede ser considerado sólo como un texto literario a condición de que no se haya eliminado su ambigüedad; si la interpretación literaria no ha de ser la racionalización de una mera recepción que apunta deliberadamente a la eliminación de la ambigüedad, entonces se deduce que uno de los principales cometidos de la interpretación ha de ser retener la ambigüedad durante el proceso de interpretación. Entonces la interpretación debería apuntar a la tematización de las implicaciones de la ambigüedad, y a hacerle justicia en su propio razonamiento). Véase H. Steinmetz, *Suspensive Interpretation: Am Beispiel Franz Kafkas*, Göttingen, Vandenhoeck, 1977, pág. 42.

14 Binder, *Vor dem Gesetz*, pág. 192.

15 *Ibid.*, pág. 194 (la cursiva es mía).

16 Schönau, *Lezen*, pág. 10.

Ⓐ «Wenn das Buch, das wir lesen, uns nicht mit einem Faustschlag auf den Schädel weckt, wozu lesen wir dann das Buch?... Wir brauchen aber die Bücher, die auf uns wirken wie ein Unglück, das uns sehr schmerzt, wie der Tod eines, den wir lieber hatten als uns, wie wenn wir in Wälder verstossen würden, vor allen Menschen weg, wie ein Selbstmord, ein Buch muss die Axt sein für das gefrorene Meer in uns» (Si el libro que leemos no nos golpea en la cabeza como un puñetazo, ¿por qué deberíamos leerlo?... Necesitamos libros, sin embargo, que ejerzan sobre nosotros el efecto de una calamidad, causando en nosotros un terrible dolor; como la muerte de alguien a quien amamos más que a nosotros mismos, así que es como si nos hubieran expulsado a los bosques, lejos de toda la gente, como un suicidio; un libro debería ser como el hacha para el mar helado que hay en nosotros). F. Kafka, *Briefe 1902-1924*, Nueva York, Von Schocken Books, 1958, págs. 27, 28.

Ⓑ Piénsese lo que debe haber sido el estado de la mente del hombre del campo o, aún mejor; considérese el siguiente pasaje en la carta de Kafka a su padre: «Ich war immerfort in Schande, entweder befolgte ich Deine Befehle, das war Schande, denn sie galten ja nur für mich; oder ich war trotzig, das war auch Schande, den wie durfte ich Dir genenüber trotzig zu sein, oder ich konnte nicht folgen, weil ich zum Beispiel nicht Deine Kraft, nicht Deinen Appetit, nicht Deine Geschicklichkeit hatte» (mi situación siempre era vergonzosa, o bien obedecía Tus órdenes, y eso era una vergüenza, porque sólo valían para mí; o bien yo era un rebelde, pero eso también era una vergüenza, porque cómo podría atreverme a rebelarme contra Ti, en tanto que no podía seguirte, ya que no tenía, por ejemplo, Tu fuerza, ni Tu motivación, ni Tu destreza); un ejemplo más perfecto de un doble vínculo sería difícil de concebir). Véase *Das Kafka-Buch: Eine innere Biographie in Selbstzeugnissen*, ed. H. Politzer, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1978, pág. 20.

Ⓒ Para una elaboración de esta metáfora, véase mi *Sublime Historical Experience*, Stanford University Press, 2004, capítulo 8, sección 8.

—con Schönau— entre una fase inicial o «primaria» de nuestra lectura de la parábola, y una posterior, «secundaria», en la que intentamos captar el significado de la parábola. Es absolutamente necesario reconocer la presencia de la primera fase: es cuando un texto puede, e incluso debería, golpearlos como un puñetazo en la cabeza (como un *Faustschlag auf dem Schädel*, dijo una vez el propio Kafka Ⓐ). En efecto, la experiencia es dolorosa ya que es una confrontación con el callejón sin salida del doble vínculo del texto, es decir, con aquello que al mismo tiempo invita y resiste a la interpretación (y debido a esta confluencia del dolor y la paradoja, la experiencia lectora en cuestión forma parte, sin duda, de la familia de lo sublime). Más aún, es esencialmente doloroso puesto que el doble vínculo crea en nosotros el sentimiento de haber sido arrollados por una realidad de la que no podemos sustraernos y que nos derriba con una fuerza superior. El doble vínculo es, por ello, no un simple callejón sin salida cognitivo que podemos sufrir de manera bastante desapasionada (éste será el caso sólo en la segunda fase): en lugar de eso, provoca un sentimiento de desesperanza existencial, de haber sido acorralados por el destino o por alguna personalidad poderosa Ⓑ. En esta fase, el doble vínculo todavía está presente por completo; sin embargo, la fase secundaria, la fase de la interpretación, ya no deja espacio para el doble vínculo, como pondrá en claro el hecho de que toda la *raison d'être* de esta fase es de, alguna manera, acabar con el doble vínculo e inventar una interpretación consistente y libre de contradicciones. Aunque en la fase secundaria el recuerdo de la primera nunca se perderá, ésta es la fase en que el desafío de la interpretación está presente de modo más destacado y por donde uno siempre tendrá que volver a pasar cuando piense en interpretaciones nuevas y alternativas. Así que la interpretación es un continuo movimiento de alejamiento de la experiencia de lectura y de vuelta a ella.

Así es en literatura, y así es también en la historia. *Experimentamos* los acontecimientos verdaderamente grandes de la historia occidental antes de obtener acceso cognitivo a ellos; los experimentamos porque gravitan sobre nosotros como un pesado fardo del que no podemos deshacernos. Lanzan sobre nosotros el hechizo del doble vínculo del que sólo hay una escapatoria provisional que viene dada por interpretaciones sólo momentáneamente satisfactorias. En suma, donde quiera que las tormentas de la interpretación histórica adquieran la fuerza de un huracán, como las tormentas de la historiografía nunca descansan (piénsese en el Renacimiento, la Revolución francesa o la revolución industrial), en el ojo de ese huracán se hallará el silencio de la experiencia histórica Ⓒ.

*Coetzee: desde el doble vínculo moral a la experiencia*

Consideremos ahora *Elizabeth Costello: Eight Lessons*, la novela más reciente de J. M. Coetzee, que recibió el Premio Nobel de Literatura el último año. El personaje principal de la novela es Elizabeth Costello (una especie de anagrama pícaro de «Coetzee»; cámbiese la *z* por una *s* y las dos *e* por dos *l*). Es una novelista australiana, ya mayor, de reputación literaria internacional que ha sido invitada a pronunciar una serie de conferencias en Estados Unidos, Sudáfrica y Europa. A veces está sola, a veces su hijo —profesor de Física en una universidad americana— la acompaña. La novela es, básicamente, el relato de su experiencia en esas conferencias y de su opinión sobre lo que ha vivido. Hay mucho en esta novela que nos recuerda a Kafka. Para empezar, hay algo indiscutiblemente kafkiano en el circuito de conferencias, donde la discrepancia entre lo que cabría esperar de la competencia intelectual de tantas personas inteligentes y cultas y los diálogos de sordos tan absurdos a los que por desgracia derivan, hace caer a la conferenciante en la frustración y la desesperación. El lector no puede



evitar preguntarse por qué una persona tan enormemente sensible –como sin duda lo es Elizabeth Costello– ha aceptado implicarse tan a fondo con situaciones de este tipo.

Ahora bien, más importancia tiene el hecho de que el último capítulo sea, claramente, una sutil paráfrasis de «Ante la ley» de Kafka. En este capítulo final, Elizabeth Costello llega a una pequeña ciudad que duerme. No se nos dice en absoluto de dónde venía, ni por qué llegó allí. Después de haber bajado del autobús que la había llevado allí, se encamina hacia una puerta donde un hombre de uniforme monta guardia somnolientamente y ella le pregunta al guardia si ésa es la puerta que debe cruzar. El guardia la remite a una pequeña portería donde ella descubre al portero. Claramente, todo esto refleja punto por punto el comienzo de la parábola de Kafka. Es más, el capítulo se titula, característicamente, «En la puerta» y a lo largo del capítulo hay un número de referencias inequívocas a «Ante la ley»<sup>20</sup>.

Pero las diferencias no son menos importantes. El hombre del campo de Kafka se pasa toda la vida ante su puerta y la historia se acaba con su muerte, mientras que gradualmente va quedando claro que Elizabeth Costello se encuentra en una especie de limbo indefinido entre la vida y la muerte o, como indica ella misma, en una especie de amable «purgatorio». Es más, como le conviene a alguien en el umbral entre la vida y la muerte, Elizabeth Costello se encuentra obligada a hacer un informe, o una justificación moral, de su vida *como escritora*. Obviamente, no hay nada parecido en la parábola de Kafka; percibimos la mente del hombre del campo sólo desde el exterior, por así decir, y nunca penetramos de verdad en lo que pasa por su mente <sup>21</sup>. Pero en la variante de Coetzee, el portero le entrega a Elizabeth Costello un formulario y le dice que sólo la dejarán pasar por la puerta después de que haya declarado cuáles son sus «creencias». Esto la desconcierta profundamente –al principio no entiende exactamente qué se espera de ella– y sólo gradualmente cae en la cuenta de que esta petición de declarar sus «creencias» cuestiona efectivamente toda su vida como escritora. Así que este capítulo es, básicamente, un relato de la pugna de Elizabeth Costello con esta cuestión, y de cómo su intento de enfrentarse a ella pasa de una averiguación de lo que son sus creencias morales *como escritora* a una reflexión sobre lo que es propiamente una creencia.

Después de recuperarse de su perplejidad inicial, y tras haber intentado en vano escapar del mal trago de tener que declarar sus creencias –porque así es como ella lo siente–, al final alcanza un compromiso entre su nulo deseo de declarar sus creencias y la obligación de hacerlo. Se describe a sí misma como «una secretaria de lo invisible»:

Soy una secretaria de lo invisible, una de las muchas secretarias a lo largo de los tiempos. Ésa es mi vocación: secretaria al dictado. No me corresponde a mí interrogar, juzgar lo que me dan. Simplemente escribo las palabras y después las compruebo, compruebo su solidez, para asegurarme de que he oído bien... Una buena secretaria no tiene creencias. Es inadecuado para la tarea. Una secretaria simplemente debe estar preparada, esperando la llamada... No es mi profesión creer, sólo escribir. No es asunto mío. Hago imitaciones, como habría dicho Aristóteles... Mantengo creencias sólo provisionalmente: las creencias fijas serían un estorbo. Cambio de creencias como cambio de lugar donde vivir o de ropa, según mis necesidades (págs. 199, 200, 194, 195).

Evidentemente, esto concuerda con el requerimiento de objetividad que tanto el historiador como el novelista (realista) tradicionalmente se espera que satisfagan. El historiador y el novelista nunca deberían permitir que sus creencias –sus valores morales y políticos– interfiriesen con su relato del mundo.

Pero esta modestia casi rankeana de ser meramente la «secretaria» del asunto sobre el que se escribe <sup>22</sup> envolverá a Elizabeth Costello en un doble vínculo no menor que el del

<sup>20</sup> Por ejemplo, cuando a Elizabeth Costello –exactamente igual que el hombre del campo en la parábola de Kafka– le permiten echar un vistazo a lo que hay más allá de la puerta, se pregunta a sí misma: «¿Será éste el punto donde él [el portero] le dice a ella que la puerta está hecha para ella y para nadie más, y que además ella está destinada a no cruzarla nunca? ¿Debería ella recordárselo, hacerle saber que ella está al tanto?» Véase J. M. Coetzee, *Elizabeth Costello: Eight Lessons*, Londres, Secker & Warburg, 2003, pág. 196. El resto de referencias a este libro se incluirán el propio texto.

<sup>21</sup> Aunque algunos comentaristas de la parábola de Kafka han argumentado que su historia es la exteriorización de un drama representado en el interior de alguien, y que la parábola trata de la parálisis existencial o moral: porque el hombre del campo debería haber tenido el valor de (intentar) hacer a un lado al portero y cruzar la puerta con el fin de tener acceso a la Ley. Podemos superar el doble vínculo sólo forzándonos a cruzar; esto es, negando de alguna manera su existencia.

<sup>22</sup> «Ich wünschte mein Selbst gleichsam auszulöschen, und nur die Dinge reden, die mächtigen Kräfte erscheinen zu lassen, die im Laufe der Jahrhunderte mit und durch einander entsprungen und erstarkt, nunmehr gegen einander aufstanden und einem Kampf gerieten...» (Quería borrarme a mí mismo, para que hablasen sólo las cosas, para poner en escena esas fuerzas poderosas que habían aparecido en el transcurso de los siglos, luego enfrentado entre sí y, finalmente, entrado en conflicto entre sí). Véase L. von Ranke, «Englische Geschichte: Vornehmlich im siebzehnten Jahrhundert. Zweiten Band.» en *Sämtliche Werke: Fünfzehnter Band*, Leipzig, Duncker und Humblot, 1870, pág. 103.

hombre del campo, aunque es cierto que el doble vínculo de ella es moral más que existencial. Esto va quedando claro cuando un tribunal de jueces discute la declaración de creencias de Elizabeth Costello. Uno de ellos señala que ser una mera secretaria de lo invisible llevará, al final, a ser incapaz para distinguir entre los asesinos y sus víctimas. Le dice a Elizabeth Costello: «¿usted no distingue entre el asesino y su víctima? ¿Eso es lo que debe hacer una secretaria: escribir lo que se le dicta? ¿Tener la conciencia en blanco?» Ella está acorralada, lo sabe» (pág. 204). Tácitamente, Coetzee se refiere aquí a un argumento del capítulo anterior, y para una correcta comprensión del diálogo entre Elizabeth Costello y el juez es necesario decir unas palabras al respecto. En el capítulo anterior, Elizabeth Costello ha sido invitada a hablar en un congreso en Amsterdam sobre «El Problema del Mal». El objeto principal de la alocución que ha preparado para la ocasión es el libro de un tal Paul West titulado *Las muy ricas horas del conde von Stauffenberg* en donde se da una descripción, descendiendo a los detalles más espeluznantes y nauseabundos, de la ejecución de los que habían conspirado contra Hitler en julio de 1944 (el propio Stauffenberg fue ejecutado allí mismo la noche del 20 de julio, junto con algunos de los principales conspiradores, pero otros cientos –con o sin el debido proceso– lo fueron durante los meses posteriores). No es necesario decir que este (imaginario) título es, para Coetzee, una mera *pars pro toto* de toda la industria de libros escritos a lo largo de los últimos quince a veinte años sobre el Holocausto y sobre cómo deberíamos enfrentarnos a él. ¿No hay una inmoral falta de sensibilidad en toda esta escritura y elaboración teórica sobre el Holocausto (con todos esos teóricos que explotan los sufrimientos de los judíos para apuntalar sus propias y pequeñas teorías)? Cabe pues admirar el tacto de Coetzee cuando en su propio comentario se desplaza de los judíos a los conspiradores contra Hitler.

En efecto, Elizabeth Costello quiere explicar en su alocución por qué siente una profunda repulsión moral tanto por este libro como por su autor (¡así que podemos imaginar su confusión al descubrir que el propio Paul West también está presente en la conferencia!). Su argumento principal contra el libro y su autor es que uno no puede «pasearse con tanta profundidad como lo hace Paul West por la jungla de los horrores nazi y salir ileso». ¿No hemos caído en la cuenta que el explorador atraído por esa jungla puede salir no mejor y fortalecido por la experiencia, sino peor? (pág. 161). Lo mismo vale, por supuesto, para los lectores de libros como el de Paul West. Ella encuentra difícil explicar su repulsión moral hacia el libro hasta que tropieza con la palabra-talismán «obsceno»: los libros como ese de Paul West, los libros sobre los horrores del Holocausto, son «obscenos». La palabra se le impone como la correcta porque «decide creer que *obsceno* significa *fuera de escena*. Para salvar nuestra humanidad, ciertas cosas que podemos desear ver (*¡podemos desear ver porque somos humanos!*) deben permanecer fuera de escena. Paul West ha escrito un libro obsceno, ha mostrado lo que no debería mostrarse» (pág. 168). Aparentemente, la idea es que escribir sobre cosas como el Holocausto tiene el efecto inmoral de expandir la «escenificación» de la depravación moral añadiendo una dimensión que hasta ahora estaba «fuera de escena». Ampliamos sustancialmente el universo de la inmoralidad con nuestras discusiones sobre el Holocausto. Es por esto que Elizabeth Costello sintió, cuando leía el libro de West, «el roce de las cálidas y correosas alas de Satán» (pág. 178).

Ahora podemos medir la profundidad de la aporía moral en la que se ha metido Elizabeth Costello en su discusión con el juez. Podemos describir su dilema de la siguiente manera: si el novelista (o el historiador) se ve a sí mismo como un «secretario de lo invisible», puede elegir escribir o *no* escribir sobre cosas como el Holocausto. La decisión de

no hacerlo presupone claramente una premisa *moral* que establezca que uno debe evitar las trampas de un libro como el de Paul West. Pero la adhesión a premisas morales es precisamente lo que una «secretaria de lo invisible», como Elizabeth Costello, quiere evitar. Además (aunque Coetzee no lo menciona), la decisión de ignorar el Holocausto y de actuar como si no hubiera sucedido es también una infamia moral. Por otra parte, la decisión de escribir sobre ello te enredará en las «obscuridades» morales de Paul West. Así que, en primer lugar, será imposible permanecer modestamente como un mero «secretario de lo invisible»; cuanto más desee Elizabeth Costello expulsar cualquier «creencia moral», con más fuerza volverán. En segundo lugar –y todavía peor– no hay una manera moralmente honorable de escribir sobre el Holocausto, ya que todos los escritos al respecto ampliarán nuestro universo de depravación moral (como la propia Elizabeth Costello había argumentado) y, al hacer eso, nos convierte en personas menos morales de lo que éramos: podemos esperar estar más alerta, pero en cualquier caso más insensibles que antes. En resumen, acontecimientos como el Holocausto nos presentan a «la secretaria de lo invisible» con (de nuevo) *un doble vínculo*: por una parte, tales acontecimientos requieren que «la secretaria de lo invisible» se enfrente *volens nolens* con el problema moral de cómo escribir sobre ello mientras que, por otro lado, no se puede encontrar una solución satisfactoria a este problema moral. ¡No hay que extrañarse, pues, de que Elizabeth Costello se sienta «acorralada» en la discusión con su juez!

Esto lleva a Elizabeth Costello a enfrentarse a la cuestión de sus creencias de una manera completamente diferente durante el resto del capítulo. Ahora descarta todas las creencias morales y las patéticas declaraciones tales como «Creo en el irrefrenable espíritu humano» o «toda la humanidad es una». En lugar de eso, ahora reduce sus creencias (morales) a un «grado cero», por decirlo así. Sólo unas creencias muy «delgadas» pueden, tal vez, pasar a través del lazo del doble vínculo o, tal vez, unas creencias que de alguna manera repitan las paradojas del doble vínculo: «Tengo mis creencias pero no creo en ellas. No son lo bastante importantes como para creer en ellas. No pongo mi corazón en ellas. Ni mi corazón ni mi sentido del deber» (pág. 200). Esto no es una declaración de descreimiento o de cinismo ya que, obviamente, el descreimiento y el cinismo son creencias bastante sólidas y arrogantes.

Cuando le preguntan, en una segunda sesión con sus jueces, en qué consisten esas creencias mínimas, Elizabeth Costello sale con una sorprendente historia: habla de un tipo de rana que recuerda de su infancia en la rural Victoria, cerca del río Dulgannon, de cómo cada año esas ranas se esconden excavando en la tierra durante la estación seca y cómo salen todas y empiezan a croar después de las torrenciales lluvias del otoño. Luego concluye:

¿En qué creo? Creo en esas pequeñas ranas. Dónde me encuentro hoy, ya vieja, y tal vez cuando sea más vieja, no estoy segura... Pero el Dulgannon y sus marismas son reales, las ranas son reales. Existen independientemente de que les hable o no de ellas, independientemente de que crea o no en ellas... Creo en lo que no se molesta en creer en mí... Ella (Elizabeth Costello) es una criatura de creencias. ¡Vaya alivio! (págs. 216-218, 222).

El enigma de este extraño giro de la pugna de Elizabeth Costello con la cuestión de sus creencias se resuelve en el *post scriptum* del libro, que es una carta (ficticia) supuestamente escrita por Elizabeth (Lady Chandos) a Francis Bacon. Esta carta es, a su vez, una paráfrasis de unos pocos fragmentos cruciales de la obra (también ficticia) del novelista y poeta austriaco Hugo von Hofmannsthal «Carta de Lord Chandos a Lord Bacon», de 1902.

Cuando presenta a sus lectores la carta de Elizabeth Chandos, Coetzee cita de la carta de Hofmannsthal el siguiente fragmento:

En momentos tales incluso una criatura insignificante, un perro, una rata, un escarabajo, un manzano achaparrado, un sendero de carretas serpenteando por una colina, una piedra cubierta de musgo, me importa más que una noche de éxtasis con la más hermosa y dedicada de las amantes. Estas mudas y en algunos casos inanimadas criaturas se acercan a mí con tal plenitud, tal presencia de amor, que no hay nada en lo que alcanza mi extático ojo que no tenga vida. Es como si todo, todo lo que existe, todo lo que puedo recordar, todo lo que toca mi confuso pensamiento, significara algo (pág. 226).

Hofmannsthal escribió esta carta cuando atravesaba lo que se podría llamar su «crisis de lenguaje», es decir, la terrible experiencia para un escritor y poeta de que el lenguaje es completamente inadecuado para su tarea, que no puede conectarnos con el mundo y no puede transmitir el significado. Para entender lo que Hofmannsthal tenía en mente, piénsese en las nubes o en un cuadro. Si se mira desde una cierta distancia, se pueden discernir los contornos de la nube o de qué trata el cuadro. Pero si uno se acerca demasiado, la nube se disuelve en tenue vapor, y el cuadro en una miríada de pequeñas pinceladas sin sentido. Lo mismo sucede con las palabras y con el significado: sólo pueden cumplir su cometido a condición de que las usemos a la distancia adecuada, por decirlo así, irreflexivamente e instintivamente. Porque en cuanto empezamos a escudriñarlas, a indagar profundamente en nuestros instrumentos lingüísticos (¡parafraseando a Wittgenstein ②, otro vienes!), empiezan a perder su capacidad de tensión. ¿Y qué son lenguaje y significado sino la «capacidad de tensión» para atraer, y mantener, las cosas juntas? Las palabras y el significado se disuelven en el sinsentido, igual que las nubes y lo que hay en una pintura pierden sus contornos si se escudriñan desde demasiado cerca. De otro lado, con la posible excepción del filósofo, de nadie se puede esperar que sea más propenso a esta «crisis del lenguaje» que el poeta y el novelista: porque ¿no los admiramos por ser capaces de hacer con las palabras lo que nadie es capaz de hacer? Pero ¿cómo podrían conseguirlo sin «mirar fijamente» a las palabras y sus significados y sin, por lo tanto, arriesgarse continuamente a verlas disolverse en el aire?

Pero la parte más sorprendente de la carta de Chandos escrita por Hofmannsthal es donde expone lo que se le ha dado a cambio de esta pérdida de lenguaje y significado. Escribe que ahora puede *percibir* directamente la realidad, el mundo, libre de las redes del significado que el lenguaje ha tendido alrededor de los objetos que contiene. El mundo ahora ha arrojado la máscara que el lenguaje le había puesto: ahora él se encuentra con el mundo despojado de los ropajes en que el lenguaje lo ha envuelto. Esto es lo que él siente como una «revelación», en el sentido real y etimológico de esa palabra. Esta revelación –podemos esperar que éste sea el caso– preferiblemente la efectuarán precisamente aquellos aspectos del mundo que se considera que están totalmente *faltos* de sentido según el decreto del significado y el lenguaje. Porque entonces la oposición será más fuerte entre nuestro acostumbrado mundo de significado, por un lado, y cómo es el mundo cuando la máscara del lenguaje ha sido momentáneamente retirada, por el otro.

Ahora estamos en posición de ver lo que Elizabeth Costello debe haber tenido en mente cuando dijo que «creía» en las ranas del río Dulgannon. Obviamente, estas ranas son la variante de Elizabeth Costello del perro, la rata, el escarabajo, el manzano achaparrado, etc., de Hofmannsthal (esto es, tal vez, lo que tanto nos atrae en la naturaleza tal como está ejemplificada por estos objetos: su insignificancia de «sólo estar ahí»). Además, el camino que

② «Denominar aparece como una extraña conexión entre una palabra y un objeto. Y realmente se aprehende tal extraña conexión cuando el filósofo intenta sacar a la luz la relación entre nombre y cosa mirando un objeto delante de él y repitiendo un nombre o incluso la palabra "esto" innumerables veces.» L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1974, sección 38.

la lleva a ese punto es básicamente el mismo que el de Lord Chandos. Porque, ¿acaso Elizabeth Costello no estaba obligada a «mirar fijamente» sus creencias y sus convicciones morales más profundas *como escritora* exactamente de la misma manera que Lord Chandos (es decir, Hofmannsthal) se veía obligado a mirar el significado y el lenguaje (y sentirse paralizada por eso, igual que él)? Por tanto, así como el significado fue expulsado del lenguaje por la parábola de Kafka mediante los dobles vínculos de la interpretación, así como el significado se evaporó en la «crisis del lenguaje» de Lord Chandos (y en la propia de Hofmannsthal), así los dobles vínculos de la creencia moral obligaron a Elizabeth Costello a abandonar todo el conjunto de significados morales y creencias tradicionales que ella había aprendido a asociar con la escritura. A cambio de la pérdida de significado interpretativo (Kafka), de sentido existencial (Hofmannsthal) y de sentido moral (Coetzee y su *alias* Elizabeth Costello), se pueden esperar las revelaciones de la experiencia directa ②.

② He discutido en otro lugar algunas de las implicaciones de la carta de Chandos, de Hofmannsthal, para la teoría histórica. Véase mi *Historical Representation*, págs. 140-144.

*Conclusión: Coetzee y Spinoza* Pero, ¿qué se revela con la experiencia, según lo que hemos visto? ¿Podemos decir algo al respecto? Coetzee no trata explícitamente esta cuestión. Sin embargo, nos da una indicación clara y nada ambigua. En la última página de la novela, Elizabeth Costello vuelve de nuevo a la puerta, su puerta:

Ella tiene una visión de la puerta, el lado alejado de la puerta, el lado que le está negado. Al pie de la puerta, bloqueando el camino, yace tendido un perro, un perro viejo, con su piel leonada llena de innumerables cicatrices. Sus ojos están cerrados, está descansando, dormitando. Más allá no hay nada sino un desierto de arena y piedras, hasta el infinito. Es su primera visión durante mucho tiempo, y no se fía, no se fía en particular del anagrama DOG-GOD\*. *Demasiado literario*, piensa ella de nuevo. ¡Una maldición de literatura! (pág. 225).

\* Con la traducción al castellano: PERRO-DIOS, se pierde el juego anagramático del original. [N. de la t.]

Así que este perro, transfigurado en algo sublime en la primera frase de la cita de Hofmannsthal, aquí significa Dios, al menos en cierto sentido. Ésta es claramente la sugerencia de las líneas finales de la novela. Obviamente, el panteísmo que implica esta «visión» no puede dejar de recordarnos a Spinoza ③. Además, Costello / Coetzee declara explícitamente que «Hölderlin es el único escritor para quien ella / él todavía puede encontrar tiempo en su vejez» (pág. 188), y ciertamente no hay poeta más spinoziano que Hölderlin ④. ¿Qué relación podría haber entre la concepción de la experiencia con la que acaba *Elizabeth Costello* y el sistema filosófico de Spinoza, tal como se expone en su *Ética*, publicada póstumamente en 1677?

③ No desearía dejar implícito que debería considerarse a Spinoza como panteísta en el sentido estricto de la palabra; él no trata de una simple e innominada identificación de Dios y el mundo.

④ Véase, por ejemplo, el inmensamente erudito M. Wegmann, *Hölderlin's Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung für die Konzeption des "Hyperion"*, Tübingen, Niemeyer, 1990.

No es éste lugar, desde luego, para embarcarse en una larga exposición de los detalles del sistema de Spinoza, así que me limitaré a unos pocos puntos principales. En su *Ética*, Spinoza equipara las nociones de Dios, sustancia y naturaleza: hay una sustancia, esta sustancia es Dios e incluye toda la naturaleza (*Deus sive natura*). Esta sustancia única tiene una infinidad de atributos, dos de los cuales son accesibles para nosotros, es decir, lo que Descartes tenía en mente al hablar de pensamiento y extensión. La sustancia, o Dios, es a la vez causa de sí misma y de todas las cosas individuales y finitas de la naturaleza (como los seres humanos) a las que Spinoza se refiere como *modi* (modos). Ahora, en un sistema estrictamente deductivo como el de Spinoza, todos los «movimientos», por decirlo metafóricamente, van desde Dios a los *modi* finitos, con la implicación de que, como norma, no hay vuelta atrás desde los *modi* finitos a Dios. Porque eso estaría completamente reñido con el orden jerárquico (causal) entre la sustancia única, o Dios, y los *modi* finitos. A grandes rasgos, así es el sistema de Spinoza. Sin embargo, si nos concentramos en lo que se podría

llamar la epistemología de Spinoza, hay una excepción a esta regla. Para Spinoza, hay tres vías de conocimiento: 1) imaginación; 2) conocimiento según la razón; y 3) conocimiento intuitivo. La imaginación es conocimiento por asociación y, como tal, sujeto a los errores de la asociación. (Es interesante, en este contexto, que para Spinoza el lenguaje se basa en la asociación de sonidos y percepciones y por lo tanto es una rica fuente de estos errores de asociación. Por ello, el lenguaje siempre ha de ser mirado con la mayor desconfianza.) El conocimiento según la razón consigue superar las confusiones de la imaginación, pero es esencialmente general y no puede darnos un conocimiento adecuado de los individuos, los *modi finitos*.

Pero hay una tercera, y mucho más fundamental, vía de conocimiento a la que Spinoza llama «conocimiento intuitivo», ya que este conocimiento no se basa en la inferencia racional o la deducción, sino que es una cuestión de mirar «uno intuitivo», es decir, «en un vistazo»<sup>27</sup>. Este conocimiento intuitivo tiene la notable capacidad de devolvernos de los *modi finitos* a Dios y de permitirnos entender las *cosas en su relación con Dios*. Como indica Genevieve Lloyd:

el contenido del conocimiento intuitivo de Spinoza no es otra cosa que la verdad general, asida por la razón en las primeras secciones de la *Ética*: que todos nuestros afectos corporales dependen de Dios o la sustancia. Pero el conocimiento intuitivo tiene una inmediatez y un poder de los que la razón carece. En la Primera Parte de la *Ética*, se suponía que debíamos asir la verdadera condición de los modos finitos como un principio abstracto, derivado de axiomas y definiciones. Ahora vemos cómo esta verdad fundamental conforma nuestra experiencia ordinaria, de modo que conseguimos entendernos a nosotros mismos y nuestros afectos *en relación con la idea de Dios* <sup>28</sup>.

No habrá que insistir en que esto se acerca de manera sorprendente a la experiencia DOG-GOD de Elizabeth Costello y al tipo de revelaciones panteístas que sugiere. Por lo tanto proporciona un apoyo suplementario a mi conjetura del spinozismo de Costello / Coetzee.

De modo que podemos preguntarnos, finalmente, ¿qué puede aprender el escritor, ya sea novelista o historiador, de Spinoza, como *escritor*? ¿Qué tipo de «ética» spinoziana puede entresacar de todo esto el novelista y el historiador? En esta fase de mi argumentación, una gran parte de esa cuestión, de hecho, ya ha sido contestada. Porque hemos visto, en primer lugar, que las paradojas y los dobles vínculos del significado textual (la parábola de Kafka) y del significado moral (Elizabeth Costello) apuntan en dirección a la *experiencia*. Después, siguiendo las indicaciones de Coetzee, hemos relacionado la experiencia, en el sentido que tiene aquí, con la *scientia intuitiva* de Spinoza. Porque eso es a lo que nos da acceso la experiencia. Pero este conocimiento intuitivo logrado por la experiencia no es conocimiento en el sentido ordinario de la palabra. No le da al novelista ninguna información cognitiva sobre el mundo en que vivimos, ni proporciona al historiador conocimiento sobre el pasado. Recuérdese, en este contexto, que la obra maestra de Spinoza se titula *Ética*. Pero al contrario de lo que sugiere el título, no encontraremos en la *Ética* una deducción de imperativos morales o prescripciones de cómo actuar. Spinoza no estaba interesado en eso, sea lo que sea lo que pueda sugerir el título del libro. Además, tales imperativos morales no resultarían de ninguna ayuda para Elizabeth Costello o para el historiador. Sólo añadirían más perplejidades a las suyas propias y los convertirían siempre en víctimas de más dobles vínculos textuales y morales.

Pero Spinoza puede resultar de ayuda tanto para el novelista como para el historiador al sugerir que la noción de experiencia tiene sentido y que deberíamos tomarla en serio. La frase «tomar en serio» resulta apropiada aquí a buen seguro, porque Spinoza es, razo-

<sup>27</sup> «Praeter haec duo cognitio- nis genera datur, ut in sequenti- bus ostendam, aliud tertium, quod scientiam intuitivam voca- bimus». Después sigue diciendo que tomamos las percepciones de la «scientia intuitiva» en «un vistazo» de la misma manera que inferiremos «uno intuitivo», a partir de las parejas de números 1 y 2, 2 y 4, etc. que 3 ha de ir junto con el número 6. Me apresuro a añadir que no deberíamos concluir del ejemplo de Spinoza que la *scientia intuitiva* nos da lo que ahora entendemos por conocimiento a priori (es un conocimiento de detalles). B de Spinoza, *Ethica: Pars secunda*, Pro- positio XL, Scholium II.

<sup>28</sup> G. Lloyd, *Spinoza and the Ethics*, Londres y Nueva York, Routledge, 1996, pág. 113.

nadamente, el más «serio» de todos los grandes filósofos (igual que, indudablemente, Coetzee es el más «serio» de todos los novelistas contemporáneos, no dudo en añadir). Todo lo que decimos y hacemos, cómo vivimos –todos estos «afectos»– han de ser considerados en su relación con la idea de Dios («DOG-GOD», por utilizar el ejemplo de Coetzee). ¿Podría uno ser más serio? Pero ésta no es la seriedad de una decisión moral trascendental; es la seriedad de la exigencia de sentir el mundo como una necesidad de la cual no hay escapatoria. Hemos de aprender a ver el mundo como algo necesario, como desprovisto de la mera contingencia ②. Si tenemos obligaciones morales, hay que empezar por ésta. Es la obligación de ser «serio», en el sentido de exigirnos que nos identifiquemos con el paralelismo spinoziano del orden cognitivo y ontológico del mundo, de manera que todo lo que hacemos y pensamos no pueda ser contradicho por ninguna otra parte o aspecto del mundo. Si conseguimos hacer esto, cada relación, como la relación Dog-God de Elizabeth Costello, debería ser capaz de soportar nada menos que el peso de todo el universo, por decirlo de una manera tan correcta como dramática. Esto es probablemente lo que Elizabeth Costello tenía en mente mientras escribía al final de su historia: «Fidelidades. Ahora que ella la ha sacado a la luz, la reconoce como la palabra de la que todo depende» (pág. 224). «Fidelidades», no en el sentido meramente cognitivo de correspondencia con el hecho, sino en el sentido ontológico de ser fiable, o digno de confianza, como podemos confiar en la solidez de un puente o una torre. Un libro, una novela o un libro de historia, no es simplemente un mensaje que puede ser verdadero o falso, también es una cosa; y, como tal, participa de la seriedad de las cosas y de la presencia de Dios en todo lo que existe.

Finalmente, Spinoza también tiene un mensaje especial para el historiador. Como hemos visto, su *Ética* culmina en la noción de *scientia intuitiva*, y en el amor intelectual a Dios («*amor intellectualis Dei*») que sigue y precede a nuestra aprehensión intuitiva de la naturaleza de Dios, o de la sustancia única. Ya que Dios, o la sustancia única, lo engloba todo, toda la naturaleza y el mundo, desde el principio hasta la eternidad, esta *scientia intuitiva* nos obliga a mirar al mundo desde la perspectiva de la eternidad («*sub specie aeternitatis*»). Hace que reconozcamos el horizonte de un Ser eterno dentro del cual está incluido todo el devenir histórico. Hace que reconozcamos que Goethe, Burckhardt y Nietzsche tenían razón cuando decían que no existe sólo lo «a-histórico» que *precede* a toda la historia, sino también lo «a-histórico» *más allá* de toda la historia y al cual sólo podemos tener acceso después de haber historizado todo lo que puede ser historizado. Sólo eso nos hará conscientes de una dimensión de lo a-histórico, sobre la que Nietzsche decía: «Llamo suprahistóricos a esos poderes, que nos apartan del Devenir y nos acercan a lo que le otorga al Ser el carácter de lo eterno y de lo siempre igual, al arte y la religión» ③. Nietzsche estaba diciendo aquí que en el arte hay una verdad eterna que puede trascender los caprichos de los siglos y a la que sólo nos podemos hacer sensibles después de haber radicalizado implacablemente la historicidad del arte. Debido a eso, el arte puede darnos una experiencia directa del pasado que trascienda el tiempo, de la misma manera que el orden alfabético nos permitirá encontrar directamente el nombre que estamos buscando en una guía telefónica mientras que llevaría mucho tiempo encontrar el nombre sin ese orden. El arte es, por tanto, la *scientia intuitiva* de Nietzsche, por decirlo así. Si Nietzsche estaba en lo cierto en cuanto al arte (o en cuanto a la religión, por lo demás) no tiene importancia aquí; quiero insistir, sin embargo, en que insta al historiador a ser consciente de esta perspectiva de lo supra-histórico ④. Ésta es la perspectiva en la que culminaba todo el esfuerzo filosófico de Spinoza, y sobre la que Bertuschat escribió las palabras profundamente conmovedoras con las que concluyo este ensayo:

② «De natura Rationis non est res, ut contingentes; sed, ut necessitas, contemplari» (es parte de la naturaleza de la Razón el ver las cosas no desde la perspectiva de la contingencia sino desde la de la necesidad). B. de Spinoza, *Ethica: Pars Secunda*, Propositio XLIV.

③ «"Überhistorisch" nenne ich die Mächte, die den Blick von dem Werden ablenken, hin zu dem, was dem Dasein den Charakter des ewigen und Gleichbedeutenden gibt, zu Kunst und Religion». F. Nietzsche, «Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben», en *Friedrich Nietzsche: Werke*/Munich, Ullstein Materialien, 1983, pág. 281.

④ Para una discusión ulterior de este salto desde lo histórico a lo supra-histórico, véase mi *Sublime Historical Experience*, capítulos 4, 8 y el epílogo.

La eternidad del espíritu lo es en su temporalidad, pero no puede hacerse comprensible en términos de la experiencia de lo temporal. De ahí que Spinoza no explica cómo puede avanzar el ser humano desde la experiencia temporal a la experiencia de lo eterno por medio de esta *scientia intuitiva*; él sólo afirma que *si* el individuo humano lleva a cabo alguna vez la experiencia de lo eterno, llegará a un nuevo autoentendimiento que le permitirá –no afectado por su propia temporalidad– ver todas las cosas *sub specie aeternitatis* y encontrar confirmada en sí mismo esta perspectiva ②.

■ Traducción de Anna Torcal

② «Die Ewigkeit des Geistes ist eine solche in dessen Zeitlichkeit, die aus Erfahrungen des zeitlichen aber nicht verständlich gemacht werden kann. Spinoza legt deshalb auch nicht dar, wie der Mensch aus seinen zeitlichen Erfahrungen zu einer Erfahrung des Ewigen im intuitiven Erkennen gelangen kann, sonder nur, dass der Mensch, wenn er sie einmal erlangt hat, zu einem neuen Selbstverständnis gelangt, das ihn, unberührt von der Zeitlichkeit, fortfahren lässt, die Dinge *sub specie aeternitatis* zu betrachten und somit die Betrachtungsweise von sich aus zu bekräftigen». W. Bertuschat, *Baruch de Spinoza*

