

**LA SOCIEDAD DE LOS OTROS:
EL VIAJE DEL EGOÍSMO A LA OTREDAD.**

ALBEIRO PESCADOR PESCADOR

**UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA
FACULTAD DE EDUCACIÓN
ESCUELA DE ESPAÑOL Y COMUNICACIÓN AUDIOVISUAL
PEREIRA
2014**

**LA SOCIEDAD DE LOS OTROS:
EL VIAJE DEL EGOÍSMO A LA OTREDAD.**

ALBEIRO PESCADOR PESCADOR

Trabajo de grado para obtener el título de Licenciado en Español y Literatura

Dirigido por:

Rodrigo Argüello Guzmán

Filólogo. Magister en Literatura.

**UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA
FACULTAD DE EDUCACIÓN
ESCUELA DE ESPAÑOL Y COMUNICACIÓN AUDIOVISUAL
PEREIRA
2014**

Nota de aceptación:

JURADO

JURADO

JURADO

Pereira, 22 de Mayo de 2014.

AGRADECIMIENTOS

Al maestro Rodrigo Argüello Guzmán, por acercarme con agudeza y serio humor a la literatura contemporánea y a *La sociedad de lo otros*.

A todos y cada uno de los docentes de la Licenciatura en Español y Literatura de esta universidad, por contribuir a mi formación desde sus campos de conocimiento en la lingüística, la literatura y la pedagogía; de todos ustedes, un poquito hay implícito en estas páginas y en esta mente inquieta.

A ese par de mujeres tan generosas en su afecto conmigo todos estos años: Fanny y Bibiana Pescador; gracias por hacerme tan llevadera la vida de estudiante, de hijo y de hermano.

ACKNOWLEDGEMENTS

I would like to thank to...

My beloved friend Gabi Steinprinz. It is great to know that this achievement is not only mine, but it is shared somewhere else there in Holland. Thank you for being such a wonderful friend.

Mr. Vincent Reus, and all those noble-mind people in The Netherlands, who have trusted me and have wanted to see me as a professional.

Mr. William Nicholson, the author of the book that I loved since the first page I read. Thanks for writing *The Society of Others*. Thank you for listening, answering and sharing a copy of the original version of the book with this unknown Colombian reader, thousands of kilometers away from England.

CONTENIDO

	<i>Pág.</i>
INTRODUCCIÓN.	8
EL AUTOR Y LA OBRA.	14
1. EL PROTAGONISTA Y SU ESTADO INICIAL: ÉTICA DEL EGOÍSMO.	18
1.1. RECONOCIMIENTO DEL ABSURDO EN <i>WILLIAM</i>	26
1.2. UNA JUSTIFICACIÓN ÉTICA EN SCHOPENHAUER.	34
1.2.1. El origen de la insatisfacción.	36
1.2.1.1. La <i>voluntad</i>	36
1.2.1.2. ¿Dios o <i>voluntad</i> ? Convergencia en <i>Vicino</i>	39
1.2.2. La voluntad objetivada y el deseo.	41
1.2.3. Origen del egoísmo: El hombre vs. Los otros.	43
1.3. LA RATIFICACIÓN DEL EGOÍSMO EN LA CULTURA.	52
1.3.1. La cultura y algunos sus inventos.	53
1.3.1.1. Un primer invento cultural: <i>El amor</i>	55
1.3.1.2. Un segundo invento cultural: <i>El Estado</i>	60
1.3.1.3. Un tercer invento cultural: <i>La religión</i>	63
1.3.1.4. Un cuarto invento cultural: <i>La moral</i>	66
1.4. PINCELAZOS DEL EGOÍSMO EN LA CIENCIA.	72
1.4.1. Una perspectiva biológica.	74
1.4.2. Una perspectiva psicológica.	76

2. EL VIAJE: LA TRANSICIÓN HACIA LA ÉTICA DE LA OTREDAD.	81
2.1. <i>WILLIAM</i> Y EL VIAJE.	83
2.1.1. La salida de casa.	84
2.1.2. El Viaje: <i>Leitmotiv</i> literario.	86
2.1.3. <i>William</i> : sujeto viajero.	88
2.1.4. El cuadro clínico de <i>William</i>	91
2.1.4.1. Diagnóstico: <i>Spleen</i>	93
2.1.4.2. Medicina: El viaje.	96
2.2. EL CRUCE DE FRONTERAS HACIA EL PAÍS DE ‘LOS OTROS’	100
2.3. LA MISIÓN: EL ASESINATO DEL ENEMIGO.	107
2.4. LA LUCHA ENTRE SOMBRAS: HÉROE VS. ANTI-HÉROE.	113
2.4.1. El simbolismo del viaje del héroe.	120
2.4.2. El simbolismo de las sombras.	121
2.5. LA TRANSICIÓN A LA ÉTICA DE LA OTREDAD.	123
2.5.1. Entendiendo la otredad.	126
2.5.1.1. <i>El otro</i> como la parte faltante.	128
2.5.1.2. Posibilidad uno: <i>Yo</i> contra <i>Los otros</i>	129
2.5.1.3. Posibilidad dos: Los otros más yo (<i>nos-otros</i>).	132
3. DE LA SOCIEDAD DE LOS OTROS A LA SOCIEDAD DE NOS-OTROS. ..	138
3.1. EL MODELO IDEAL EUROPEO Y SU DESENCANTO.	143
3.2. LA FICCIÓN DE LOS ESTADOS; SUS DIOS Y DEMONIOS.	150
3.3. EL <i>STATU QUO</i> O LA UTÓPICA REVOLUCIÓN LITERARIA.	158
CONCLUSIONES.	164
BIBLIOGRAFÍA.	168
ANEXOS.	173

INTRODUCCIÓN

El propósito elemental de toda narrativa literaria es proponer un viaje al lector a través de la palabra. De ahí que para el buen lector, no sea suficiente conformarse con el placer de participar como testigo silencioso y pasivo de las historias narradas sino que, su ejercicio de lectura de este tipo de textos, debe generar un movimiento. Éste que en principio sólo ocurre al interior de la mente del lector, es correlativo a la noción de *desplazamiento* que compete a todo viaje físico; con la diferencia de que, el que ocurre con la lectura es mucho más complejo, dado su carácter multidireccional; es decir, porque no funciona solamente como una flecha lineal que indica un punto exacto de partida y uno de llegada, sino como un cruce de múltiples caminos.

El texto literario inicialmente señala una ruta hacia interior de sus páginas para descubrir unos personajes, sus voces y situaciones particulares. Pero una vez adentro, indica igualmente otras direcciones en las que el viajero se debe desplazar: Una de ellas, que va hacia atrás en el tiempo histórico, es necesaria para corroborar como, pese al carácter único de toda obra literaria inscrita en un momento histórico, cultural y social específico, siempre alberga resonancias de textos anteriores. Moverse en esta dirección, significa dialogar con otras obras y autores de diversa índole que, a lo largo del tiempo han configurado la tradición literaria e intelectual de cada cultura. Para el caso de la tradición occidental, el diálogo incita a retomar algunas viejas preocupaciones que han acompañado al hombre en su trasegar desde Grecia hasta nuestros días, y que oscilan entre lo racional y lo emotivo; preguntas por su propio ser, por el sentido de su existencia, por la naturaleza de sus relaciones con “*los otros*” y por todo aquello a lo que ha

llamado “*lo otro*”. Interrogantes constantes de los que el hombre occidental ha guardado registro escrito y que, en gran medida han alimentado la estética literaria de este lado del mundo.

Luego la obra literaria, exige también que el viajero se desplace desde el interior de la realidad ficcionada hacia la del exterior; la que suele denominarse “mundo real”. Este es el cruce de una realidad hacia otra; de la ficción a la no-ficción, como un dúo que se contrasta y se complementa. Es así como ocurre el salto desde las páginas noveladas hacia el contexto propio y vigente del lector que, para el caso actual se refiere a las sociedades del siglo veintiuno. Es aquí cuando aparece la figura de un hombre contemporáneo caracterizado, entre otras cosas, por llevar un estilo de vida cada vez más acelerado y vertiginoso; un sujeto *hyper*-comunicado, *hyper*-conectado y, de modo paradójico, cada vez más aislado; más absorto en su individualidad, más invadido por intensos sentimientos de malestar, de insatisfacción, o lo que es más concreto: De soledad.

En ese orden de ideas, este trabajo que versa sobre una narración literaria, naturalmente también tiene su itinerario, que visto en retrospectiva, tendrá como destino final: Un cupo virtual en los archivos digitales de la universidad para justificar el grado de un nuevo licenciado en Español y Literatura; un repositorio digital donde descansará y tal vez será rápidamente olvidado. Entretanto, su origen se remonta a un cruce magnífico entre la casualidad y la influencia. Casualidad, porque el libro que ha motivado estas páginas, no llegó por recomendación puntual de alguien para tal fin. Fue una elección libre y espontánea tras un encuentro no planeado con la novela. Pero asimismo influencia, porque es un hecho que, de este encuentro es responsable el maestro Rodrigo Argüello, quien con su inagotable tendencia a escudriñar y devorar “obras maestras desconocidas”, permitió que ese libro estuviera en su biblioteca personal para luego, sin decirlo, tentar a alguno de sus estudiantes a reflexionar profundamente y escribir sobre él. Un libro cuyo gran valor reside en las amplias y

variadas posibilidades que ofrece para reflexionar con seriedad desde el universo literario hacia el sujeto contemporáneo y su sociedad; un sujeto que a la vez que *modelador* es, como advierte el maestro Argüello¹ *modelado*, en la intensidad de una sociedad que por su ritmo exige nuevas formas de narrar la vida.

Es en este contexto que aparece *La sociedad de los otros*; una corta novela británica contemporánea, cuyas páginas oscilan entre la narrativa, el guion cinematográfico y la filosofía. Se trata de una obra cuyos lectores hasta ahora, al menos en Pereira, probablemente son en su mayoría sólo unos pocos estudiantes de la Licenciatura en Español y Literatura en esta universidad. De tal suerte que es válido suponer que esta novela, objeto de análisis del presente trabajo, carece en la actualidad de un número significativo de reseñas o fuentes de consulta en lengua castellana, pero que, no por ello deja de ser una estupenda representante de lo que el maestro Argüello ha denominado narrativa *inteligente*; una que se aleja de los formatos de narración *melodramáticos* que bastante le preocupan, y que como él mismo advierte, predominan en la cultura contemporánea en medio de la paradoja del *modelamiento* facilista de las mentes en la generación actual:

Una de las grandes paradojas que envuelven a la educación y formación de las nuevas generaciones: las nuevas tecnologías, las nuevas formas de vida han agilizado nuestras formas de pensar y, sin duda, *el mundo es cada vez más complejo*. Sin embargo -y aquí está lo paradójico- los medios, la educación *se empeñan en darnos narrativas más obvias* y generosas en concesiones facilistas.²

Desde esta perspectiva, el trabajo que se desprende en las siguientes páginas, a la luz de la lectura de *La sociedad de los otros*, es una reflexión hecha a partir de una trama en apariencia sencilla, la cual consiste en la historia de muchacho rebelde que hastiado de su vida, un día sale de casa haciendo *auto-stop* rumbo a un país desconocido, y allí vive una aventura de transformación interior;

¹ ARGUELLO GUZMÁN, Rodrigo. La muerte del relato metafísico. 3ra Ed. Bogotá: Ambrosía, 2006. p.11.

² *Ibíd.*, p.12.

experimenta un *shock* cultural que cambia su perspectiva de mundo y en ello consiste todo el relato. No obstante, el aparente ‘facilismo’ de este argumento, deja de ser tal, en la medida en que se indaga y se confronta a profundidad, todo lo que se lee entre líneas en la novela. Allí, donde subyace un complejo planteamiento ético, político y filosófico, que requiere de la comprensión del universo simbolizado en el personaje protagónico. Complejidad implícita que se infiere desde la primera página con el *anonimato* del personaje que narra su historia y que, incluso desafía al lector a usar su propio nombre en virtud de la universalidad de sus planteamientos.

La historia narrada, los personajes que intervienen en la vida del joven protagonista sin nombre, y las situaciones que se van tejiendo en las páginas de la novela, son el pretexto para indagar por la esencia de un sujeto contemporáneo fundado sobre una ética del individualismo. La ética del *yo* sobre los *otros*; de un egoísmo reinante que deja poco espacio para la empatía. Asimismo, como se insinúa desde el título de la novela, *La sociedad de los otros*, es una invitación a cuestionar el modelo de *sociedad* vigente. La arrogante visión de *progreso* y *modernidad* imperante, cuyos efectos en general, más adversos que benéficos, enmascarados tras la parafernalia cultural de consumo, lujo y *comfort*, encubren la rápida carrera autodestructiva, en la que como especie racional e irracional, se halla el hombre actual en su competencia solitaria contra “*los otros*”, es decir todos y todo lo demás.

En tal sentido, la ruta del viaje que se propone en las siguientes páginas, se dirige en el primer capítulo hacia el estado inicial y el mundo del personaje protagónico. El mundo de un joven británico recién graduado de una licenciatura, al que el autor prefiere no darle un nombre. Un joven antivitalista, poco emotivo y exponente de un *nihilismo* pasivo que le ha llevado a asumir su felicidad como la simple rutina de vegetar encerrado en su habitación. Su pequeño mundo, en el que satisface sus necesidades vitales básicas: dormir, comer, ir al baño y sostener relaciones

sexuales ocasionales con su novia. Se buscará en este capítulo indagar por los fundamentos éticos que sustentan esta perspectiva existencial. En esencia, se determinará cómo esta actitud frente al mundo, que en principio pareciera anormal, opera bajo unos principios de comportamiento humano ampliamente abordados desde la filosofía y que, en lugar de ser la excepción, apuntan a validar la generalidad de gran parte de la actividad humana. Se abordará parte del pensamiento de Albert Camus para acercarse a la filosofía del hombre *absurdo*, trasladada a la visión del protagonista de la novela; pero será el alemán Arthur Schopenhauer, el principal referente para desarrollar el ejercicio de fundamentación de la *ética del egoísmo* representada en el personaje.

El recorrido sigue en el segundo capítulo, para acompañar al protagonista en su salida de casa y su llegada hacia un país extraño donde vive su experiencia de transformación, lo que equivale a dirigirse hacia la *sociedad de los otros*. De modo tal que la siguiente etapa de la reflexión, girará alrededor del proceso de metamorfosis que ocurre en la historia de aquel sujeto anónimo, una vez que entra en contacto con una serie de situaciones y personajes claves. De ellos, el eje central será *León Vicino*; coprotagonista del relato, quien entra a confrontar todos los principios de la ética del egoísmo imperantes en el primer momento de la narración, para posibilitar así un proceso de *deconstrucción** y restablecer todo el sistema de valores en el que el protagonista había sustentado su postura frente al mundo. Por consiguiente, el viaje deberá direccionarse hacia la *ética de la otredad*, que si bien tiende más a la utopía literaria que a la norma general en las sociedades humanas, sí reclama un lugar no sólo como posibilidad sino también y más aún, como necesidad. Para este propósito servirá de apoyo, la voz del filósofo contemporáneo Luis Villoro, cuyos planteamientos armonizan la filosofía del personaje *Vicino*, de modo tal que es posible ahondar en la noción de otredad

* El término se toma del filósofo francés Jacques Derridá, en el sentido de aquel tipo de pensamiento que pretende revisar, analizar y criticar conceptos en los que se han fundamentado supuestas verdades históricas, culturales y filosóficas para reconsiderar tales fundamentos.

llevada a la práctica social. Se analizará cómo la transición del protagonista desemboca en la destrucción el *otro-yo*: El personaje siniestro que debe ser asesinado para obtener una libertad simbólica y retornar al mundo como alguien diferente. Se trata de un razonamiento alternativo que propende por un modelo de ética que supere los paradigmas de extremo individualismo, tan destacados en la mayor parte de culturas actuales.

Por último, el recorrido tendrá como parada final una reflexión sobre la naturaleza crítica de la obra en nuestro propio contexto social, cultural y político. Es por ello que en el tercer capítulo, se exponen algunas ideas a modo de ensayo, a partir de la conexión entre *La sociedad de los otros* y la sociedad de *nosotros*. Se enfatiza en la idea de que el valor de la narrativa literaria no radica tanto en el tratamiento exquisito del lenguaje -sin desconocerlo como una cualidad sustancial- sino que, su mayor mérito consiste en la capacidad inteligente de cuestionar, de inquietar mentes y permitir la reconstrucción de conceptos a partir de las realidades de ficción narradas. En este sentido, de la mano de la novela, se aludirá a diversos aspectos de común debate en la vida social y cotidiana en nuestra actualidad: el modelo de Estado dominante, las crisis económicas, los paradigmas europeos de desarrollo, la función de los medios de comunicación, las similitudes entre dictaduras y democracias, el afán de progreso en medio de la destrucción, y en síntesis: La pregunta central sobre el paulatino proceso de deshumanización del hombre que no parece dar marcha atrás, en un mundo que no se sabe si es real o de ficción. Así pues, mediante este trabajo, se valora la creación literaria no como “arte por el arte” sino como posibilidad de otros esquemas de humanidad. Como opción modeladora de otros enfoques de la existencia, que admita la naturaleza humana en su singularidad pero que, al tiempo, se interese en la recuperación de la armonía extraviada con los *otros*.

EL AUTOR Y LA OBRA

William Nicholson (*Fig. 1*) es un guionista, dramaturgo y novelista británico nacido en 1948 en el condado de Sussex, Inglaterra. Padre de tres hijos, en un hogar constituido con su esposa desde hace más de veinte años. Su crianza tuvo lugar en un ambiente familiar católico romano; razón por la cual recibió su primera formación académica en escuelas de esta vertiente religiosa. Ingresó posteriormente a la Universidad de Cambridge para estudiar Literatura Inglesa, y fue a partir de allí, según anota el autor en su autobiografía, donde comenzó a tomar distancia de su propia fe y visión de Dios:

I still considered myself a practising Catholic as I began my university career [...] but by the time I left all that was left was the space in me that my faith had occupied for so long. [...] it became clear to me that *it's we humans who make God*, in our great need. God, if he existed, would have no need of humanity.³ *

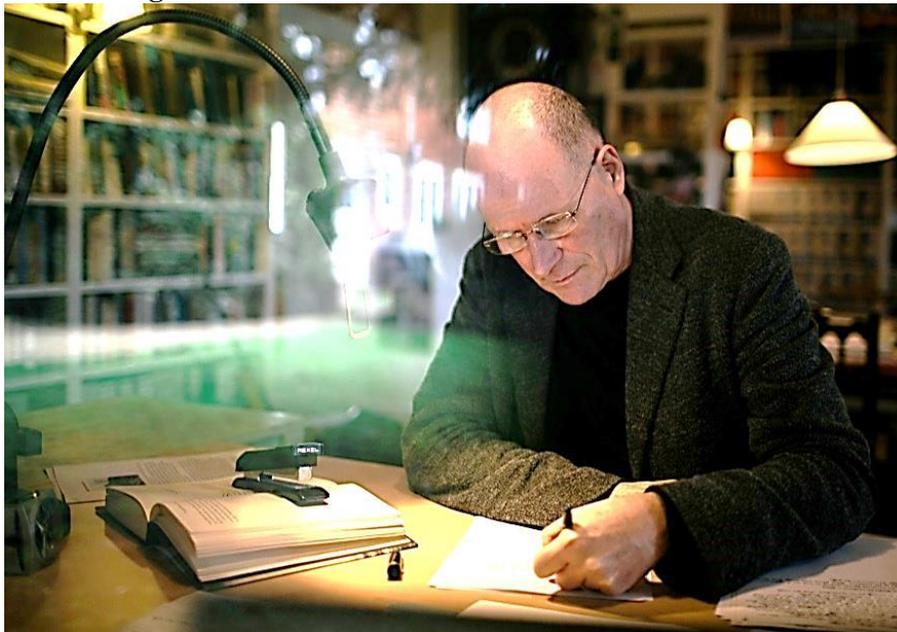
Durante su época universitaria, trabajó durante un año como profesor voluntario en América Central; experiencia que, de acuerdo con su propio relato, lo marcó de modo considerable al permitirle adquirir un enfoque de sociedad diferente, en medio de una vida austera y en conexión con el ambiente selvático. En su primera etapa como profesional, trabajó para la BBC dirigiendo alrededor de cincuenta documentales a mediados de las décadas de los setenta y ochenta; con ellos pudo obtener sus primeros premios de la televisión británica (BAFTA).

³ NICHOLSON, William. Bio - William Nicholson Writes. [on line] En: Sitio oficial del autor. [Citado Agosto 4 de 2013] Disponible en: <http://www.williamnicholson.com/bio/>

* *"Todavía me consideraba un católico practicante cuando empecé mi carrera universitaria. [...] pero para el momento en que salí, todo lo que me quedaba era el espacio que mi fe había ocupado tanto tiempo. [...] Me resultó claro que somos los humanos los que hacemos a Dios, en nuestra inmensa necesidad. Dios, si existiera, no necesitaría la humanidad"*.

Posteriormente como guionista, se dio a conocer en obras cinematográficas tales como: *Tierras de penumbra* (1993), y *Lancelot, el primer caballero* (1995), producción que le ameritó su primera nominación a los *Premios Oscar de la Academia*, así como la nominación a los premios *EMMY*. Fue sin embargo en el año 2000, cuando su guión más famoso fue dado a conocer en la película *Gladiator*, trabajo que le significó su segunda nominación a los *Premios Oscar*.

Figura 1. William Nicholson en su residencia en Sussex.



Tomado de www.williamnicholson.com

© Reproducida con autorización del autor solo con propósitos ilustrativos.

A partir de allí, Nicholson se dedicó a desarrollar su faceta como escritor literario, alcanzando el éxito en Reino Unido y Norte América con su saga de tres novelas fantásticas bajo el título *Wind on Fire*. Esta trilogía precedió a *La sociedad de los otros* (2004) su primera novela traducida al español. En sus trabajos más recientes, Nicholson, ha cosechado nuevos éxitos como guionista de la película musical *Los miserables* (2012), ganadora de varios Globos de Oro y nominada a los Oscar. En el año 2013, fue publicada en Gran Bretaña y Estados Unidos su más reciente novela titulada *Motherland*; obra traducida también en español con el título *La tierra de nuestros padres*.

En cuanto a *La sociedad de los otros*, obra narrativa de Nicholson que se toma como eje central de este trabajo, fue originalmente publicada en inglés en 2004 con el título *The society of others*. Se trató de su primera novela para adultos luego del éxito alcanzado en Europa y Estados Unidos con la trilogía *Wind on Fire*. La versión en español fue publicada al año siguiente por *Salamandra*. (Fig. 2).

La amplia experiencia del autor en el campo cinematográfico, hace posible que en muchas páginas de la novela, la narración fluya con una intensidad propia de las películas de acción. Incluso el mismo autor ha expresado acerca de sus primeras ideas de la novela, que ésta apareció en su cabeza como una escena más propia de una película que de un libro:

It began with a picture in my head (...) I saw a shadowy reading room with a long table down the centre, and shelves of books covering the walls on either side. A young man (...) was sitting at one end of the table. Before on the table lay a hand-gun. At the far end sat a second man, slumped forward, dead. (...) Why? *The scene seemed to belong in a film*, but I knew at once that I wouldn't write it as a film. *It would be a book.*^{4 *}

Sin embargo no es en la acción donde se hace vigorosa la novela. La historia tiene como protagonista a un joven británico de clase media recién egresado de la universidad, cuyo nombre no se revela a lo largo del libro. En lugar de ello se presenta a sí mismo con una serie de enunciados contradictorios sobre lo que es y no es, sobre lo que hizo y no hizo, sobre lo que quiso y no quiso. Huraño, sombrío y encerrado en su habitación la mayor parte de su tiempo por autodeterminación, narra cómo un día su vida cambió a partir de un viaje. Con la salida voluntaria de

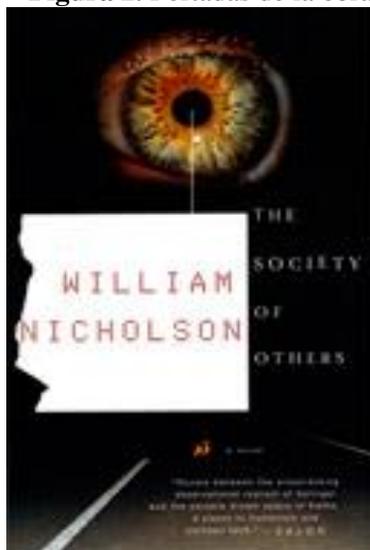
⁴ NICHOLSON, William. Op cit.

Disponible en: <http://www.williamnicholson.com/2008/11/the-society-of-others/>

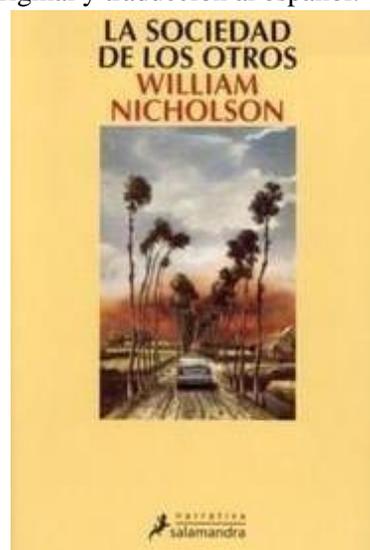
* "Comenzó con una imagen en mi cabeza.(...) Vi una sombría sala de lectura con una mesa larga en el centro, y estanterías de libros cubriendo las paredes a cada lado. Un hombre joven (...) estaba sentado en un extremo de la mesa. Sobre la mesa hay un revólver. Al otro lado un segundo hombre, tirado hacia adelante, muerto. (...) ¿Por qué? La escena parecía pertenecer a una película, pero yo supe de inmediato que no sería escrito como para una película. Sería un libro".

casa, la narración lleva al lector a acompañar y descubrir junto al protagonista en su recorrido hacia un *país* desconocido, extraño y peligroso. Inmerso en la trama, aparece un texto filosófico de un misterioso hombre llamado *León Vicino*, que servirá como hilo conductor del proceso de transformación del protagonista durante su viaje. Con matices socráticos, el joven se verá envuelto en una serie de situaciones complejas que lo llevarán a cuestionar todo aquello que para él tenía algún sentido en su existencia. Exponer su vida al peligro; ser testigo de la crueldad con la que personas -inocentes o no-, son asesinadas por motivos triviales; relacionarse con seres que valoran lo que para él era superfluo. Y así, acabar por reconocerse como un miembro más de una *sociedad* donde hay *otros* que antes para él no existían, amparado en ética del todo egocentrista. Es el viaje de este personaje la metáfora de la búsqueda, de la ruta que conduzca a repensar la imagen que cada sujeto ha construido de sí mismo y de los otros.

Figura 2. Portadas de la obra en su versión original y traducción al español.



Tomado de: www.williamnicholson.com
© Usada sólo con propósitos referenciales



Tomado de: www.salamandra.info
© Usada sólo con propósitos referenciales

1. EL PROTAGONISTA Y SU ESTADO INICIAL: ÉTICA DEL EGOÍSMO.

*El egoísta y sonriente necio y el necio que frunce malhumorado el ceño
han de considerarse sabios, y podrían ser medidos con la misma vara.*

William Blake. Proverbios del infierno

El punto de partida de la historia narrada en *La sociedad de los otros* no es, como podrá inferirse, la salida del protagonista rumbo al viaje de la gran aventura. Todo viaje bien sea dentro o fuera de los límites literarios, supone unos antecedentes, unas motivaciones, unos *porqués* para hacer la maleta -si es que hay tal-, en resumen: A todo viaje le atañe su '*antes de...*' es decir, un estado anterior al desplazamiento. El viaje del protagonista de este relato, por supuesto, no es la excepción; por eso conviene y más aún, es necesario, para el sentido global de la disertación que se desarrollará, empezar por señalar y detenerse en algunos detalles de esta historia de un *héroe* -que tal vez no lo es tanto- cuya mayor hazaña consistió sólo en salir de casa sin un destino determinado. Luego de esto será posible, comprender de qué modo y hasta donde, a un acto tan trivial -o cuando mucho normal- como lo es decidirse a emprender un viaje teniendo a favor las condiciones físicas, económicas y sociales para hacerlo, se le puede tildar de '*gran hazaña*'. El '*antes*', es tan importante como el '*después*' en la novela; no en vano el protagonista-narrador exhorta a no perder de vista ese componente:

Esta es la historia de cómo cambió todo. No voy a decirles mi nombre. Si quieren un nombre usen el suyo.

Empecemos por un día elegido al azar; sin recordarlo retrospectivamente. Debo esforzarme por lograr que *comprendan lo que yo era, porque sólo así entenderán en qué me he convertido*. La operación ha sido un rotundo éxito, pero, como suele decirse, el paciente ha fallecido.⁵

⁵ NICHOLSON, William. *La sociedad de los otros*. Barcelona: Salamandra, 2005. p.7.

Debe observarse cómo en ese párrafo introductorio, el uso de términos médicos incompatibles en apariencia: *operación exitosa / paciente muerto*, sirven como fórmula inicial para insinuar las múltiples paradojas que componen la historia del viajero en cuestión. De igual manera, de la anterior cita también se obtiene que, desde la primera página, el autor quiso dotar a su personaje con un rasgo simbólico: El *Anonimato*. Probablemente para indicar que, lo menos relevante de la historia será el nombre de quien narra en primera persona; es indiferente. Pero añádase además, el detalle de que se otorgó *licencia* para darle a este narrador anónimo el nombre de quienquiera sea el *lector*. Con dicho permiso se inaugura el texto en la página uno y, con el mismo, cierra en la última. Por consiguiente, una pista inicial sobre el protagonista de esta historia, la constituye precisamente su anonimato; que lo perfila no tanto como una figura en particular, sino más bien como la *representación* de un compendio de cualidades -en su mayoría no positivas- plausiblemente presentes en cualquier lector de la novela. Pese a que para algunos lectores, puede resultar arduo aceptar la conexión e identificarse con un personaje que desde el inicio, es ilustrado con una acentuada tonalidad oscura, -a la luz de los valores tradicionales- y que conforme avanza la narración, seguirá igual, sin dejar a la vista mayores trazos de virtud o admiración. En cualquier caso, produzca o no simpatía este *héroe*, aquí se hará uso del licenciamiento dado para asignarle un nombre, que pudiera ser el de cualquier lector. En adelante, por un asunto práctico, al protagonista de esta historia le llamaremos *William** aunque bien podría llamársele *Juan, Rodrigo, Albeiro*, etc.

Ahora bien, como se ha tomado de la cita anterior, resulta categórico indagar acerca de *quien* o *que* era *William* con el ánimo de comprender su proceso de transformación y efectos del viaje. La información obtenida a partir de los párrafos

* Es práctico para favorecer la reiterada referencia al personaje en las páginas siguientes. Darle un nombre propio evitará el abuso de construcciones nominales como “el protagonista”, “el personaje anónimo”, u otras. Se opta por *William* dado que “Albeiro” nombre del lector en este caso, suena lejano al contexto europeo de la historia. En su lugar, *William* nombre típico inglés, alude además al autor, quien admite haber puesto mucho de sí mismo en su personaje: “Al construirlo, intentaba resolver tres preguntas claves para mí: ¿Qué valoraba más en la vida? ¿Qué quería decir con vida bien vivida? ¿Qué me hacía feliz?” (Fuente: sitio web del autor)

siguientes del libro, permite elaborar una noción muy general que se resume en las siguientes ideas: *William* es un joven recién graduado de la universidad; un tranquilo habitante de Londres, o para precisar: Un cómodo huésped de una *habitación de una casa* en algún barrio londinense de clase media, donde vive en una atmósfera de quietud y apartamiento -incluso de su familia-, *blindado* de toda ambición y deseo. ¿Es posible un blindaje de esta índole? Esa será una discusión posterior; por ahora baste por admitir esta afirmación hecha por el propio personaje. Del *paciente sometido a la operación*, aunque no se sabrá su edad, sí constituye un rasgo fundamental su caracterización como hombre '*joven*'. Lo que en la práctica, se traducirá -con alguna arbitrariedad cultural- en hablar de alguien que ronda aproximadamente entre los dieciséis y veinticinco años de edad. Es decir, se trata un ser humano cuya edad lo ubica por encima de la niñez y por debajo de la adultez. Este elemento por supuesto, no es fortuito; encarna otro atributo simbólico del protagonista además de su anonimato: La *Juventud*. No se tratará pues, de la historia de un ser humano con la ingenuidad propia de un niño, que llore por una chocolatina -llanto que de hecho molesta a William como se muestra en un episodio en la estación-, pero tampoco se trata de alguien que haya crecido lo suficiente, para ser capaz de superar al niño obstinado en creerse epicentro del mundo -actitud en la que él insiste-. En efecto, junto a esta caracterización juvenil, adquieren sentido las múltiples contradicciones presentes desde la página con la que abre la novela: "No soy mala persona, soy mala persona. No quise matar al hombre (...) quise matar al hombre (...) No fue culpa mía, no me responsabilicen. Fue culpa mía, responsabilícenme"⁶, puesto que, ser joven, da lugar a un número mayor de contradicciones al de cualquier otra época de la vida humana. La juventud, ese explosivo periodo caracterizado por la extraña mezcla de indefensión y de poder, de rebeldía y de mansedumbre, marca la transición de la vida pueril hacia a la vida adulta; la etapa de crecimiento que consiste en la difuminación de la inocencia conforme se van acumulando experiencias camino a la madurez.

⁶ *Ibíd.*, p.7.

Pero en general -si es que existe *lo general*, como más adelante cuestiona el coprogagonista de la novela -*Vicino*-, en la mayor parte de las culturas, -y con esto otra vez hay riesgo de arbitrariedad- pese a las innumerables contradicciones y disparidades que caben dentro de la noción de *juventud*, hombres y mujeres en esta edad tienden a compartir características que no se asemejan a la descripción del personaje de esta historia: “La mayor parte de los días *no hago nada*. Podría decirse que me dedico a eso, como si fuera mi profesión. No me supone ningún problema. *No quiero nada*”.⁷ En el imaginario cultural, la idea de *joven* puede asociarse con muchos y variados conceptos, pero rara vez con la idea de *inactividad total y extrema* de la cita anterior. Cierto es que en ocasiones, se puede encontrar una que otra frase similar en expresiones cotidianas de jóvenes que manifiestan: ‘*Mi profesión: nada, vagancia*’, o ‘*no quiero nada*’. Pero no pasan de ser dichos comunes, similares a los del discurso coloquial de madres nostálgicas o disgustadas que se lamentan porque: ‘*estos jóvenes de hoy no sirven para nada*’ o ‘*es que no quieren hacer nada*’, más como un eco aprendido de voces de padres y abuelos, pero sin ningún significado profundo. En la práctica, todo intento por sostener tales enunciados, parece un sinsentido en la medida en que la palabra *juventud* se enlaza sobre todo al *ímpetu* y no a la *quietud*, la *nada*.

Otros datos adicionales para ir adentrándose en el personaje y su historia son estos: A *William* le gusta encerrarse con llave en su cuarto sin ser molestado; no le agrada la luz; la persiana permanece cerrada y la única iluminación es el televisor -sin sonido-. Reduce al máximo sus movimientos limitándolos a necesidades biológicas como orinar, defecar, comer, o copular -con una *novia* quien únicamente le importa para ello-; le fastidia toda clase de interacción con la familia y sus allegados; las nociones de *planes*, *ambiciones*, *dinero* y *futuro* no existen para él, más que como ‘*tonterías*’ en las que otros creen. En lugar de jovial, *William* tiene aspecto de enfermo; pero valga aclarar que no le aqueja ningún problema de salud; su familia es afectuosa y económicamente estable.

⁷ *Ibíd.*, p.8.

¿Entonces ante qué clase de joven se está? Si se le diera un enfoque desde la sociología, algunos estudios contemporáneos, interesados en el tema de las *culturas juveniles*, podrían arrojar luces acerca del personaje que hasta aquí ha sido presentado. Un ejercicio básico para cotejar las cualidades reseñadas de *William* y las características de lo que algunos sociólogos llaman ‘*tribus urbanas*’, probablemente concluiría en que se hace referencia a un joven *emo* o a un *gótico*; siendo la primera opción la más viable. Y en ello no habría mucho de excepcional. Un *emo*, explica el sociólogo Julio Vargas⁸, suele caracterizarse además de sus tonalidades oscuras, “por asumir una visión negativa o dramática de la vida y la tendencia a mostrarse al mundo como pesimista; víctima de una sociedad creada por y para el capital y los intereses privados, que deja de lado las personas y sus verdaderas necesidades”. Y es verdad que *William*, así como carece de optimismo y ha dejado sus necesidades en el nivel de lo estrictamente vital, riñe con las motivaciones del capitalismo:

*Ni siquiera ambiciono dinero. ¿Para qué? Ves algo que quieres comprar, te entusiasmas con la idea de poseerlo, lo compras y el entusiasmo se desvanece y todo vuelve a ser como antes. Conozco el juego. Te inducen a anhelar. Durante unos breves instantes se creen felices, y después todo se esfuma y vuelve a ser como antes. ¡Mira que podemos llegar a ser tontos!*⁹

Desde esta óptica, el rompecabezas de *William* estaría resuelto: Se trata de la historia de un *emo* europeo, como tantos otros en distintos rincones del mundo, sin mucho de extraordinario. Mas esta hipótesis deberá desecharse de plano por varias razones. La primera, porque no debe olvidarse que aquí se está exponiendo una obra *literaria* a cabalidad y no una narración facilista -como se ha advertido desde la introducción en palabras del profesor Argüello-. Esta no es una ‘*based-on-real-facts story*’, o lo que podría catalogarse como una simple versión adaptada de la historia de un muchacho con tendencias suicidas. No. Esta es una creación literaria que tiene como su más distinguida invitada a la *complejidad*. En segundo

⁸ JULIAO VARGAS, Carlos. *Culturas juveniles y tribus urbanas: ¿homogeneización o diferenciación?* En: *Praxis Pedagógica*. Bogotá. 2012. Vol. 13. p. 157

⁹ NICHOLSON. *Op. cit.*, p.8.

lugar, tampoco se puede olvidar que aquí no se simula ‘*un estudio de caso*’ como trabajo de grado, encasillable dentro de la sociología; aunque es cierto que, en tanto la literatura no se desprende de lo sociológico, lo antropológico, lo psicológico, lo político, lo económico, etc., muchos de esos aspectos entrarán a jugar en estas páginas. Pero aun suponiendo que el personaje sí pudiera ser expresado en términos de *culturas juveniles*, tampoco encajaría del todo en alguna; pues no se ha dicho, ni se dirá, que *William* use ropa oscura, que se maquille o se peine cubriéndose parte de su rostro, que escuche algún tipo de música, y en últimas, que crea pertenecer a algo, más aún: Que crea en algo. *William* es un personaje simbólico que escapa a toda etiqueta de grupo social o cultura juvenil contemporánea. Afirmación que se resume en esto: En toda cultura juvenil el individuo se adscribe a un *colectivo* con el que se identifica “en torno a referentes simbólicos (...) como modos de pensar y organizarse, valores, prácticas y discursos, todos ellos *colectivos*”.¹⁰ Pero en *William* opera otro principio: *No existe el colectivo*; por tanto, es inviable su identificación con alguien o algo. No hay nadie que piense y actúe como él. Y de haberlo, sencillamente *no le importa*. El universo humano que *William* ha construido en su interior, no guarda espacio para otra figura diferente a la él mismo; sólo defiende su aislamiento voluntario; su habitación con llave: “para que la gente no venga a pedirme que haga cosas”.¹¹ No ansía pertenecer a ningún tipo de comunidad humana pese a aceptar con resignación y desgano su obligada pertenencia al núcleo familiar conformado por sus padres y *Cat*, su hermana.

Las relaciones con otras personas cercanas a la familia -*Sheila*, su madrina; el abuelo; el viejo *Emil*; su novia *Am*, las asume como un forzoso contacto social llevadero sólo con el ánimo de mantener las formas civilizadas, pero sin la más mínima cuota de compensación por el afecto que todos ellos le profesan. No es tanto como *odio o repulsión* lo que siente hacia ellos. No tiene razón aparente para

¹⁰ JULIAO VARGAS. Op. cit., p. 147.

¹¹ NICHOLSON. Op. cit., p.9.

despertar este tipo de sentimientos adversos, pues ha sido privilegiado con una vida relativamente cómoda y tranquila. Y, sin embargo, en su severa *apatía* por los otros -que sostiene no es amargura-, sí parecieran salir a relucir algunos atisbos de sujeto misántropo a partir de su particular concepción del mundo:

Cat dice que a mi visión del mundo le falta profundidad y le sobra amargura. Yo disiento. *Lo mío no es amargura. Yo veo las cosas como son.* La naturaleza es egoísta. Todas las criaturas matan para sobrevivir. El amor es un mecanismo para propagar la especie. La belleza es un truco que se desvanece. La amistad es un acuerdo de provecho mutuo. La bondad nunca es recompensada, y la maldad jamás recibe su castigo. La religión es superstición. La muerte es aniquilación. Y en cuanto a Dios, si de verdad existe, hace siglos que dejó de velar por la humanidad. ¿No habrían hecho ustedes lo mismo?¹²

A esta cita será necesario regresar más adelante en profundidad; de momento, se subraya la afirmación de que en *William* no se proyecta la amargura sino el *ver las cosas tal y como son*. Y en consecuencia, una vez las cosas son vistas así, aunque no haya amargura tampoco hay muchas razones para sentir alegría por la vida. A partir de aquí, la discusión adquiere un tono más filosófico que literario. La línea entre *misanropía* y *pesimismo filosófico* empieza a hacerse demasiado tenue. ¿Se representa en *William* una injustificada animadversión hacia otros seres o se abre un planteamiento filosófico más matizado y complejo? Ya Kant advertía hace poco más de tres siglos atrás que: “De la naturaleza tortuosa de la humanidad, ninguna cosa recta se puede obtener”,¹³ y no con ello declaraba exactamente aversión hacia la humanidad. Sentencias similares surgieron luego en voz de otros grandes pensadores de gran influencia en la cultura occidental. Schopenhauer, por ejemplo -quien más adelante ocupará buena parte de esta reflexión- adquirió fama de misántropo por frases como: “La existencia humana debe ser una especie de error”,¹⁴ pero tampoco se quedó el filósofo alemán en el

¹² *Ibíd.*, p.9.

¹³ KANT, Immanuel Citado por HUNZIKER, Paula y LERUSSI, Natalia. *Misanropía, filantropía, apatía*. 1ra Ed. Córdoba: Editorial Brujas, 2007. p.23.

¹⁴ SCHOPENHAUER, Arthur Citado por HUNZIKER, Paula y LERUSSI, Natalia. *Ibíd.*, p.23.

llano lamento por el desierto humano. Nietzsche, por su parte, cuando reclamaba en tono profético la llegada de un “*superhombre*” [*Übermensch*], tampoco estaba muy orgulloso de la humanidad: “¿Qué es el mono para el hombre? Una broma o una vergüenza dolorosa. Y justo eso es lo que el hombre debe ser para el superhombre: una broma o una vergüenza dolorosa.”¹⁵

Así pues, el camino que debe tomarse en este primer bloque, con el propósito de seguirle los pasos a *William*, no es otro que el de una reflexión truncada de filosofía. No porque *La sociedad de los otros* sea un texto concebido para estudiantes de filosofía y pierda su norte literario, sino porque en el personaje protagónico y en su historia, convergen posturas, actitudes y puntos de vista, sólo comprensibles y explicables a profundidad a la luz de esta clase de reflexión. El hecho de que *William* se obstine en renegar de la filosofía es sólo un falso distractor: “*Casi preferiría ser sodomizado que tener que aguantarme ese tipo de charla*”, ironiza, así como se pregunta: “¿Qué tendré yo para que todos los chalados de la filosofía me escojan como objeto de sus teorías?”¹⁶ Pero ya desde su encierro voluntario, de hecho está reflexionando con agudeza filosófica. Al ver ‘las cosas como son’ ha sentado su postura ética, que como se ha dicho desde el título de este capítulo, no es otra que una *ética del egoísmo*, la cual parte de la afirmación: “*la naturaleza es egoísta*” y por tanto, no hay mucho más que el pesimismo; ni mucho sentido en la vida aunque tampoco lo hay en la muerte. ¿No resulta paradójico que este personaje ficcionado sea un hombre joven, sin problemas de salud o de dinero, con pleno bienestar y afectos, y que su actitud quede reducida a la apatía total frente a la existencia propia y la de los demás? Esto puede sonar a pregunta retórica, pero el planteamiento no es superfluo; la actitud *absurda* de este personaje no pertenece exclusivamente al mundo de la ficción como empezará a evidenciarse enseguida.

¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Así habló Zaratustra. Edición de José Rafael Hernández Arias. Madrid: Alianza Editorial, 2003. p.31

¹⁶ NICHOLSON. Op. cit., p.216.

1.1. RECONOCIMIENTO DEL ABSURDO EN WILLIAM.

William ha declarado que lo suyo no es amargura y que contrario a lo que le reprocha su hermana, a su visión del mundo no le falta profundidad. Está convencido de que él ve las cosas tal y como son, aunque no sea así como las ven los demás miembros de su familia. Una familia *normal*; incapaz de comprenderlo o de coincidir con su visión. La madre: Una artista frustrada cuya mayor obsesión parece ser la felicidad de sus hijos. El padre: Un guionista que goza de estabilidad financiera y quien decidió irse de casa; y quizá por eso mismo -según deduce *William*- se esfuerza por garantizar que no les falte nada. La hermana: Una muchacha de quien puede decirse simplemente que lleva también una vida *normal* acorde a su edad. Unos padres divorciados, pero *William* dice que jamás se lamentará por un hogar roto. De hecho puntualiza en que “nada se ha roto”. Para ejemplificarlo, destaca que su madre y su madrastra -a la que nunca llama así-, joven y muy atractiva, por quien su padre se fue “son como hermanas, sobre todo ahora que ella, *Gemma*, está embarazada, aunque la diferencia de edad entre ellas es considerable”¹⁷. Él lo explica así: “En mi familia somos civilizados. Todos nos llevamos de maravilla con todos”¹⁸. Por el lado físico, *William* tampoco lidia con desventaja alguna; es según lo describe su madrina: “*Morenazo, guapísimo y sexy*” y además: Alto; característica que le abona halagos permanentes, por más que para él sea ridículo sentirse orgulloso de lo que no le ha costado esfuerzo alguno: Crecer y hacerse alto. Tiene a su lado -o mejor, a veces, al lado de su cama- a una joven completamente enamorada de él, según dice, por su comportamiento “extraño y taciturno”, aunque para los ojos de *William*, ella no es más que un complemento sexual que implica soportarle todo lo demás a cambio de su único valor: Sexo. Así vive este héroe; sin problema aparente; con una vida normal, rodeado de gente común y con todo a su favor para estar contento con su vida. Pero no es así. ¿*Es absurdo*? Diremos que sí. Mas no en el

¹⁷ NICHOLSON. Op. cit., p.13.

¹⁸ *Ibíd.*, p.27.

sentido coloquial del término; no en el uso cotidiano de la palabra *absurdo*, como uno de tantos adjetivos de simple sinonimia con *ilógico*, sino en un nivel que connota un compleja lectura del mundo, como se verá enseguida.

Tres palabras: *Salud, dinero y amor*, conforman una triada mágica, arraigada en el decir cotidiano y en el imaginario colectivo de la mayoría de culturas contemporáneas, como premisa del truco de la *felicidad*. De cumplirse estas tres condiciones, las posibilidades de *ser, hacer y tener* todo cuanto se desea, se expanden ante los ojos del ser humano, igual que el genio en la lámpara de *Aladino*. No se necesita mucho más para alcanzar los sueños y maximizar el desarrollo personal. Pero pese a que en *William* convergen esos tres requisitos *pro-felicidad*: es saludable, dispone de dinero y le abunda amor, su postura frente al mundo y su existencia, contrario a esta lógica, se sintetiza en el enunciado:

*Mi vida no tiene sentido. No consigo ser más feliz.*¹⁹

A diferencia de ese ideal cultural de *salud, dinero y amor* como garantes de la felicidad, ante los ojos de este personaje lo que aparece es la vida -propia y de los demás- como un total *sinsentido*; no importa cuánto posea, cuánto le sea ofrecido, cuánto se le insista en todo que puede lograr; nada importa pues en cualquier caso, la felicidad no se ve alcanzable. Es un sujeto absurdo.

El estado *absurdo* de *William* casi sería homologable con el del milenarismo personaje *Siddhartha Gautama*, o 'Buda'. El legendario príncipe indio heredero al trono, que según reza la leyenda más generalizada, le fue profetizada la grandeza en dos caminos alternos: Como rey o como sacerdote. Profecía que para su progenitor suponía un inconveniente; la segunda opción, un hijo sacerdote, significaría el fin de la dinastía; por eso había que evitarlo. Por ello se dio a la tarea de mantenerlo al margen de la miseria del mundo. Le hizo crecer en un

¹⁹ *Ibíd.*, p.8.

mundo perfecto al interior del palacio. Saludable, pleno de lujos y placeres; entrenado en todas las artes y habilidades propias de un rey. Pero, como todo ser no divinizado -al menos hasta aquellos tiempos de la leyenda- su espíritu inquieto lo empujaba a la inconformidad con la vida que llevaba y a cuestionar el sentido de su existencia, como lo noveló el alemán Hermann Hesse en *Siddhartha*:

Todos querían, pues, a Siddhartha, que era la alegría y el placer de todos. Pero él no hallaba, en cambio, placer ni alegría alguna en sí mismo. Ya deambulaba por los senderos floridos del huerto de higueras o bien se sentaba en la sombra azulina del bosquecillo de la contemplación. (...) Siddhartha había empezado a acumular descontento en su interior.²⁰

Descontento interior, tal vez similar al de nuestro personaje, aunque claro, la historia citada corresponde a un ícono en el que se funda una religión, el budismo; mientras *William*, por decirlo de algún modo, es mucho más terrenal. Pero lo que sí se configura en este personaje de ficción -bastante humanizado y contextualizado en el siglo veintiuno -, a miles de años de la historia de *Buda*, es un sujeto movido por unas inquietudes existenciales, muy distintas a las que por regla general, se esperaría que movieran a un joven del común en las condiciones de vida en que es descrito. Es pues, hasta esta etapa previa al viaje, un personaje *absurdo* que bien parecería inspirado en Albert Camus, al tenor de la *filosofía del absurdo* generosamente expuesta por este intelectual. Un personaje similar a *Meursault*, el protagonista de la novela *El extranjero*. Al analizar con detenimiento al personaje *William* se descubre que no es tanto un jovencito malcriado, sino un filósofo en la praxis, con un pensamiento *absurdo*.

Para empezar, no cree en nadie, ni en nada; más concretamente: Es un hombre sin fe. Al menos sin una fe que contenga algún vestigio de cristianismo o -la que él llama- su continuación: Fe del *postcristianismo*. Aquella cuyo mandamiento principal es: Creer en sí mismo; en el hombre todo lo puede:

²⁰ HESSE, Hermann. *Siddhartha*. Bogotá: Ed. Oveja Negra, 1984. p.8.

*Si crees en ti mismo, puedes hacer cualquier cosa.(...) Es la fe poscristiana que ha reemplazado a la fe en la resurrección. Ahora a todos se nos facilita nuestra propia resurrección personal. Nosotros mismos podemos salir de la tumba a golpe de manivela.*²¹

El reconocimiento de que esa fe *postcristiana*, igual que la fe del cristianismo alimentada en la idea de un Dios todopoderoso, preocupado por la humanidad, carece de toda validez, insinúa en *William* un primer indicio de su absurdo; pues para el hombre absurdo no es cierto que haya un Dios incorpóreo, bondadoso, omnipotente, flotando en alguna nube del cosmos, resguardando y guiando el camino del hombre. Es la idea desarrollada por Camus en su filosofía y encarnada en *Meursault*. Su personaje, un hombre que ha sido condenado; se encuentra encerrado en una celda próxima a ser ejecutado y es increpado por el capellán, para quien resulta incomprensible el rechazo de sus visitas:

Contesté que no creía en Dios. Quiso saber si estaba seguro y le dije que yo mismo no tenía para qué preguntármelo; me parecía una cuestión sin importancia (...) Me dijo: -¿,No tiene usted pues, esperanza alguna y vive pensando que va a morir por entero?- Sí-, le respondí. (...) me adelanté hacia él y traté de explicarle por última vez que me quedaba poco tiempo. No quería perderlo con Dios.²²

También *William* está convencido de que si hubiera un Dios, hace mucho tiempo habría dejado de interesarse por la humanidad. Muy al final de su viaje, sostendrá un diálogo, en parte similar al de *Meursault*, pero con un sacerdote nada ortodoxo; y por tanto el direccionamiento del tema y el desenlace de la historia difieren bastante del relato camusiano: Mientras que el protagonista de *El Extranjero* muere condenado por asesinar en su absurdo a alguien, *William* vivirá transformado al darle muerte a su *alter ego* y nadie le juzgará por ello. Por ahora, digamos que, ambos personajes se adhieren parcialmente a la idea nietzscheana: El hombre está solo en la tierra y ante esta realidad, debe él mismo forjar sus propios valores. Sin embargo, como personajes absurdos, tampoco son una fiel

²¹ *Ibíd.*, p.11.

²² CAMUS, Albert. *El Extranjero*. Buenos Aires: Emecé Editores. 2002. p.136.

copia del pensamiento de Nietzsche ante todo *vitalista*: No son hombres que estén dispuestos a defender la vida sin permitir que se agote ante el vacío; no están interesados en evolucionar hacia *superhombres*; en ellos impera una cualidad particular: La *indiferencia*. Nada importa; nada tiene sentido. Ni la búsqueda de una pareja, ni la amistad, ni la superación personal, ni la muerte de una madre... Nada tiene la suficiente importancia, por cuanto la angustia existencial desnuda la naturaleza absurda del hombre y, cuando mucho, sólo deja certeza del desenlace inevitable: Hay que morir. Es lo que concluye *Meursault* al restar toda importancia a los argumentos del capellán:

Ninguna de sus certidumbres valía más que un cabello de mujer (...) yo parecía tener las manos vacías, pero estaba seguro de mí, seguro de todo, más seguro que él, seguro de mi vida y de esa muerte que iba a llegar. Si era lo único que tenía (...) nada tenía importancia y sabía perfectamente porqué.²³

No se puede perder de vista el enunciado de William: *'Mi vida no tiene sentido'*. La filosofía absurda cuestiona todo sentido de la vida, dado que en el momento en que el hombre es capaz de reconocer su existencia, entiende que toda actividad cotidiana, todo proyecto, todo esfuerzo es un desgaste inútil e incesante del hombre. Todo aquello que parece tener importancia o valor, es insignificante y por tanto la vida no tiene más valor de lo que cada uno ingenuamente cree que tiene. Camus exponía su filosofía absurda mediante una alegoría con Sísifo. Un clásico antihéroe de la mitología griega, quien como Prometeo, consiguió el enfado de los dioses a quienes burlaba con su extraordinaria astucia. (Ver anexo 1) Aferrado a la vida, logró evadir la muerte, librándose de Tánatos, Ares y Hades. Al final, como castigo, fue condenado a perder la vista y a empujar una piedra gigante cuesta arriba hasta la cima, sólo para que volviese a caer rodando hasta el valle, de donde debía recogerla y empujarla de nuevo hasta la cumbre y así sucesivamente, repitiendo el recorrido una y otra vez. Sísifo se salió con la suya; no quería morir y no murió. Logró la hazaña de la inmortalidad tan anhelada en los hombres pero a cambio, su existencia se redujo a una absurda rutina. Esa que

²³ *Ibíd.*, p.152.

crea el espejismo de logros, metas y victorias, cuando a la larga no queda más que la imposibilidad de salir de un círculo vicioso, creado por el deseo humano de justificar su existencia. La inútil sensación de satisfacción temporal ilustrada por Camus apoyándose en el castigo de Sísifo también es inferida por *William*:

¡Mira que podemos llegar a ser tontos! Como los peces. Los peces se pasan todo el día nadando en busca de comida que les dé fuerza para seguir nadando el resto del día.²⁴

La analogía que hace el personaje, entre la existencia humana y la actividad de animales poco evolucionados como los peces, ratifican su carácter filosófico. Este joven huraño, apático ante las enormes posibilidades que le ofrece “la vida real” cuestiona el absurdo de la vida, pues la ve como un eterno recomenzar; como una vana lucha por desempeñar rutinas; por alcanzar metas carentes de sentido. Quehaceres y proyectos en apariencia dotados de ‘significado’, pero tal, sólo es el dado por otros hombres mediante elaborados sistemas de pensamiento. En *William* sin embargo, como personaje absurdo, operan otro tipo de razonamientos que restan validez a los argumentos de quienes dan sentido a las más comunes actividades humanas: ¿Para qué afanarse por conseguir un empleo y establecer una familia? ¿Para qué edificar un micro-reino individual a partir de la acumulación de bienes y privilegios? ¿Para qué actuar como un tonto pez -que como Sísifo- nada en busca de comida sólo para seguir nadando? El mundo para el hombre absurdo ejemplificado por Camus y sospechado por *William* no es ni tan racional ni tan irracional, es simplemente irrazonable, y por ello, la actitud ante las premisas de quienes se empeñan en atribuirle sentido a la vida, no puede ser otra más que la *indiferencia*. Por eso las dos frases más recurrentes en el protagonista de *El extranjero*: “Me daba lo mismo” o “no significaba nada para mí”, son muy cercanas a las ideas y manifestaciones de falta de interés en el absurdo *William*. Para él, esta indiferencia ha de entenderse como la *inercia* surgida una vez se ha tomado conciencia de la naturaleza existencial:

²⁴ NICHOLSON. Op. cit., p.8.

Mi inercia no tiene nada que ver con las drogas. Surge de una fuente pura, el filón madre, la conciencia clara de la naturaleza de la existencia.

*La vida es dura y después te mueres.*²⁵

Esta inercia, o toma de conciencia absurda, conlleva a la exclusión de las nociones de *planes, futuro, dioses, afectos*, y el sinfín de motivaciones del hombre ordinario, y sólo deja cabida a dos fenómenos existenciales: vida y muerte. Todo lo demás son futilidades adornadas de razón. Por eso Camus en su ensayo *El Mito de Sísifo*, discutía sobre el sentido de la vida, el vano significado que le dan algunos hombres, o su total insignificancia cuando el individuo se hace consciente de la tragedia de su existencia, como supone, le sucedía a Sísifo toda vez que subía a la cima a saborear la efímera liberación de su condena y luego tenía que descender. Para *William*, basta escribir con un espray en la ventana esa verdad trágica de vida y muerte para sentirse más o menos satisfecho: “La vida es dura y después te mueres.(...) Esto es lo que hay. Así son las cosas. Eso no va a cambiar. Es lo más cerca que puedo estar de la satisfacción”.²³ Igual que para Camus, era claro que sólo antes de caer en cuenta del absurdo, el hombre era capaz de vivir en su cotidianidad con finalidades, con ansias de porvenir, con justificaciones, evaluando probabilidades, planeando jubilaciones, en fin, creyendo todavía en algún chance de dirigir su vida ‘a golpe de manivela’ como enuncia *William*, actuando como si fuese libre por más que los hechos demuestren lo contrario.²⁶ Y entonces: ¿Cuál es el sentido de la vida? ¿Admitir el sinsentido y luego aprender a sobrellevar la tragedia humana? De ser así, ya en la historia de *William* la tarea estaría resuelta desde el principio de la novela, cuando encerrado en su habitación llegaba a la conclusión:

Me dan risa todas esas personas que corren de un lado a otro ganando dinero para comprarse cosas unas a otras. Cualquiera con dos dedos de frente podría explicarles que *sus vidas no tienen sentido* y que así no consiguen ser más felices. *Mi vida no tiene sentido.*²⁷

²⁵ *Ibíd.*, p.16.

²⁶ CAMUS, Albert. *El mito de Sísifo*. Barcelona: Alianza Editorial 1985. p.18.

²⁷ NICHOLSON. *Op. cit.*, p.8.

La gran diferencia radica en que, en el relato de *La sociedad de los otros*, esto constituye apenas un punto de partida y no uno de llegada, como ocurriría en el planteamiento de Camus. Aunque ciertamente se comparte con él, la estimación de la pregunta acerca del *sentido de la vida* como la más trascendental:

Veo que muchas personas mueren porque estiman que la vida no vale la pena de vivirla. Veo a otras que, paradójicamente, se hacen matar por las ideas o las ilusiones que les dan una razón para vivir (...). Opino, en consecuencia, que *el sentido de la vida es la pregunta más apremiante*.²⁸

Esa apremiante pregunta que ocupa un lugar prioritario en la reflexión camusiana, es también, la gran pregunta en *La sociedad de los otros*, aunque en principio el protagonista quiera evadirla. Así reacciona *William* cuando *Marker*, el camionero que lo transportará en su viaje, le propone disertar sobre el tema:

Casi preferiría que me sodomizara. Oír durante horas cómo un camionero solitario diserta sobre *el sentido de la vida* va a producirme una torticolis terrible.²⁹

Igual postura asumirá mucho más adelante, cuando *Vicino*, el cura filósofo, le insta a confrontar esa pregunta: “¿(...)Para usted nada es importante? - Bueno, no me gusta que me hagan daño. Pero la religión, la filosofía y *toda esa mierda del sentido de la vida*”...Lo enfurece, termina por admitir.³⁰ Y quizá sucede así, debido a la visión trágica en la que se ha fundamentado. No es feliz como las personas más cercanas a él quieren que sea, pues su certeza es que la felicidad no se halla en la comunión con los otros, sino cuando mucho, en el reconocimiento del sinsentido de la propia existencia. Es decir, fuera de sí mismo, la vida no tiene ningún sentido y la insatisfacción es la regla constante; el suicidio no es una salida pues también carece de sentido. Es indiscutible que el pensamiento camusiano está presente, pero más a profundidad, resuena la voz de Schopenhauer en todo su furor para sustentar el pesimismo y la ética egoísta de *William*.

²⁸ CAMUS. Op. cit., p.136.

²⁹ *Ibíd.*, p.39.

³⁰ *Ibíd.*, p.221.

1.2. UNA JUSTIFICACIÓN ÉTICA EN SCHOPENHAUER.

Con anterioridad a Camus, poco más de un siglo antes de su nacimiento, en Alemania ya otro excéntrico hombre dedicado a la filosofía había sentado las bases del absurdo existencial acotadas en el apartado anterior: Arthur Schopenhauer, tan álgido como genial, desnudó con contundencia la naturaleza humana, llevándola a sus niveles más profundos para dejar al hombre casi al borde de la desolación. (Ver anexo 2) Incomprendido y escasamente reconocido en vida -como suele suceder a los genios- este ilustre alemán nacido en Danzig, seguramente es un referente, como ningún otro, para llegar a los cimientos de la ética egoísta que como se ha dicho, se cristalizan en el estado inicial de *William*. La inclusión de Schopenhauer en esta reflexión como pilar teórico, toma toda la trascendencia por cuanto se trata de uno de los pensadores más célebres de la cultura occidental, y una de las figuras más influyentes en la creación filosófica, artística y literaria posterior a su época*. Con mayor razón, su vinculación en este caso, a la luz de la obra que se analiza, se justifica con tres motivos específicos: Uno, porque hasta ahora se ha puesto de manifiesto el carácter absurdo de *William* quien niega todo sentido de la vida, pero no se ha dicho cómo se entiende que un hombre llegue a tal situación; en otras palabras, se ha aludido al 'cómo es' el personaje, pero no al 'por qué lo es'. Un segundo motivo es que, al ratificarse la necesidad de vivir aun reconociendo el absurdo, -pues la muerte no es una salida- con una actitud de total indiferencia hacia el mundo y hacia los demás, se está proyectando una ética fundada en el egoísmo, formulada y sustentable desde los postulados del filósofo alemán. Y finalmente, debe anotarse que la misma novela ofrece el recurso schopenhaueriano, pues a la par que el protagonista declara una supuesta animadversión hacia todos los filósofos, el principal sustento de la narración es de índole filosófico y son muchos los episodios de la novela que permiten observar como el pensamiento de Schopenhauer permea el relato.

* La influencia de Schopenhauer tocó la obra de escritores y pensadores de los siglos XIX y XX de la talla de Wagner, Tolstói, Nietzsche, Freud, Jung, Einstein, Wittgenstein, Borges, sólo por mencionar algunos.

Un primer ejemplo de alusión explícita a Schopenhauer se da en voz de *Marker*, el conductor que divide su tiempo entre su oficio al volante de un camión de mudanzas y su estudio autodidáctico y apasionado de la filosofía. Mientras se moviliza por alguna carretera europea, a más de cien kilómetros por hora, con pésimas condiciones atmosféricas, *Marker* se encarga de elaborar un pequeño compendio de la filosofía occidental, haciéndole notar a *William* cómo es que los más ilustres pensadores desde la antigua Grecia hasta Wittgenstein en el siglo XX, han sido un rotundo fracaso, mientras que a Schopenhauer en cambio, sí le reconoce un moderado acierto, al admitir que es tal vez el único filósofo que le produce algún respeto. Para sorpresa de *William* hay un hombre famoso que coincide con él en su forma de entender el mundo:

Aunque a regañadientes, siente cierto *respeto por Schopenhauer*.

-Escucha esto, a ver qué te parece. “*La satisfacción del deseo es como dar limosna a un mendigo. Lo mantendrá vivo hoy, para que su miseria se prolongue hasta el día siguiente.*” Desde luego no es para reventar de risa pero al menos es verdad.

Vuelvo a sorprenderme. Pensaba que era la única persona que había tenido esa idea.³¹

Allí toma su sitio el pesimismo schopenhaueriano en toda su dimensión, ante un fascinado *William*. Esa es su gran verdad; la que se refiere al deseo insatisfecho que alimenta el sinsentido de la existencia humana, del mismo modo en que, como ya él lo había observado, ocurre con la rutina de los peces que se pasan nadando todo el día en busca de comida sólo para obtener energía y seguir nadando. Es indiscutible pues, que un acercamiento a los principios del *Genio de Danzig*, llevará sin mayores tropiezos a la comprensión del mundo representado en *William*, así como a los cimientos de la construcción de una ética donde si acaso se reivindica el ‘yo’ individual -aunque mísero- siendo los demás, los *otros*, seres insignificantes y “tontos”... ¡Como los peces!

³¹ *Ibíd.*, p. 43.

1.2.1. El origen de la insatisfacción.

Nunca se está conforme con lo que se es, con lo que se tiene, con lo que se logra; alguien anhela algo, lucha por conseguirlo y tan pronto lo logra, el deseo desaparece para que de inmediato surja otro. Se anhela de nuevo y el ciclo se repite sin parar una y otra vez; el deseo nunca es satisfecho. ¿Pero por qué? Habrá que ir hasta las bases del constructo teórico de Schopenhauer.

En 1818 salió a la luz la publicación que a la postre sería la obra más famosa del filósofo alemán, aunque en su momento fuera un completo fracaso, y muchos años tuvieron que pasar antes de alcanzar algún reconocimiento. La obra se titulaba: *El mundo como voluntad y representación*; y en ella cuestionaba las ideas fundamentales de la cultura occidental; las ideas que exaltaban al género humano como la criatura privilegiada, transformadora, hacedora del porvenir y del mundo. Todos esos valores promovidos desde la *Ilustración* que justificaban la creencia en el progreso, en la historia, en la ciencia, en el poder absoluto de la razón para disipar las tinieblas de la humanidad, en aquella obra quedaban reducidos a una insípida ilusión, producto de un velo optimista que cubre al hombre. Para Schopenhauer el panorama era otro muy distinto; el ser humano ni siquiera podía controlar su propia vida por ser una criatura supeditada a una fuerza irracional, insaciable, eterna y devoradora que se mueve y se manifiesta en todas las formas del universo: La *voluntad*.

1.2.1.1. La voluntad.

Antes de continuar, es necesario detenerse en este concepto, dado que puede acarrear drásticos errores interpretativos al adentrarnos en la obra del pensador alemán. En su acepción más tradicional, la voluntad se había comprendido como la facultad psíquica de querer o decidir algo; de hecho todavía hoy en la cotidianidad tiende a funcionar como un concepto muy próximo a la potencia

volitiva en el ser humano: Aquello a lo que un hombre se arroja porque lo quiere, eso es voluntad. Por ende en la tradición filosófica, la noción de *voluntad* existía como una facultad supeditada a la razón; en una jerarquía en la que el conocimiento se encontraba en la cumbre y la *voluntad* estaba sometida al dominio de la primera. En construcciones teóricas como las de Descartes, Rousseau y Kant, aunque con variados matices en su conceptualización, de fondo se mantenía afinidad en la manera de entenderla.

Para Descartes por ejemplo, la voluntad, sinónimo de libre albedrío, era además la fuente del error que ocurría al aceptar la afirmación de un juicio sin tener los suficientes elementos para sustentarlo; de allí que la voluntad tendía a desbordar el entendimiento. En la teoría cartesiana, los errores “nacen de que, la voluntad, siendo mucho más amplia que el entendimiento, no se contiene dentro de los mismos límites, sino que se extiende también a las cosas que no comprendo; y (...) se extravía con mucha facilidad y elige lo falso en vez de lo verdadero, el mal en vez del bien, por lo cual sucede que me engaño y pecco”.³² La voluntad era vista aquí como acción, pero una acción libre, consciente y deseada, aunque no del todo correcta. Una libertad riesgosa para el conocimiento, pero también para la moral. En el caso de Kant, la voluntad guardaba una relación íntima con la naturaleza en el hombre, lo que equivaldría al triunfo racional sobre la naturaleza pulsional; es decir, la autonomía humana para las decisiones de lo que se quiere. Kant, con el latinismo ‘*Sapere audere*’, -atrévete a saber- invitaba a enfrentarse al mundo para con ello, establecer una explicación racional de él, alejada de los problemas interpretativos que suponían la teología, el mito y la tradición.³³ Y en cuanto a Rousseau, una breve referencia crítica de *La sociedad de los otros* que proviene del personaje *Marker*, sirve como puente para ilustrar la correlación del concepto en este pensador francés:

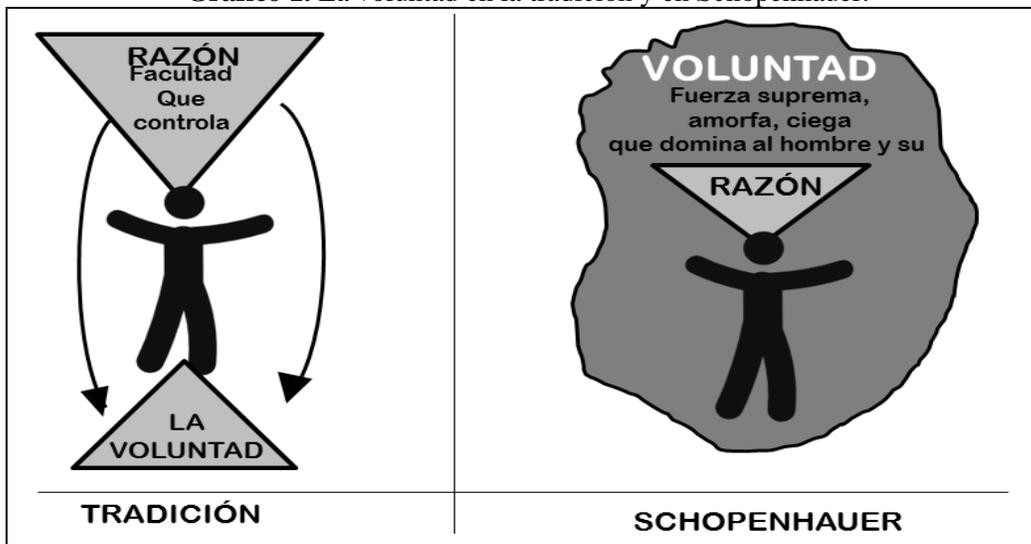
³² DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas*. México: Espasa. 1984. p.121.

³³ KANT, Emmanuel. *Filosofía de la historia. Qué es la Ilustración*. Buenos Aires: Terramar. 2004. p.27.

- ¿Quieres reírte un rato en un triste domingo de lluvia? Prueba con el contrato social de Rousseau. En él se nos propone que abandonemos nuestra libertad para formar parte de la *voluntad general*. Y tú te preguntarás: '¿Y qué coño es la voluntad general?' Bien. Rousseau dice que eso se sabe con una votación. (...) ¿Y qué pasa con los malvados, con los descerebrados y comediantes (...)? No, éstos no cuentan según Rousseau.³⁴

Pero lo que Schopenhauer llamó *voluntad*, fue algo completamente distinto que invertía la escala tradicional, en la cual, ésta era puesta por debajo de la razón. Para él, por encima de todo estaba la *voluntad* como fuerza motora del cosmos; y el conocimiento sólo resultaba ser un instrumento del que fue dotado el ser humano. En él, la *voluntad* ya no era algo que pudiera ser visto como una facultad propia de los humanos, sino que se extendía a todos los entes del universo sin ser equivalente a la acción. Fue redefinida, repensada como un concepto abstracto, inmaterial, que no tiene residencia ni siquiera en el cerebro. Al ser una fuerza vital despersonalizada y originaria que simplemente puede ser intuida, pero no indagada. Ello quiere decir que su justificación no es posible en términos de *razón humana*, es irracional; y cuando mucho sólo puede inferirse que siempre está hambrienta de vida y de perpetuación como una potencia pura e infinita.

Gráfico 1. La voluntad en la tradición y en Schopenhauer.



³⁴ NICHOLSON. Op. cit., p.42.

1.2.1.2. ¿Dios o voluntad? La convergencia en Vicino.

A partir de la filosofía schopenhaueriana, la *voluntad* es el centro de todo; todo es *voluntad*. Al detenerse en estas afirmaciones, bien parecieran pertenecer a un discurso de índole religioso, dónde sólo se ha reemplazado la palabra *Dios* por la palabra *voluntad*. Aún en la actualidad existe la discusión acerca de si en realidad lo que hizo el filósofo alemán, fue una sustitución del Dios monoteísta del cristianismo por su propio dios llamado *voluntad*. En efecto, tal como sucede con el Dios de la tradición judeocristiana, la *voluntad* schopenhaueriana está cargada de atributos trascendentes muy similares: Es omnipresente, omnipotente y eterna; sólo que Schopenhauer evitaba toda referencia al Dios de inspiración occidental, por considerarlo como un sarcasmo, una broma de mal gusto frente al doloroso espectáculo de la vida:

En vano se crea dioses para mendigarles y sonsacarles lo que solo la propia fuerza de voluntad es capaz de conseguir (...) el optimismo, cuando no es acaso el atolondrado discurso de aquellos bajo cuyas aplastadas frentes no se hospedan más que palabras, no me parece simplemente una forma de pensar absurda sino verdaderamente perversa, ya que constituye un amargo sarcasmo sobre los indecibles sufrimientos de la humanidad.³⁵

Para él en cambio, el centro de la vida era una fuerza despersonalizada de la que el hombre difícilmente podría ser 'su imagen y semejanza' o su criatura predilecta, más acorde con lo dicho por nuestro personaje *William*. Si aquella fuerza primigenia pudiera entenderse como una suerte de dios, éste sería uno sin rastro de benevolencia, desinteresado por completo en la humanidad.³⁶ En lugar de ello, habría de ser una substancia insensible; principio de la existencia manifestada como un perpetuo devenir, un eterno querer, un deseo infinito insatisfecho, del todo inconsciente e indomable: "La voluntad tiene que devorarse a sí misma porque fuera de ella nada existe y es una voluntad hambrienta".³⁷

³⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. El mundo como voluntad y representación. Madrid: Ed. Trotta. 2003. p.385.

³⁶ NICHOLSON. Op. cit.,, p.9.

³⁷ SCHOPENHAUER. Op. cit.,, p.183.

Sin embargo lo más interesante en este punto, es que entre la noción de *voluntad* en Schopenhauer y una visión de Dios expuesta *La sociedad de los otros* puede haber una clara reconciliación. Entra al relato otro gran personaje: Filósofo, músico y sacerdote -nada ortodoxo- llamado *León Vicino*, en quien se esboza una visión de Dios cristiano no muy alejado del principio schopenhaueriano, como se verá en el siguiente dialogo que sostiene con *William* y que se cita *in extenso*:

Mi Dios que existe quizás no sea el mismo que el suyo que no existe. -dice-. De modo que si me muestra a su Dios, tal vez esté de acuerdo en que no existe, y puede que si yo le muestro el mío, usted coincida conmigo en que existe. Y así estaremos los dos en lo cierto.(...)

- Mi Dios -empiezo- es como el Gran Examinador, y la vida que nos entrega es como un largo examen.

- En ese caso, decididamente no creo en él.

- ¿Y cuál es su Dios?

- ¿Mi Dios es usted? (...)

- ¿Y qué significa eso? ¿Que yo creé el universo? ¿Qué usted me venera?

- Todo eso y mucho más. Verá, amigo mío, *su error*, si me permite calificarlo de tal, *está en pensar en Dios como un individuo*. (...) eso sólo puede ser un dibujo de niños. Dios (...) no puede limitarse de esa manera. De hecho, *la auténtica divinidad no puede limitarse en absoluto. Dios no puede ser otra cosa que todo lo que existe. Lo que lo incluye a usted*.

- Lo que demuestra que yo no soy Dios para nada. Soy sólo una pequeña parte de Dios.

- ¿Lo ve? De nuevo el dibujo infantil. Usted ve un individuo, una entidad, como si dijéramos, que posee el atributo de tamaño. Muy grande, sin duda, pero limitado y divisible. Mi Dios no es ese tipo de gigante. Piense en cambio, en *el fuego, por ejemplo. Suponga que Dios es fuego*. Y yo soy fuego. Y la carretera por la que vamos es fuego. Y las nubes en el cielo son nubes de fuego. *Todas las cosas están hechas de fuego*. Ahora yo le digo: "Usted es fuego" ¿Me dirá que usted no es fuego para nada, que es sólo una pequeña parte del fuego?

- Pero yo no soy fuego.

- *No es fuego, pero sí vida*.

- ¿Soy vida? (...) Soy vida. - A mí me parece una manera extraña de formularlo-. ¿No decimos normalmente: "Estoy vivo"?

Se encoge de hombros. No está interesado en mis disertaciones semánticas.

- Usted es vida. Vive. Contiene toda la existencia dentro. Usted es Dios.³⁸

³⁸ NICHOLSON. Op. cit., p.227-228.

Vida. En últimas, *voluntad*. Por supuesto no se pierde de vista el carácter ficcional de los planteamientos acotados; no se intenta aquí otorgarle algún *status* de instancia teológica a lo citado en *Vicino*. Pero sí se obtiene una bella posibilidad literaria de conectar parte del riguroso constructo schopenhaueriano, con algunas bases dogmáticas del cristianismo. Todas las cosas están hechas de lo mismo, 'fuego', -como lo ejemplifica *Vicino*-, o 'vida'. Asegurar que la toda la existencia está contenida dentro de cada ente, no riñe con las ideas de Schopenhauer. Si se reemplazara el sustantivo 'vida' por 'voluntad', el enunciado anterior seguiría conservando su sentido coherente. La *voluntad* siempre hambrienta de vida se manifiesta en todas las formas y fenómenos sin discriminación alguna:

La voluntad (...) es la realidad originaria, que se manifiesta en todos los seres y fuerzas de la naturaleza.(...) Cada uno de los seres naturales, cada uno de sus impulsos, acciones y afecciones, representan la concreción individual de una voluntad de vivir absoluta e ilimitada. La afirmación de la vida, el afán por mantenerse en la existencia, constituye la esencia íntima de todos los seres.³⁹

1.2.2. La voluntad objetivada y el deseo.

Se admita o se rechace alguna similitud entre un *dios* y la *voluntad*, sí es evidente que en Schopenhauer, igual que en Camus y en *William*, se aniquila toda idea de 'ente superior paternal' en el cual el ser humano pueda refugiarse. Una vez admitida la intuición schopenhaueriana acerca de la *voluntad*, como fuerza esencial de todo cuanto existe en el universo, es posible admitir también que, al ser el hombre una mera manifestación de dicha fuerza, no queda espacio para el optimismo. Así empieza a justificarse la visión trágica del pensador de Danzig, que también explicaría la actitud del personaje de nuestra novela. Si la *voluntad* es una fuerza ciega e inconsciente, insaciable, abstracta, ajena a todo tiempo, espacio y causa, ha de alejarse de toda posibilidad de 'Ser Supremo' benévolo, y en lugar de ello, más bien se perfila como un principio universal monstruoso que es a la vez el suelo nutricio de toda vida, pero también su propio veneno y destrucción.

³⁹ SCHOPENHAUER. Op. cit., p.131.

La *voluntad*, al no poseer meta ni fin, fluye eternamente y tiene una principal característica de la cual se desprende todo lo demás: El ‘deseo’. *Voluntad* pues significa ‘deseo de vida’, de perpetuación; de una fuerza incapaz de bastarse a sí misma siendo única, y por ello su afán de despliegue para manifestarse a plenitud: Se *objetiva*. Es decir, toma forma en los objetos visibles. La *objetivación* de la *voluntad* entonces no es otra cosa que, la materialización de esta fuerza única, incontenible, indivisible e inconsciente en cualquier objeto factible:

Esa cosa en sí es la voluntad, considerada en cuanto tal y fuera de su fenómeno, se halla fuera del tiempo y el espacio, de modo que no conoce la pluralidad y es, por consiguiente, una; (...) no está afectada por la pluralidad de las cosas en el espacio y el tiempo que *constituyen su objetividad*, y *permanece indivisible* a pesar de ellos. No hay, por ejemplo, una parte más pequeña de ella en la piedra y otra mayor en el hombre.⁴⁰

Una relectura al último fragmento citado de *La sociedad de los otros*, permite observar la cercanía entre *Vicino* y Schopenhauer. Se requiere trascender del “dibujo infantil” de figuras como ‘cosas’ aisladas, partes pequeñas o grandes, para poder llegar a asimilar la parte como el reflejo del todo y a la inversa. Así como para *Vicino*, tanto la carretera, como las nubes, la figura de *William*, su propia figura y todo lo demás, son una misma cosa aunque aparenten ser sujetos y objetos aislados, para Schopenhauer, lo único que hace la *voluntad* es crearse diferentes imágenes de sí misma. De allí que todos los objetos animados o no en el mundo no sean más que una representación de la misma *voluntad*.⁴¹ Todos son el reflejo en diferentes grados de la misma esencia constitutiva de la vida. Todo es la misma fuerza pulsante de la *voluntad* que toma forma material en diferentes ‘niveles’. Ciertamente una piedra y un simio no se ven igual; pero la diferencia radica en la *forma* y no en su *esencia* universal; por ello Schopenhauer se encargó de elaborar una juiciosa clasificación taxonómica, en la que estratificaba en el nivel más sofisticado de objetivación de la *voluntad*: Al hombre.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 152.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 36.

Gráfico 2. Escala de objetivación de la voluntad en Schopenhauer.

1.2.3. Origen del egoísmo: El hombre vs. *los otros*

Como ya se ha podido colegir, en la actitud inicial de *William* resuenan múltiples principios de la teoría schopenhaueriana. Retomemos la siguiente declaración: “La naturaleza es egoísta. Todas las criaturas matan para sobrevivir”⁴². Enunciado tan elemental como profundo, en el que se expone el principio sobre el que el personaje ha sentado su postura ética egoísta afín a Schopenhauer. De acuerdo a la categorización hecha por el filósofo, en la que organizaba las manifestaciones de la *voluntad* en objetos, en el reino animal, es en donde se hallan las formas más sofisticadas de esa fuente inagotable de deseo, de prolongación de la vida. Así como lo dice *William*, *todas las criaturas matan para sobrevivir*; es decir, toda manifestación de la *voluntad* al margen de su forma y condición quiere existir, y para lograrlo, debe devorar otras formas inferiores. La *voluntad* se devora a sí misma movida por su insaciable deseo de vivir. El fenómeno resultante no es otro

⁴² NICHOLSON. Op. cit., p.9.

que el mismo esquema básico de ‘cadena alimenticia’ aprendida desde el colegio en biología: Desde la tranquila planta que absorbe sus nutrientes a la tierra y la energía del sol, pasando por el insecto que se alimenta de la planta, al animal superior que se alimenta del insecto, y así al otro animal carnívoro que se come al anterior, en un ciclo de *devoración* sin tregua. Schopenhauer adelantándose a las teorías de la biología evolutiva, indicaba que en el reino animal, las especies desarrollan complejos sistemas nerviosos para captar estímulos y producir reacciones. Luego, esos estímulos determinan la relación de cada especie con otros objetos y la subsistencia de la *voluntad* individualizada aun habitando en medios hostiles.⁴³ Es así como, para tomar parte en la lucha, cada animal desarrolla órganos especiales: mandíbulas, dentaduras, cuernos, garras, pieles resistentes, todo cuanto sea útil para garantizar la supervivencia. El deseo de vida refinado en diferentes niveles en los animales: invertebrados, peces, reptiles, aves, mamíferos, llega a su nivel más alto en este animal: El hombre.

Para el autor, en este ‘sofisticado animal’ la *voluntad* logra materializarse en un nivel mucho más complejizado que en los otros animales. Es cierto que se comparten las mismas necesidades básicas de todos los seres pertenecientes a este reino de la naturaleza, y que la insatisfacción opera como regla general, absurda e inevitable, tal como lo sospecha *William*:

Tengo *las mismas necesidades animales* que todos ustedes: *comer, defecar, copular y dormir*. Pero en cuanto esas necesidades son satisfechas, desaparecen y todo vuelve a ser como antes.⁴⁴

Sin embargo, contrario a lo también afirmado por este personaje, es evidente que este animal no siempre es tan *tonto como los peces*. Schopenhauer destacaba que una cualidad propia de los animales en grados inferiores, era la agresividad; característica que tendía a disminuir conforme se refinaba la especie humana, en virtud del desarrollo en esta especie de destrezas que la sustituían. La principal de

⁴³ SCHOPENHAUER. Op. cit., p.24.

⁴⁴ NICHOLSON. Op. cit., p.8.

ellas: Una inteligencia superior; eso sí, sin ignorar, que también los animales son inteligentes en niveles admirables; solo que en el hombre, aquella facultad llega a otro estadio: El de la *razón*. El alemán aseguraba que animales y hombres sólo están separados por sutiles diferencias: el animal únicamente obedece a sus instintos y vive en un presente eterno, mientras que en el ser humano la *razón*, le abre la puerta a la elaboración de conceptos, y con ellos, logra modelar sus instintos y moverse además del tiempo presente, el tiempo de la vida y del deseo, en otras dos temporalidades adicionales: pasado y futuro.

La naturaleza dotó a los animales de todo cuanto era necesario para enfrentar su lucha vital; pero el ser humano no fue el mejor equipado a nivel físico ni fisiológico; o bien, como sustentaría Darwin -y así todavía se acepta-, fue dejando en su camino evolutivo, las características físicas que lo harían un animal competitivo en el mundo natural. Sin garras en sus manos para asir la presa; sin cuernos para atacar o defenderse; sin coraza y cada vez con menos pelaje en su piel para protegerse; sin flexibilidad para escabullirse por cualquier hendidura; sin unos dientes espectaculares; sin una velocidad que le garantizara salvar la vida; sin saltos, sin rugidos feroces que atemorizaran a otro animal; el hombre aparecía como una criatura en extremo débil frente a otros animales con los que debería competir en su afán de vida. ¿Cómo logró pues la hazaña de su supervivencia y el dominio de las demás formas de vida? En la antigua Grecia, el mito de Prometeo servía como pretexto para indagar por el salto humano en el mundo natural:

Los humanos estaban poco desarrollados y desprotegidos. El titán Prometeo decidió ayudar en su desarrollo y les transmitió sus saberes: astronomía, arquitectura, medicina, metalurgia, navegación y todo lo necesario para el surgimiento de la cultura. De esta manera, si la naturaleza no los dotó de lo suficiente, los seres divinos sí. Zeus, irritado por el desarrollo del hombre, quiso acabar con el género, pero Prometeo intervino. (...) que sea suya la carne, pero que la coman cruda. Fuego no hay para ellos.- Prometeo calló y con ayuda de Atenea fue a encender una tea al sol mismo y bajó a regalar el fuego a los hombres.⁴⁵

⁴⁵ GARIBAY, Ángel María. Mitología griega. Dioses y héroes. México: Porrúa, 2006. p. 313,314.

Schopenhauer tendría una apreciación en parte similar; pero por supuesto, al estar alejado de toda justificación mítica, no era a los dioses a quienes les atribuía las dotes humanas, sino a misma la *voluntad*, objetivada de modo único en este animal. Pero en cualquier caso, si en la constitución de la vida, cada nivel inferior habría de encontrarse contenido en el siguiente; en la especie humana, habrían de cohabitar junto a la extraordinaria inteligencia, las características constitutivas de la *voluntad*: Una tendencia inconsciente hacia la vida y un deseo insatisfecho. Las armas naturales del hombre, mentales y no físicas, permitieron la coexistencia en su interior de lo instintivo junto a lo racional y por ende, el ser humano en el fondo no resulta ser muy distinto, ni mejor que una roca, una planta, o un cerdo.

Schopenhauer ofreció así, una perspectiva diferente a las arrogantes visiones antropocéntricas que predominaban en occidente; el hombre era un animal tan básico como los otros. Pero esto no significaba ignorar el hecho de que, este 'frágil animal' en el que convergen instintos básicos junto a razonamientos elevados, lograra refinarse haciendo gala de sus destrezas exclusivas, para llegar al punto de convertir a las demás formas de *voluntad* en simples objetos dispuestos para él, como si se tratase de una fábrica a su servicio, de la que podría tomar todo cuanto le resultara útil. En su insaciable deseo, incluso otros miembros de su misma especie, eran volcados a objetos útiles y presas para su alimento:

Cada animal es botín y alimento de otro (...) en cuanto cada animal sólo puede conservar su existencia por el constante sacrificio de otra existencia. La especie humana, como superior a las demás, considera el mundo como una inmensa fábrica para su uso, y, (...) el género humano encarna aquella lucha, aquel autodesdoblamiento de la voluntad, con la más terrible violencia en que el hombre llega a ser el enemigo del hombre: *homo homini lupus*.⁴⁶

El latinismo *homo homini lupus* -el hombre es un lobo para el hombre-, popularizado por Hobbes en el siglo diecisiete y retomado luego por Schopenhauer, sirvió para poner de relieve la particular conducta del hombre; una

⁴⁶ SCHOPENHAUER. Op. cit., p.160.

que resume la más feroz lucha entre miembros de una misma especie y que podría sintetizarse como: ¡Salvajemente humana!

Ahora bien, haciendo una pausa en las teorías del alemán y retomando el foco sobre la novela, se puede advertir como la primera gran confrontación de *William* con este salvajismo humano en su viva expresión, ocurre tras la muerte brutal de *Marker*. El camionero -contrabandista de libros- que vino a perecer en medio de una acción típica de este *homo lupus*: La tortura. Entre metralletas, alicates y fuego, *William* observa como los hombres se las ingenian para demostrarles a otros, quién es más poderoso; cual voluntad individualizada domina a otra. Un odio sin límites que excede la necesidad básica de subsistencia:

Pero ¿por qué lo han hecho? Eso nunca lo entenderé. (...) ¿Por qué causar tal sufrimiento? La muerte es la muerte. ¿No basta con la victoria? (...) esa imagen atraviesa todas las barreras defensivas de mi mente y comprendo con cuánta pasión pueden odiar los hombres. Esto es lujuria por el dolor. Odio sin límites.⁴⁷

¿Razón o instinto? ¿Cómo entender pues que el hombre llegue a odiar con tanta pasión? ¿Por qué atacar con tanta ferocidad y sevicia a su misma especie alcanzando un estado de '*lujuria por el dolor*' que aterra incluso a un personaje indiferente como *William*? Para Schopenhauer, esto no es más que una desafortunada consecuencia del nivel elevado de *voluntad* manifiesta en el hombre: Su extrema *individualidad*. Y no exactamente porque la individualidad ocurra de modo exclusivo en los humanos; de hecho, todos los entes naturales divergen entre sí, incluso en los minerales pueden captarse características que los hacen únicos, irrepetibles y diferenciados entre ellos, pero sí sucede en el caso del hombre, que esta diferenciación alienada con su razón, la transporta a un grado de no comparación con otras especies. Lo que se obtiene como resultado en la especie humana, es una disposición para un carácter único en cada individuo, y ello desemboca en la construcción de una personalidad irrepetible y compleja que

⁴⁷ NICHOLSON. Op. cit., p.62.

hace arduo y dispendioso todo intento por determinar o predecir lo que puede surgir de cada individuo:

En los grados superiores de objetividad de la voluntad vemos que surge *considerablemente la individualidad, en especial en el hombre, en la forma de una gran diversidad de caracteres individuales, es decir, como una personalidad completa (...)*. Ese grado de individualidad no lo tienen ni con mucho los animales; (...) Si conocemos el carácter psicológico de una especie, sabemos con exactitud lo que se puede esperar del individuo; en cambio, *en la especie humana cada individuo requiere estudio y fundamentación por sí mismo, lo cual resulta de la máxima dificultad de cara a determinar de antemano su conducta con alguna seguridad*, debido a la posibilidad del disimulo que no aparece más que con la razón.⁴⁸

Es decir, en los hombres no se puede tener certeza del comportamiento individual a partir de un criterio general; es inválido suponer que, con la identificación del modo en que actúa algún 'ejemplar' de esta especie, ya se tenga alguna fórmula para saber cómo actuará otro en una situación similar. Por eso como dirá el personaje *Vicino* en la novela⁴⁹: No existen los '*hombres en general*' por más que todos estén hechos de la misma *voluntad*. Toma todo el sentido la ironía del personaje *Marker* acerca de la noción de '*voluntad general*' en Rousseau: "¿Quieres reírte un rato(...)? Prueba con el contrato social de Rousseau. En él se nos propone que abandonemos nuestra libertad para formar parte de la voluntad general. (...) ¿Y qué coño es la voluntad general?" Idea clave reforzada más adelante en *Vicino*:

¿Qué es gran cosa? ¿Ser rico y famoso?
 - ¿A qué se refiere? ¿Para la gente en general o para mí?
 - Para usted. *La gente en general no existe.*⁵⁰

La imposibilidad e inexistencia de la generalidad en el terreno humano es el sustento elemental del egoísmo. Pero además, lo es la *razón*. Como ya se ha dicho, en el ser humano la *razón* es una herramienta que le sirve entre otras cosas, para moverse en tres diferentes temporalidades: presente, pasado y futuro.

⁴⁸ SCHOPENHAUER. Op. cit., p.156.

⁴⁹ NICHOLSON. Op. cit., p.42.

⁵⁰ *Ibíd.*, p.220.

Por eso los seres humanos, no actúan por puro instinto la totalidad del tiempo, sino que constantemente se evalúan a sí mismos y toman consciencia de su debilidad y deficiencias naturales. Evalúan también cada situación, contemplan opciones y contrastan medios *versus* fines.

Por eso la teoría camusiana a la luz de la obra aquí analizada, sólo permite una aproximación parcial. No es fácil sostener que haya un hombre auténticamente absurdo a quien todo le sea de verdad *indiferente*; sin planes, sin futuro, sin movimiento. El sólo hecho de reconocer el fenómeno de la muerte ya ubica a todo sujeto, incluso al absurdo, en el exclusivo plano humano del *futuro*: Sabe que va a morir. Y aunque si en un asombroso desdoblamiento de voluntad, en actitud estoica, se decidiera a esperar a la muerte, pasivo como una planta, estaría con ello ratificando su particular conducta humana, pues una planta sencillamente *no espera*. Si un hombre evalúa su vida y toma una actitud absurda, sólo está evidenciando su egoísmo, su individualidad y desprecio por los otros, a quienes posicionará por debajo de sus razonamientos. Aquella facultad evaluativa humana, Schopenhauer la traducía en 'motivos'.⁵¹ O sea, las elecciones conscientes que no puede realizar ningún otro animal, ni otro ser viviente. En una situación concreta, cada hombre debe elegir un motivo y desechar los otros; esto es su 'libre albedrío'; debe tomar decisiones, a veces para sobrevivir, a veces para dominar.

En la novela, *William* ha partido de motivos egoístas, importándole solamente vivir en un estado casi vegetativo al margen de los demás. Más adelante, sin embargo, tendrá la oportunidad de aprender a encontrar otro tipo de motivos para tomar decisiones diferentes. La primera de ellas, fue salir de casa para 'vivir el otro mundo'. Y una segunda decisión fue, tras el asesinato brutal de *Marker*, la de valorar su vida y huir para seguir manteniéndose vivo:

Yo he sobrevivido. No había manera de salvarlo. Eran demasiados (...)
¿Qué podía hacer yo? ¿Salir en un arrebato heroico? "Para que el mal

⁵¹ SCHOPENHAUER. Op. cit., p.43.

triunfe -dijo una vez alguien que no recuerdo- sólo es necesario que los hombres buenos no hagan nada” Pero yo nunca he dicho que sea un buen hombre. Nunca he dicho nada. (...) Para que el mal triunfe solo hace falta que los malos tengan metralletas.⁵²

Después de todo, ¡No todas las criaturas matan para sobrevivir! Algunas sencillamente se las arreglan para evitar la muerte, como este ‘héroe’ que ha preferido esperar a que la carnicería terminara para volver, reflexionar y aprender de lo ocurrido. El ejercicio de reflexión que surge de la razón, además de posibilitar la toma de decisiones en el presente, permite crear situaciones hipotéticas, es decir pensar sobre aquello que aún no ocurre -prever- así como también retomar aquello que ya pasó, -la experiencia- a partir de la cual nacen los *juicios* y la visión particular de cada hombre: *Subjetividad*. El individuo se caracteriza a sí mismo y dota a su mundo de cualidades; en términos schopenhauerianos, esto es la representación. También así lo entiende *William* haciendo eco de su subjetividad:

El gran y ancho mundo. Para empezar, no es ni tan grande ni tan ancho. En realidad es tan grande como la experiencia que se tiene de él, que no es que sea muy grande. ¿Y qué clase de mundo es? Yo lo calificaría de remoto, indiferente, impredecible, peligroso e injusto.⁵³

Cabe resaltar la cercanía entre las palabras del personaje de *La sociedad de los otros* y otra de las máximas de Arthur Schopenhauer: «El mundo es mi representación»,⁵⁴ frase que se refiere a la proyección de las facultades de cada individuo sobre las cosas, una vez que se ha concebido como ‘algo’ separado e independiente de todo lo demás. El mundo queda reducido a *objetos para un sujeto*, y es así como puede utilizar, imponer su *voluntad* y doblegar a cualquier otra manifestación que se interponga a su grandeza. Pero su auto-reconocimiento, que le otorga alguna ilusoria sensación de superioridad y de poder para justificar para su egoísmo, también le acarrea su condena a la consciencia de su trágica

⁵² NICHOLSON. Op. cit., p.62.

⁵³ *Ibíd.*, p.9.

⁵⁴ SCHOPENHAUER. Op. cit., p.3.

naturaleza como no ocurre en ningún otro animal: Descubre que es débil, que está solo, lleno de amenazas y que nada de lo que haga evitará que su desenlace sea la extinción como ser concreto e individual. Las nociones del espacio que ocupa, lo ponen en una incómoda posición de pequeñez frente a la enorme extensión del universo; y las nociones del tiempo en que se mueve, le hacen confrontar con el tiempo presente como lo menos ilusorio, mientras que las otras temporalidades se van desnudando como simples construcciones mentales de recuerdos y proyecciones, pero que de poco le sirven y le servirán. Es el triste espectáculo de la vida en el hombre.

El hombre no vive más que en el presente, que huye sin remisión hacia el pasado y se abisma en la muerte. Salvo las consecuencias que pueden refluir en lo presente y que son obra de sus actos y de su voluntad, *su vida de ayer está por completo muerta*, extinta. Por eso debiera ser indiferente para su razón que ese pasado estuviese hecho de goces o penas. *El presente se escapa de su abrazo y se transforma sin cesar en pasado; el porvenir es por completo incierto y sin duración.*⁵⁵

⁵⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. El amor, las mujeres y la muerte y otros ensayos. Madrid: EDAF, 2003. p.129.

1.3. LA RATIFICACIÓN DEL EGOÍSMO EN LA CULTURA.

El personaje caracterizado en *La sociedad de los otros*, es un joven que tiene tanto de brillante como de egoísta y vanidoso. No le será fácil asumir su debilidad, su miedo, las trampas de su blindada ética. Le costará dar el salto hacia la otra orilla para ver más de cerca a 'los otros' y reconsiderar los juicios que ha construido en torno a ellos como objetos a su servicio y seres tontos sin mayor valor o importancia.

He vivido demasiado asustado para preguntar. (...) La vanidad toma muchas formas. En mi caso no es la admiración propia que se persigue frente al espejo, sino la vanidad de la culpa, del miedo, que me empuja al centro de la infelicidad de los otros.⁵⁶

William llegará a revalorar sus verdades aunque no todavía. Por ahora, sigue en la etapa inicial del viaje donde el mundo sólo existe como un sinsentido movido por falsos motivos, en los que los demás depositan su existencia tontamente; pero no ocurre con él lo mismo. Él no es tan tonto como los otros:

De pequeño pensaba que era como mis padres, sólo que mayor. Pensaba que el mundo me observaba y aplaudía cuando yo bailaba. Pero no es así. El mundo no mira y nunca aplaude. Mi padre no lo entiende, y sigue bailando. Me da mucha pena verlo.(...) Ahora ya estoy arriba, y ante mí se extiende lo que graciosamente llaman el mundo real⁵⁷

Sus planteamientos éticos, como se ha expuesto, no son tan descabellados ni carentes de fundamento. De hecho, una reflexión muy profunda, como la del maestro de Danzig, le concede toda la razón al personaje, sin que con ello se pretenda sustentar que Schopenhauer sea la máxima autoridad en cuanto a la naturaleza del hombre y su ética. No es que el alemán estuviera necesariamente del todo en lo cierto; en últimas, toda certeza absoluta, no deja de ser más que un inconveniente y peligroso sofisma. Pero sí resulta indiscutible, al margen del plano literario, es que las sociedades que se han configurado en ese 'gracioso mundo

⁵⁶ NICHOLSON. Op. cit., p.161.

⁵⁷ *Ibíd.*, p.9, p.10

real' del que habla el personaje y que por ahora continúan configurándose, ratifican la vigencia del *egoísmo*; esa palabra cuya origen etimológico se puede rastrear en el pronombre griego de primera persona 'ego' [yo] y el sufijo 'ismo' [práctica], para referirse, a la conducta consistente en poner los intereses propios en primer lugar. Es innegable que reina el egoísmo en la cultura; y con ello se refrendan muchas de las ideas de Schopenhauer que se entrecruzan en *La sociedad de los otros*, por más que resulten tristes y desesperanzadoras.

Como ya se explicaba anteriormente, desde el enfoque schopenhaueriano, el egoísmo es una manifestación propia del *homo* surgida a raíz de la *voluntad*, su deseo y el grado de objetivación. Cada hombre es un esfuerzo único de la *voluntad*, y por eso cada uno es tan diferente como su carácter particular. El sujeto volente, que se concibe como independiente de otros seres, se pone a sí mismo en el centro; antepone el "Yo" a todo lo demás, y por ende nadie ni nada le importa más que el 'yo mismo'. No obstante, ese "Yo" racional, también toma consciencia de su enorme debilidad e indefensión. Entonces se vale de su ingenio para diseñar herramientas e inventar mecanismos artificiales de protección, que compensen su deficiente equipamiento dado por la naturaleza. De este singular encuentro entre egoísmo y necesidad de protección, surge la *cultura*. Pero agregando además otro elemento: Este ser egoísta y desprotegido, como ya se dijo antes, se mueve en distintas temporalidades dando lugar a esta disyuntiva: Mientras la razón le lleva a sobrepasar a los otras formas de vida -al evocar el pasado y proyectar el futuro-, su cuerpo lo mantiene atado a un presente eterno; a la inmediatez, al querer aquí y ahora, *hic et nunc*, y en consecuencia, el ser humano está sometido a inclinaciones inconscientes; su corporalidad la mayor parte de las veces no es movida por la razón sino por sus instintos. Su cuerpo lo lleva a niveles oscuros del deseo no humanizado, en donde los instintos básicos -sexuales, supervivenciales, destructivos-, intentan dominar sus acciones. No obstante, en su egoísmo, se ha diseñado un perfecto mecanismo para sublimarlos a la vez que se protege como criatura débil: La cultura es su más brillante invento.

1.3.1. La cultura y algunos de sus inventos.

En el segundo capítulo de la novela, *William* describe un evento social-familiar que permite ejemplificar la dinámica del egoísmo a la luz de la cultura. Es la fiesta de cumpleaños del abuelo y como parte de los protocolos sociales, todos deben actuar como seres civilizados, inclusive el protagonista, a quien le desagradan esta clase de encuentros, pero como miembro de una familia civilizada, en la que todos se llevan de maravilla con todos,⁵⁸ también él procura hacerlo. Pero además del abuelo, hay un invitado de primera línea a quien poco le importan esos protocolos: *Joey*, el nuevo bebé de la familia, medio hermano del protagonista y centro de atracción de todos en la reunión es el super-bebé:

Procuro bajar a la fiesta lo más tarde posible, sólo para descubrir de *Joey*, *Gemma* y mi padre no han aparecido aún porque *Joey* no se ha despertado. Eso es fantástico. Yo también lo pondré en práctica: Perdón por el retraso, amigos, pero *mi sueño es más importante que su fiesta*. [más adelante continúa] En el recibidor se oye un enorme barrullo, que resulta ser la llegada de todo el equipo de asistencia del bebé, seguido del propio bebé(...) Todos menos yo, se arremolinan alrededor y ven lo que imagino es un bebé bastante parecido a todos los demás, pero profieren exclamaciones de admiración.(...) como si fuese *un conquistador que exigiese tributo*.⁵⁶

Seguramente los bebés, y los niños en sus primeros años, son la manifestación más pura del egoísmo humano sin los matices de la cultura. En el egocentrismo del infante, los *otros* sólo han de servir para satisfacer deseos y necesidades del “Yo” individual; para aplaudirle, cuidarle y tributarle como un ser extraordinario. Al no estar permeado todavía de la cultura, todos los artificios sociales le son irrelevantes, por ello está en total libertad de exigir alimento mientras los demás duermen, dormirse cuando debería estar despierto o defecar tranquilo mientras los demás cenan. Es lo que ocurre cuando *William* ve a *Joey* arrugar el entrecejo:

- Siempre pone esa cara cuando hace caca -responde-. Tiene seis días y lo único que hace es comer, defecar y dormir. -Lo mira, orgullosa.
- Llegará muy lejos- le digo.⁵⁶

⁵⁸ *Ibíd.*, p.19-20 / p.28.

La primera preocupación que atañe a todo individuo humano es la satisfacción de sus necesidades y apetitos biológicos. Pero en virtud de que en el hombre intervienen la razón y la conciencia, se da a la tarea de modificar su naturaleza inicial en la interacción con los otros, aunque persiguiendo siempre un beneficio para sí mismo. Por su propia esencia, el hombre es egoísta y eso mismo lo lleva a conformar la cultura, que a su vez, como sostenía el filósofo de Danzig, termina por convertirse en una '*segunda naturaleza*', en la que intervienen muchos otros elementos ideados también por el hombre. Esta segunda naturaleza es pues, una extensión de la primera, un medio para que la esencia egoísta del hombre alcance sus fines y su plena manifestación individual bajo las máscaras de la civilización.

¡Nuestro mundo civilizado no es más que una gran mascarada! En ella encontramos caballeros, curas, soldados, doctores, abogados, sacerdotes, filósofos y muchas cosas más. Pero no son lo que pretender ser: son meras máscaras, (...) Así, uno se pone la máscara del Derecho, que ha tomado prestada del abogado, meramente para poder golpear a otro a base de bien; otro ha elegido para el mismo fin la del bien público y el patriotismo; un tercero, la de la religión y la pureza de la fe. Para fines de todo tipo más de uno se ha colocado la máscara de la filosofía, la de la filantropía, etc.⁵⁹

El hombre, animal frágil e individualista, tiene en la cultura su invento ideal para protegerse y obtener todos los beneficios al explotar otras criaturas que le sean explotables de una u otra manera. Sin embargo, el colectivo cultural, que no es otra cosa que la suma de individualidades en tensión, debe moldearse mediante otros inventos que dan forma al mecanismo cultural: el amor, la religión, el Estado, la ciencia, la moral, el arte, etc. Todo entrelazado en el complejo universo cultural.

1.3.1.1. Un primer invento cultural: El amor.

Lo que a continuación se dirá no deja de ser problemático pues no constituye en lo mínimo una verdad axiomática; cuando mucho, sólo es una perspectiva fría para abordar una de las grandes incógnitas en la naturaleza humana: ¿En qué consiste el amor? Para empezar, la noción de amor entendida como una suerte de afinidad

⁵⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. El Arte de insultar, Madrid: EDAF, 2003, p. 197.

que vincula a un ser humano con otro, tiene tanto de universal y conocido como de particular e inefable; puede abarcar desde el deseo pasional, el sentimiento romántico asexuado, el afecto por lazos familiares, hasta el sentimiento devocional, perfecto e idealizado descrito por Platón. Pues bien, la perspectiva aquí adoptada es la schopenhaueriana; la más compactible con el personaje *William*. Según ésta y resumiendo, el amor es una estrategia para propagar los genes. El filósofo alemán reconocía la importancia que el tema ocupa en la vida humana: “En vez de asombrarse de que un filósofo trate también de apoderarse de esta cuestión, tema eterno para todos los poetas, más bien debiera sorprender que un asunto que representa en la vida humana un papel tan importante haya sido hasta ahora abandonado por los filósofos”.⁶⁰ Aunque con su acostumbrada agudeza también dejaba en claro, que sabía que su aproximación no recogería elogios o aprobación por parte de quienes se sintieran en un estado de enamoramiento. Ni lo metafísico, ni poético tienen aquí su aporte:

No espero aprobación ni elogio por parte de los enamorados, que naturalmente propenden a expresar con las imágenes más sublimes y más etéreas la intensidad de sus sentimientos. A los tales mi punto de vista les parecerá demasiado físico, hartamente material, por metafísico y trascendente que sea en el fondo.⁶¹

Para el protagonista de *La sociedad de los otros* “El amor es un mecanismo para propagar la especie”⁶² y nada más. Su situación sentimental: En una relación... sexual. Tiene una novia, *Am*; pero sentimientos amorosos: ¡Pocos! Lo que ve en su novia es a una niña ingenua, inconsciente y fácilmente impresionable. Una chica sosa, con quien en general sólo tiene conversaciones idiotas. En última instancia, sólo tiene un ser de género femenino útil como una herramienta sexual:

Dice que soy extraño y taciturno y que algún día seré famoso. Yo le respondo que no quiero ser famoso, que sólo quiero ser real. Esto también la impresiona. Así que le digo que por qué no lo hacemos ahora, pero ella contesta que no es buen momento, y que además, podríamos hablar.(...) *Am* se pone a llorar.

⁶⁰ SCHOPENHAUER. El amor, las mujeres y la muerte y otros ensayos. Op cit. p.6.

⁶¹ *Ibíd.*, p.7

⁶² NICHOLSON. Op. cit., p.9.

- ¿Qué te pasa? -Le pregunto.
 - Siento que no puedo llegar a ti -contesta.(...) me besa apasionadamente.
 - ¿Te he llegado?
 - ¿Qué puedo responder? Todo el mundo miente, por amabilidad, por piedad y por cobardía.
 - ¿Qué dirías si te dijera que quiero terminar?
 - ¿Terminar qué?
 - Lo nuestro.
 - ¿Quieres?
 - ¿Qué dirías?
- Estas conversaciones idiotas...(…) “Si no vamos a hacerlo, será mejor que te vayas”. Lo pienso, pero no lo digo. La gente nunca dice esas cosas y debería.⁶³

La aproximación a lo que significa el amor para *William*, amor de pareja, amor sexuado como mecanismo que permite la propagación de la especie, aparece con mayor nitidez en un encuentro casual con su hermana *Cat*, quien llega a casa a altas horas de la noche, luego de verse con su novio:

Conozco a ese supuesto novio suyo. Tiene fama de salir con chicas que no valen gran cosa sólo porque follan en la primera cita. Es un animal. *Cat* dice que no le importa. Que total, todos los hombres son iguales, y que eso me incluye también a mí. Es cierto. *Yo tengo una supuesta novia a la que sólo quiero ver por el sexo, aunque soporto todo lo demás por las apariencias.*⁶⁴

Como en el personaje de la novela, el amor schopenhaueriano, sólo termina siendo otro pretexto camuflado del egoísmo humano. El filósofo argumentaba que, cuando el hombre inventó la cultura, o sea, cuando decidió agruparse para protegerse de una vida insegura y de una muerte sorpresiva, entendió que la sociabilidad era un aspecto incómodamente necesario. Que debía tener al menos, un ínfimo grado de paciencia para soportar a los otros, por más que los quisiera someter o definitivamente desaparecer. Debe enfatizarse en algo que ya se ha dicho: El hombre natural, sólo ve en sus semejantes ‘instrumentos’ de los que se vale para tratar de apaciguar momentáneamente sus deseos siempre insatisfechos; y la mayor parte de sus acciones volitivas están mediadas por el cuerpo. Así como un indicador de insatisfacción en el cuerpo es el estómago, que

⁶³ *Ibíd.*, p.17.

⁶⁴ *Ibíd.*, p.14.

exige recibir alimento para satisfacerse de momento y, tras un lapso de tiempo volverá a estar hambriento, exigiendo ser alimentado de nuevo, también ocurre lo propio con el apetito sexual: Un impulso primitivo demanda el apareamiento como mecanismo de propagación de la vida y mediante un complejo proceso psíquico-biológico la realización de este acto, produce en el hombre un estado de placer y satisfacción temporal. En un estado de naturaleza pura, bastaría con tomar el cuerpo de otro ser para satisfacer este deseo; las primeras 'presas potenciales' serían aquellas criaturas más cercanas y fáciles de someter; el incesto sería la opción más común y ello no representaría el menor problema. Pero en la segunda naturaleza del hombre, en la cultura, el asunto generalmente no funciona así.

El intento de satisfacción temporal de este deseo instintivo, está mediado por unas construcciones culturales supremamente elaboradas que indican, mediante que pautas o medios, se puede llegar al fin deseado: aplacar por un momento el deseo sexual. La cultura impide que un hombre camine por la calle aproximándose para oler la cavidad vaginal de una mujer; y que al detectar una posibilidad de apareamiento, pueda írsele encima como lo haría un perro. Menos aún se le permite que a fuerza de *voluntad* tome a su madre, su hermana, su hija, etc. contra sus propias *voluntades*, pues las culturas establecen *normas* que restringen esa libertad salvaje. Si la norma cultural es transgredida, deberá esperarse un castigo; y en tales circunstancias, para desahogar estos deseos sin ser castigado, el hombre asume una máscara de sutileza, de animal paciente y habilidoso. Diseña estrategias para obtener finalmente lo deseado; crea toda una parafernalia de tácticas y secuencias que dan forma al coqueteo, al cortejo, a la ternura, a la sublimación del instinto sexual, común en todos los animales- pero que en este grado de elaboración se le llamará: *amor*.

El *amor* es otra máscara que ha de ponerse el hombre en determinados momentos para su conveniencia. Es la visión schopenhaueriana, que no guarda relación alguna con el sentido platónico; ese amor divinizado, trascendente de la

sensualidad, sino que por el contrario, se reduce a un hábil mecanismo propio de la especie humana mediante el cual logra calmar su voraz apetito sexual, a la vez que mantiene las formas de su civilización; la armonía entre sus instintos y su invento supremo, o segunda naturaleza: la cultura. ¿Y entonces tampoco en una mujer existe el amor? ¡No! Desde esta perspectiva, también ella está movida por sus instintos de preservación propia y de la especie. Detrás de la forma aparente del amor, está la seguridad, la prolongación de la vida, la estabilidad en el caos y la fragilidad. Schopenhauer adicionaba que aunque los humanos no sean conscientes de ello, es la *voluntad* en su incansable deseo de perpetuación la que impulsa al deseo de reproducción en una nueva generación, incluso cuando pareciera que sólo se persigue el disfrute momentáneo que atañe al acto.

¿Y entonces cómo es que el *amor* puede desencadenar en pasiones, romances y actos tan irracionales? La respuesta parece simple: Los asuntos concernientes al amor, que es lo mismo que el instinto sexual sublimado, son guiados siempre por el cuerpo, y por consiguiente están completamente apartados de la razón y la inteligencia. Es esto lo que hace posible la existencia del amor apasionado capaz de transgredir toda norma, superar barreras culturales y racionales y llegar al borde de la locura. Al estar *amor* movido por el cuerpo, ha de ser del todo irracional. Por eso el filósofo alemán aseguraba que si el acto procreador no fuese una necesidad ni estuviese acompañado de intenso placer, sino que se tratase de un asunto de pura reflexión racional, no seguiría existiendo el género humano. En lugar de ello “cada uno tendría tanta compasión con la siguiente generación que preferiría ahorrarle la carga de la existencia, o al menos no querría asumir él la responsabilidad de poner esa carga sobre los hombros de los demás”.⁶⁵ La irracionalidad del amor desde esta óptica, no es por lo tanto mucho más que otro comportamiento del hombre como peón de la *voluntad*, fuerza ciega e incontrolable en su intento por permanecer viva; y al ser otra acción de la voluntad, toma sentido el decir popular según el cual: el amor es ciego.

⁶⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. El Arte de insultar. Op. cit., p. 226.

1.3.1.2. Un segundo invento cultural: El Estado.

Otro de los grandes inventos culturales que ratifican el egoísmo humano y que, es también un importante motivo de reflexión en las páginas de *La sociedad de los otros*, es el de '*El Estado*' como mecanismo de organización social. En el tercer capítulo se ahondará en este tema, pero por ahora, interesa explicar de qué manera, también este concepto, acuña una evidencia más de la conducta egoísta en el hombre, de la que se ha venido exponiendo en coherencia con los planteamientos de la obra de Nicholson.

La novela, pone de relieve una fuerte crítica de carácter político en torno a los modelos de construcción de la mayoría de sociedades dominantes en el mundo actual. *William*, el protagonista del relato, ha sido pensado por el autor como un joven adscrito a una sociedad 'desarrollada' o lo que comúnmente se llama 'sociedad de primer mundo'. Una sociedad así entendida, principalmente en términos de *progreso* o poder macroeconómico. Al tener él, el *estatus* de ciudadano de esa sociedad, puede gozar de unas condiciones de bienestar general. La sociedad de la que proviene *William* es un *Estado de Derecho* en su mejor expresión europea. No obstante, su viaje lo llevará a un escenario completamente distinto; a la otra cara de Europa hasta entonces desconocida para él; a algún territorio del lado oriental donde impera un 'estado de emergencia', en términos de la constitución colombiana, un 'estado de conmoción'. O lo que, puesto en términos más simples, no es otra cosa que un estado de guerra, de desorden, de caos, que aterra al 'occidental-europeizado-' *William*, tan pronto como cruza las fronteras de su geografía conocida:

Me encuentro en un país que se halla en *estado de emergencia*. Las autoridades están machacando a todos los grupos de la oposición, con la excusa de que combaten el terrorismo.⁶⁶

⁶⁶ NICHOLSON. Op. cit., p.77.

Estado de emergencia, estado de excepción, *Estado* absolutista, *Estado* democrático... cada pareja de términos dirige a connotaciones diferentes, pero al fin, comparten la misma primera parte: *Estado*. Ese es por ahora, el vocablo que más interesa: ¿Qué entender por Estado? y ¿Qué tiene que ver aquello con el asunto del egoísmo en la cultura?

Anteriormente se indicó que la primera forma de naturaleza es demasiado ruda y apabullante para el hombre. En virtud de ello, éste se asocia y se organiza con otros hombres a través de la cultura, muy a pesar de que quisiera simplemente pasar por encima de todos y de todo, como criatura devoradora y destructora que es. Es justo su egoísmo el que lo lleva a conformar una *sociedad* con normas, instituciones, jerarquías, y demás. Al asociarse, busca antes que nada la protección y el fortalecimiento que como sujeto individual, egoísta y aislado difícilmente tendría. Por tal razón, se ve obligado a someter su propia voluntad a cambio de soportar las voluntades de otros, que en el fondo desearía no aceptar en lo más mínimo. Se trata de una transacción en la que ha de aceptarse algo, a cambio de obtener un beneficio superior. Así se da el fenómeno de las sociedades humanas que Schopenhauer ilustra magistralmente a partir su ideada historia sobre los puercoespines:

En un frío día de invierno, una manada de puercoespines se juntó para resguardarse de la helada gracias a su propio calor, amontonándose unos encima de otros. Pero sucedió que se pincharon entre ellos haciéndose sangre y tuvieron que separarse rápidamente; otra vez sintieron frío. Así entre el peligro de morir de frío o de hacerlo por el dolor que se infringían mutuamente con sus espinas, acabaron encontrando la distancia correcta.⁶⁷

A través de este ingenioso sistema, cada individuo forzado a participar de una sociedad encuentra su distancia más aceptable, aunque como ha de esperarse, intenta colocarse siempre en el centro de importancia y deja a los otros en un grado inferior de consideración. Es por eso que en el decir cultural del hombre,

⁶⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga y Paralipomena*. Escritos filosóficos sobre diversos temas. Madrid: Valdemar. 2009 p.396

constantemente se hace hincapié en un *'Estado de Derecho'* y rara vez en un *'Estado de Deber'*; es decir, en los modelos mentales del hombre, el énfasis siempre se hace en los beneficios que cada uno espera obtener de esa asociación indeseada, pero escasamente el individuo enfatiza en los deberes y responsabilidades que asume y que en general cumple a fuerza de obligación. Se crean instituciones para garantizar esos derechos, se simula el interés en un bien general, pero la esencia sigue inmutable: Interesa el provecho particular que se pueda obtener bajo la máscara de una 'noble' sumisión del sujeto egoísta, puesta para aparentar armonía en el colectivo. El *Estado* funciona pues, como un invento regulador de todas las voluntades individuales. Esto significa que, a la vez que garantiza libertades por un lado, reprime y contiene por el otro. El *Estado* "Ha sido instituido, no contra el egoísmo, sino contra las desastrosas consecuencias que resultan para todos de la multiplicidad de los egoísmos individuales que turban el bienestar común y a fin de asegurar ese mismo bienestar".⁶⁸ En un escenario diferente, si el hombre se moviese en un estado de naturaleza básica, este género de *carniceros* -como lo han llamado diversos autores-, tendría vía libre para devorarse entre sí como los lobos. Solo el hombre es capaz de dar forma a los más encarnizados ensañamientos en contra de otros semejantes. Es la imagen terrorífica con la que *William* tropieza durante su viaje una y otra vez en un estado de salvajismo. La imagen de la muerte de *Marker* a manos de las fuerzas del gobierno; la imagen de la muerte de un prisionero a manos de *Petra*, líder opositora a ese gobierno; no interesa el cambio de bando, la barbarie es la misma:

Sigo sin poder creer lo que van a hacer. Pero el prisionero sí lo cree. Forcejea, se retuerce y solloza, intentando escapar patéticamente. (...) lo sujetan al árbol. Está muy débil, y apenas puede resistirse. Stefan le echa la cabeza hacia atrás tirándole del pelo. Petra se le acerca, sostiene la barra al rojo donde él pueda verla y le dice algo. Después hace un movimiento que yo no miro y él aúlla como ya he oído en otra ocasión. (...) Poco después oigo un disparo y vuelvo sobre mis pasos. El prisionero ha caído hacia delante, aún atado al árbol, y la sangre mana de un costado de su cabeza. Los otros fuman de nuevo en silencio.⁶⁹

⁶⁸ SCHOPENHAUER. El mundo como voluntad y representación. Op. cit., p.377

⁶⁹ NICHOLSON. Op. cit., p.97.

La lujuria por el dolor, la tortura, el terror, el odio sin límites se despliegan cuando el invento del *Estado* colapsa y las máscaras de sus nobles ciudadanos son dejadas de lado. Se ratifica una vez más la sentencia de Hobbes: *homo homini lupus* formulada siglos atrás y que aún hoy sigue en vigor en las diversas instancias de las sociedades modernas. ¡El animal más peligroso del planeta se llama *hombre*! Por ello una próxima versión sutilmente mejorada de Hiroshima, perfectamente lograría reducir a cenizas los *Estados* más modernos, y a su paso, toda otra forma de vida en la tierra. Con razón el antropólogo Marvin Harris señala que: “Somos la especie más peligrosa del mundo (...) porque sabemos cómo proveernos de instrumentos y armas mortíferas que cumplen la función de dientes, garras, agujones y piel con más eficacia que cualquier simple mecanismo anatómico.”⁷⁰ Pero más que eso, como advierte Osborne Wilson: “La diversidad terrestre... se reduce a paso acelerado por efecto de la destrucción de hábitats naturales, deterioro debido al calentamiento del clima,(...) por la contaminación ambiental y la sobreexplotación (...) fenómenos todos causados por el hombre”⁷¹

1.3.1.3. Un tercer invento cultural: La religión.

Si hay algún tema en el que *William* se muestra escéptico es en el de la religión. Él lo vincula a la filosofía y la búsqueda del sentido de la vida, que, palabras más o menos, le enfurece; en un fragmento ya citado anteriormente, al dialogar con *Vicino*, así lo expresa:

- Bueno, no me gusta que me hagan daño. Pero *la religión, la filosofía y toda esa mierda del sentido de la vida...* Perdón. No quiero ofender.
- No, por favor. Escoge esas palabras por un motivo. (...). Pero tiene razón, sí me enfurece.⁷²

Todo su pensamiento religioso, el personaje lo resume en la siguiente frase: “La religión es superstición”. Definición no muy apartada de lo que a continuación se

⁷⁰ HARRIS, Marvin. Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura. Madrid: Alianza. 1974. p.89

⁷¹ OSBORNE, Edward. La creación: Salvemos la vida en la tierra. Mexico: Ed. Katz. 2007. p.174

⁷² NICHOLSON. Op. cit., p.97.

dirá: La religión es otro invento; con muchísimos más matices que la superstición, pero al fin y al cabo, invento exclusivamente humano que también sirve de puente para ratificar el egoísmo. ¿Por qué? Porque puede decirse que, en términos generales, la religión no es más que una construcción conceptual de la razón humana alimentada por la sed de vida y el rechazo del dolor.

Ya se ha dicho que el egoísmo se desarrolla principalmente en el presente; tiempo en el que ocurre la vida como fenómeno, pero que, al hombre conectar su presente con la conciencia, cae en cuenta de su amargo ciclo de la insatisfacción, de su fragilidad, de las tantas fuentes de dolor a las que está expuesto, y con el deterioro de su forma como ente físico, cae en cuenta de su temor a la muerte. Este ser racional, consciente de su existencia, asume el hecho de su extinción; reconoce que su constitución como ser viviente es efímera y que inevitablemente caducará en un periodo de tiempo determinado. Pero su egoísmo, le impulsa a suponer que puede burlar las propias leyes de la naturaleza e ir más allá de su mortalidad, como aquel personaje Sísifo que ya mencionamos páginas atrás. Por eso se inventa una nueva vida acorde a su ilusión; se refugia en un espejismo al que llamamos *religión*.

En el caso de *William*, al menos en teoría, hay una excepción a la regla; a él no le acecha esta preocupación por la muerte, ni se interesa por preguntarse acerca de la caducidad de su vida: “Al parecer, voy a morir en la India. ¿Qué pasa con los indios? ¿No todos se mueren? Y a decir verdad, *tampoco es que me preocupe en exceso la posibilidad de morir.*”⁷³ Razonamiento que, en principio puede ser comprensible dado que, en la comodidad de su hogar, nunca ha visto amenazada su existencia, aún ignora su pequeñez y fragilidad. Ha estado básicamente, blindado en su búnker al interior de su hogar. La perspectiva será muy diferente cuando vea en riesgo su vida. El instinto natural insta a anhelar la *salvación* dónde y cómo sea, y este es el fundamento de la religión como invento cultural:

⁷³ *Ibíd.*, p.32.

Estoy solo en un país desconocido cuyos habitantes usan la violencia extrema a la luz del día. Me duele todo y tengo mucho miedo. *Estoy dispuesto a hacer lo que sea por salvarme, pero no sé qué es.*⁷⁴

Ante la eminente realidad de la fragilidad, el dolor y de la muerte, se abre un hueco enorme en los pensamientos racionales del hombre; éste debe justificar su existencia, debe repeler los miedos producto de su debilidad y su inevitable desaparición, y es mediante el invento de la religión, que como antídoto mágico, logra elaborar una realidad alternativa, de índole metafísica para dar alivio a su penoso fenómeno. Su deseo de vida incontenible se ve asaltado por el dolor, la enfermedad, la vejez, la muerte... y la religión ofrece respuestas y justificaciones; falsas, por supuesto, por ser meras representaciones de la mente, pero aceptables ante la necesidad de encontrar refugio. Toda religión está fundada en parábolas, metáforas, sentidos figurados, que el hombre en su cultura y afán de refugio decide aceptar como verdades. No importa lo caricaturizadas que sean aquellas explicaciones, ni la evidencia constante de la no existencia de un Dios absoluto, ni de muchos dioses; ni de vida más allá de la muerte, ni de eternidad, ni de salvación. Todo se acepta a cambio de obtener el tiquete de escape hacia una realidad ficcionada donde el hombre egoísta seguirá existiendo.

No es más que un niño grande quien sea capaz de pensar en serio que alguna vez seres que no eran hombres han informado a nuestra especie sobre su existencia y finalidad y sobre las del mundo. No hay otra revelación que la que han pensado los sabios, si bien esos pensamientos, según es el destino de todos los humanos, están sometidos al error y con frecuencia van revestidos de extraños mitos y alegorías: en este último caso reciben el nombre de religiones.⁷⁵

También nuestro personaje *William*, depositaría su fe en un dios, sino le quedara otra opción distinta a la muerte. Pues, el mecanismo religioso, aquel ingenioso invento cultural del muy superior y todopoderoso hombre, capaz incluso de imponerse a la naturaleza, termina encerrando al hombre en su propio egoísmo, que lo ata a la imagen de su misma existencia y miedo de extinguirse.

⁷⁴ *Ibíd.*, p.59.

⁷⁵ SCHOPENHAUER. *El Arte de insultar*. Op. cit., p. 247.

1.3.1.4. Un cuarto invento cultural: La moral.

De la singular confluencia entre los muchos otros y variados inventos de la cultura, aunque siendo tal vez consecuencia principal de los dos anteriores: *Estado* y *Religión*, nace otro gran invento conocido como *moral*. Cabe aclarar que, tal como se ha hecho con los otros macro-temas enumerados en los subtítulos anteriores, las anotaciones que se compartirán a continuación acerca de la *moral*, serán hechas de un modo muy general; de otra manera, la extensión de este tema que ha ocupado tratados completos de estudios filosóficos, desbordarían las pretensiones de este trabajo que a la luz de la literatura, sólo busca hacer algunas insinuaciones acerca del egoísmo en su ruta hacia la otredad.

La palabra *moral*, proveniente del latín *moralis*, se refiere, en líneas generales, a las 'costumbres', es decir, a un conjunto de reglas o normas compartidas por una sociedad para modelar el comportamiento o la conducta de los individuos y repercutir en la conservación de una aceptable estabilidad social. En un apartado anterior, se ha aludido al hecho de que toda sociedad humana está compuesta de egoísmos individuales, de *microcosmos* que son manifestaciones del *macrocosmos* compuesto por fuerzas en movimiento, donde las *instituciones* ideadas por el mismo hombre, operan como muros de contención y mecanismos de relativo orden, gracias a la aceptación o sometimiento a ellas como requisito del estatus social adquirido. El sujeto reconoce y admite jerarquías que varían según el estado de desarrollo en el que se encuentre: familia, educación, religión, Estado, etc, y estas constituyen autoridades de las que emanan principios, normas, valores, acciones que por el consenso social, bien pueden ser consideradas como virtuosas o como opuestas a la virtud -*inmorales*-.

Así pues la moral, tiende a establecer barreras frente a la desenfrenada fuerza de la libertad que impulsa las acciones humanas, y dado que, tanto el *Estado* como la *Religión* son los inventos que mayoritariamente dictan pautas de comportamiento

en el individuo, es de este matrimonio de donde nace el mayor componente de la moral. La consecuencia de esto, es que la hija engendrada, la moral, viene proyectada para causar una tajante escisión entre lo correcto y lo incorrecto, lo exaltable y lo reprochable, lo aparentemente bueno y lo aparentemente malo; es decir, la moral trae una cuestionable escala de valores. En concordancia con lo anterior, en la mayoría de las sociedades occidentales vigentes, bajo la influencia de religiones monoteístas como el judaísmo y el cristianismo, la moral ha estado supeditada a máscaras del 'bien' representado en un ser supremo al que se ha llamado *Dios* y al cual se le debe sumisión. Frente a esta figura, el protagonista de *La sociedad de los otros*, se muestra determinadamente antipático en una actitud sustentada en la crítica nietzscheana de la moral. El compulsivo pensador de Röcken, rechazaba los valores arraigados en la tradición a causa del judeo-cristianismo, como la humildad o la compasión, basados según él en la hipocresía.

Los judíos han llevado a efecto aquel prodigio de inversión de los valores gracias al cual la vida en la tierra ha adquirido(...), un nuevo y peligroso atractivo: -sus profetas han fundido las palabras «rico», «ateo», «malvado», «violento», «sensual», y han transformado por vez primera la palabra «mundo» en una palabra infamante. En esa inversión de los valores (de la que forma parte el emplear la palabra «pobre» como sinónimo de «santo» y «amigo») reside la importancia del pueblo judío: con él comienza la rebelión de los esclavos en la moral.⁷⁶

Bajo esta idea se puede revalidar que la *moral*, apoyada en este tipo de preceptos religiosos, es, al igual que los demás, un invento cultural cuyo único propósito es encubrir las inclinaciones humanas egoístas, a través de una escala de valores institucionalizados e impuestos por coacción física y psicológica, donde en alianza con la norma que dicta el *Estado*, se asegura la pena y el castigo, el mérito o el premio, bien sea en esta vida mediante la sanción social, o en otra, *ficcionada*, por designio divino de un Dios examinador y castigador como el que es ilustrado por *William* en la novela: “- Mi Dios -empiezo- es como el Gran Examinador, y la vida que nos entrega es como un largo examen.”⁷⁷

⁷⁶ NIETZSCHE, Friedrich. Más allá del bien y del mal ; Ecce homo. Buenos Aires. El Ateneo, 2001. p.195.

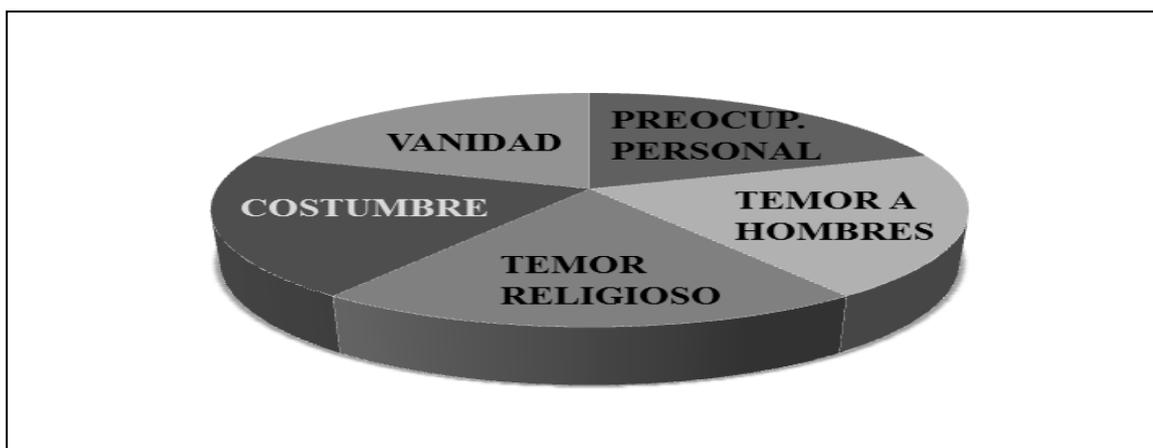
⁷⁷ NICHOLSON. Op. cit., p.229.

Este invento de coerción, como también escribía Schopenhauer, oculta que el género humano, lejos de la moral sólo le interesa conseguir: “la mayor suma posible de bienestar, la posesión de todos los goces que es capaz de imaginar, los cuales se ingenia por variar y desarrollar incesantemente”.⁷⁸ Por lo cual, si estuviese desprovisto de toda obligación, y sin las ataduras morales que lo fuerzan a respetar al otro, probablemente dejaría fluir su “verdadero instinto moral”, e inclusive, dejaría al descubierto, que aquel papel benévolo con el que se representa a la ‘conciencia’ no es más que una suma de miedos y temores de tipo individual, social y religioso:

Muchas gentes se asombrarían si viesan de qué elementos se compone esta conciencia de la cual se forman una idea tan grandiosa. Un quinto de temor a los hombres, un quinto de temores religiosos, un quinto de preocupaciones, un quinto de vanidad y un quinto de costumbre; eso es todo.⁷⁹

La moral pues, funciona pues un combustible para muchos de los motivos que modelan la acción humana; toda acción es motivada a partir de la valoración que cada individuo realiza antes de pasar a ejecutar el acto; éste evalúa la situación y se inclina por lo que está más acorde a su naturaleza egoísta, pero en lo posible, evita reñir con lo moral. No por alguna noble inclinación, sino a causa de los temores almacenados en su conciencia.

Gráfico 3. Composición de la conciencia schopenhaueriana.



⁷⁸ SCHOPENHAUER. El amor, las mujeres y la muerte y otros ensayos. Op cit. p.158.

⁷⁹ Ibid, p.162.

El sujeto egoísta enmascarado en la moral, evita el conflicto con aquello que la institución social le ha inculcado como bueno, por su composición intimidante de la conciencia; y pese a no querer ‘actuar’ siempre bajo dichos parámetros en los que ha sido formado, lo hace; reprime su tendencia natural y se proyecta como un buen actor social. En la novela *William* nos ofrece un interesante ejemplo de este hecho. En un momento de su viaje con *Marker*, éste le solicita un favor que consiste en buscar un sobre en el frigorífico del camión y guardarlo al pasar por la aduana. *William*, reflexiona acerca de que, en realidad, no tiene ningún deseo de hacer ese favor; teme ser arrestado y terminar en una cárcel de un país desconocido. Pero sabe que ‘debe’ hacerlo como una pauta moral de gratitud.

De hecho, no quiero hacerle el maldito favor, pero no sé cómo evadirlo. Me ha traído hasta aquí, ha compartido conmigo su comida, me ha contado todos sus pensamientos filosóficos, y en cierta manera, siento que se lo debo. (...) Estoy convencido de que así funcionan las cosas muchas más veces de lo que la gente admite. La teoría es que tomamos decisiones morales según lo que creemos o lo que nos interesa. Venga ya. La mayoría de las veces optamos por lo que causará menos daño a la otra parte.⁸⁰

Al parecer, sí es de este modo cómo funcionan las decisiones morales: Ante la ausencia de algún razonamiento viable para rehusarse al acto ‘bueno’ o noble, se le acepta. De no hacerlo, la presión social, bien sea en voz de los otros, o bien sea desde la voz de la conciencia, se encargará de enjuiciar y condenar al sujeto por transgredir la moral, o sea, por inmoral. Pese a esto, haciendo gala de su singularidad, algunos individuos son capaces de despreciar tal moral consensuada por los otros, y en lugar de ello, pregonar la suya propia, como en el caso de Nietzsche, quien sostenía que la moral debería ser reinventada por un superhombre capaz de superar la escala de valores tradicionales; aunque en la práctica sería difícil demostrar que tan acorde a su propuesta llegó a actuar, más allá de sus brillantes escritos, su influencia académica posterior, su vida solitaria y su colapso mental; pero eso ya sería otra discusión ajena a este trabajo. Un caso más excepcional, que vale la pena mencionar a Donatien Alphonse François de

⁸⁰ NICHOLSON. Op. cit., p.50.

Sade, inmortalizado bajo el nombre de *El Marqués de Sade*. Este escritor y filósofo francés del siglo XVIII, sostenía que la moral tradicional de ningún modo podría coartar sus actos encaminados a la búsqueda constante del placer y bajo esta convicción efectivamente pasó su vida. Fue así como, pudo ser capaz de saltarse todas las imposiciones sociales de su tiempo para establecer sus propias normas morales de singular autenticidad. Un hombre para quien, ni la idea de Dios, ni de virtud, ni de bondad funcionaron como un obstáculo para su proyecto hedonista; pese a provenir de un entorno social privilegiado, no le importó tener que pasarse un tercio de su vida encerrado en las más míseras cárceles y en asilos para locos; ni ser excomulgado de la iglesia católica, ni que sus escritos fueran incluidos en el *Index librorum prohibitorum* -Índice de libros prohibidos- y más al límite, fue capaz de soportar la presión de verse en la lista de condenados a la muerte en guillotina. ¡Sin duda una individualidad excepcional! En su novela *Julieta*, un pequeño fragmento en voz de la protagonista, una mujer dotada de anti-moralidad, sirve para dar una idea de la singularidad del Marqués pregonada y aplicada a su vida práctica:

El bien, como se ha dicho, sólo puede apreciarse con claridad cuando se examina frente al mal. Sin embargo no he de pedir perdón por mi comportamiento; nunca he hecho nada de lo cual se avergüence, y aun cuando quizá mis acciones hayan sido malas, estas acciones me brindan grandes placeres; pues bien, el placer es la única recompensa que yo siempre he buscado, y por tanto no me arrepiento de nada.⁸¹

En esencia, a partir de esta suprema originalidad sadiana -o mejor, *sádica*, adjetivo que recuerda a este personaje-, se recoge el alcance de un egoísmo integral; pues como destacaba Maurice Blanchot, juicioso crítico de la obra de Sade, acorde a este personaje, cada quien debía hacer lo que le ordenasen sus impulsos sin contener el fin último de obtener el placer; sin acogerse a otra ley distinta a la de su propio disfrute; y el mayor de los dolores de los demás importaría siempre mucho menos que el propio placer. Es por eso que valdría la

⁸¹ DE SADE, Donatien Alphonse (Marqués de Sade). *Julieta o el vicio ampliamente recompensado*. Trad. de Rafael Rutiaga. 2da Ed. México: Ed. Tomo. 2002 p.212.

pena “comprar el más débil regocijo a cambio de un conjunto de desastres, pues el goce halaga, y está dentro del hombre”⁸². Tal justificación del egoísmo liberado por completo de las cadenas de la moral, tendrían como sustrato principal al cuerpo por ser éste el más elemental receptor sensible de placer: el deleite sexual, la glotonería, el consumo de alcohol como desinhibidor que desconecta en parte a la razón; y así sucesivamente, dar rienda suelta a cuanta fuente de placer se pudiera acceder, llegando a los más oscuros instintos como el goce por el dolor ajeno y la destrucción de otras voluntades. De allí que el apellido de Sade se haya preservado en la historia convirtiéndose con los años no sólo en adjetivo como ya hemos dicho, sino también en sustantivo -sadismo- y que en oposición a lo moral, sea símbolo de lo que se conoce como ‘libertinaje’.

También en la novela *William* abre la puerta al interrogante acerca de lo que nos mueve al placer más allá de la moral; recuerda un noviazgo, como esos que cada vez parecen más normales, dónde la única razón que la chica argumentó para tener sexo con él, fue precisamente no tener ningún motivo para no hacerlo: “Una vez tuve un rollo de tres días con una chica, y cuando lo dejamos fue diciendo por ahí que no es que yo la volviera loca precisamente. Así que un día que me la encontré en la *calle le pregunté por qué se había enrollado conmigo*, si aquello era verdad. *Me contestó que porque no se le ocurría ningún motivo para no hacerlo*.”⁸³ Es la gala de una moral sádica que en el momento sorprende a *William*, pero no tanto en una cultura básicamente egoísta.

⁸² BLANCHOT, Maurice. La razón de Sade. En “Lautréamont y Sade”. México: FCE. 1990. p.11.

⁸³ NICHOLSON. Op. cit., p.50.

1.4. PINCELAZOS DEL EGOÍSMO EN LA CIENCIA.

Todo lo expuesto en este capítulo, ha servido para excavar en el terreno sobre el cual se mueve el protagonista de *La sociedad de los otros*; un terreno infértil donde lo único que crece es el *ego*. El 'Yo' como principio y final, justificado en una práctica exacerbada a la que hemos etiquetado: *egoísmo*. Se ha sustentado que, en *William*, hay una figura simbólica con un trasfondo mucho más denso y complejo que la simple narración anecdótica del viaje de un muchacho rebelde. El escenario recreado aterriza; pues nos lleva a suponer que el personaje no transita en un mundo enteramente ficcional. La historia, no ha sido tejida con materiales muy fantásticos; por el contrario, hay una visión de mundo novelada por William Nicholson, que parece más un ingenioso aforismo de nuestro mundo y nuestra abrumadora realidad; un bello artilugio literario rápido y sencillo en apariencia; hasta divertido por momentos, pero que nada tiene de broma. O quizás, sí; la broma misma del ser humano que, como se ha dicho, pese a estar dominado por una fuerza superior, por una naturaleza indiferente y devoradora llamada *voluntad* -en sentido schopenhaueriano-, insiste en su egoísmo supremo, en imponerse a ella. Sea que se reconozca o no, el *absurdo* de la existencia, el *sinsentido* de la vida, se burla con desprecio de todos y de todo lo que no sea el 'yo', pues prima una *razón humana* que, precisamente por *humana* y por *razón*, no deja de ser ilusoria. Se ha estado insistiendo en que *William*, representa el egoísmo palpable en cada uno de nosotros; en usted, que lee este texto; en mí, lector de la novela motivado a escribir en torno a ella; o en cualquiera de las personas que rodean nuestras vidas. Una lectura rigurosa de la narración, una pausa en la rutina, y un vistazo a nuestro alrededor, bastará para comprobar que el mundo es, en efecto, tan desolador como se lee en la novela y tan desesperanzador como lo pensaba Schopenhauer; hombre que: "acaso descifró el universo"⁸⁴ en palabras de Borges. Se tiene así el pretexto para que la literatura deje a un lado su vestuario 'ficcional', trascienda de su condición de texto estético, embellecido y entretenido, para

⁸⁴ BORGES, Jorge Luis. *El otro, el mismo*. Buenos Aires: Emecé. 1996. p.50.

alzarse como otra *representación* de la *representación* que es mundo. Era así como lo entendía el filósofo alemán y como también parecía entenderlo Borges: Una espiral de representaciones, donde una contiene a la otra, como si se tratase de una muñeca rusa -*Matrioska*-, o como un juego de ajedrez en el que el jugador mueve sus fichas, a la vez que él mismo es movido, como fuese una ficha más:

En su grave rincón, los jugadores
rigen las lentas piezas. El tablero
los demora hasta el alba en su severo
ámbito en que se odian dos colores.

Adentro irradian mágicos rigores
las formas: torre homérica, ligero
caballo, armada reina, rey postrero,
oblicuo alfil y peones agresores.

Cuando los jugadores se hayan ido,
cuando el tiempo los haya consumido,
ciertamente no habrá cesado el rito.
(...)

No saben que la mano señalada
del jugador gobierna su destino,
no saben que un rigor adamantino
sujeta su albedrío y su jornada.

También el jugador es prisionero
(la sentencia es de Omar) de otro tablero
de negras noches y de blancos días.

Dios mueve al jugador, y éste, la pieza.
¿Qué Dios detrás de Dios la trama empieza
de polvo y tiempo y sueño y agonía?⁸⁵

La encrucijada de un juego en el que, todos somos jugadores y jugados en este tablero -*mundo*- de batallas egoístas; en una partida infinita y cruel. Es ese también el sentido de la disertación tejida alrededor de *La sociedad de los otros* como representación de esta paradoja. Su contenido ha de ir más allá del plano estrictamente literario, y pensarse desde diferentes esferas que se entrecruzan y complementan. Por ese mismo motivo, en este último bloque del primer capítulo,

⁸⁵ BORGES, Jorge Luis. El hacedor. Bogotá: Debolsillo. Random House Mondadori. 2011. p.50.

como complemento a la reflexión que se ha venido haciendo sobre el egoísmo, enseguida se ofrecerán algunos apuntes extra literarios y extra filosóficos, que afianzan la fundamentación teórica del egoísmo como posibilidad ética. Bajo esta premisa, le seguiremos la pista al egoísmo en términos de ciencia, a partir de algunas proposiciones extraídas de la biología y la psicología.

1.4.1. Una perspectiva biológica.

Las formulaciones darwinianas del siglo XIX, sentaron las bases de la biología moderna como ciencia, por cuanto constituyeron una explicación lógica acerca de la diversidad de formas de vida en la naturaleza. A su vez, en *El origen de las especies*, el principio de *selección natural*, fue válido para proponer de modo científico algo cercano a lo que ya desde la filosofía, venía siendo argumentado por Schopenhauer: La individualidad y la lucha constante por la vida entre unas formas vivientes superiores, -mejor adaptadas- y otras más débiles -menos preparadas- a las que las primeras se imponen:

Todas las partes del organismo y todos los instintos ofrecen diferencias, por lo menos, individuales; hay una lucha por la existencia que lleva a la conservación.(...) En la supervivencia de los individuos y razas favorecidas durante la incesante lucha por la existencia vemos una forma poderosa y constante de selección(...)Las especies dominantes,(...) tienden a dar origen a formas nuevas y dominantes, de manera que cada grupo grande tiende a hacerse todavía mayor y al mismo tiempo más divergente en caracteres.(...) los grupos predominantes derrotan a los que no lo son.⁸⁶

Dada la factibilidad de trasladar estos conceptos al plano de la vida social en el hombre, Herbert Spencer, un contemporáneo de Darwin, acuñó la idea en sus teorías sociales como: 'supervivencia del más apto' o 'supremacía del más fuerte', expresión que posteriormente retomaría Darwin conservando el mismo sentido de la competencia por la supervivencia y el predominio de unas especies sobre otras.

⁸⁶ DARWIN, Charles. *El origen de las especies*. Madrid: EDAF.. 2010. p.441,444.

Este principio biológico, se vincula directamente con el egoísmo, en virtud de que la supervivencia resulta ser el fin último de todas las especies en la naturaleza; se trata de vencer y dominar a como dé lugar, o ser derrotado y extinguirse como fenómeno de la vida. Darwin también resaltaba que las características desarrolladas por cada especie, eran heredadas de una generación a otra, bajo unas condiciones de vida estable; postulado darwiniano que se ha transferido a la moderna *genética*. Es por esto que científicos contemporáneos como Richard Dawkins, han reinterpretado la evolución de las especies desde el punto de vista del *gen* en lugar del individuo. El gen como unidad de almacenamiento de información hereditaria es el que transmite las características propias de un ser a su descendencia. En su obra titulada, *El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta*, Dawkins estableció la metáfora del egoísmo para explicar cómo, los genes permanentemente buscan las mejores condiciones para sobrevivir y multiplicarse; seleccionan el mejor huésped y por consiguiente, la probabilidad de que un gen prospere, está supeditada a su capacidad de adecuación al medio que habita. Lo cual, en otras palabras, quiere decir que los organismos son meras máquinas en las que los genes se albergan y utilizan como vehículos, para garantizar su supervivencia y mejores opciones de multiplicación.

We are survival machines -robot vehicles blindly programmed to preserve the selfish molecules known as genes-. This is a truth which still fills me with astonishment. Though I have known it for years, I never seem to get fully used to it. * ⁸⁷

Dicha premisa se traduce en que todos los organismos, incluidos por supuesto los humanos, somos movidos por el interés particular de los genes que nos conforman; lo cual permite constatar por qué las relaciones sociales tienden a la agresión, a la dominación, a la destrucción de todo *otro* quien sea visto como más

* “Somos máquinas de supervivencia - vehículos robot programados ciegamente para preservar las moléculas egoístas conocidas como genes-. Esta es una verdad que aún me llena de asombro. Aunque la he conocido por años, nunca me parece que me acostumbro del todo a ella.”

⁸⁷ DAWKINS, Richard. The Selfish Gene. 30th An. Edition. London: Oxford University Press. 2006. p.12

débil. Asimismo, le resta validez a un auténtico altruismo, limpio de todo beneficio individual, pues si ningún gen viene auténticamente dispuesto para el sacrificio a favor de la existencia de otro, la procura del bien ajeno, aun a costa del propio bien, en los humanos carece de sentido. En su lugar, ha de tratarse de una estrategia noble en apariencia, pero que siempre habrá de encubrir algún tipo de retribución benéfica de uno u otro modo, ya sea nivel material o a nivel moral: Compensación, gratitud, reconocimiento, auto-satisfacción.

1.4.1. Una perspectiva psicológica.

El enfoque dado al egoísmo desde la psicología, toma entre sus primeros referentes a la escuela clásica del hedonismo griego, según la cual, todas las acciones humanas deberían estar encaminadas a la evasión del dolor y a la búsqueda del placer sensible como objetivo supremo. Y sin duda, se constata que desde la infancia, el hombre posee un criterio en el que apoya constantemente sus acciones: La búsqueda de lo agradable y la evasión lo desagradable; equivalente al principio hedonista del placer como finalidad y el dolor como característica antagónica. Este criterio es de carácter instintivo -compartido por el hombre con los otros animales- y guarda una conexión directa con algunas zonas específicas del cerebro, las cuales se han especializado en generar reacciones ante estímulos negativos (*dolor*) y positivos (*placer*).

La neurociencia, cada vez adquiere mayor certeza acerca del funcionamiento del cerebro humano para administrar la información recibida de lo placentero y lo doloroso, bajo el esquema de 'castigo' y 'recompensa'⁸⁸ ya postuladas desde el conductismo clásico. Se ha demostrado que, como una herencia humana desde los antepasados primitivos, toda situación benéfica, como la obtención de

⁸⁸ BLOOM, Paul. Pleasure is in the Mind of the Beholder. Digital Magazine Design Mind [online]. Vol.15. July 2011 P.26 [cited February 15th 2014] Available at: <http://designmind.frogdesign.com/articles/pleasure-is-in-the-mind-of-the-beholder.html>

alimento, la pertenencia a un grupo, o el éxito en el apareamiento, determinan la producción de *endorfinas* y *serotoninas*, también llamadas ‘hormonas del placer o la felicidad’,⁸⁹ lo cual daría la razón, al menos en parte, a las ideas hedonistas.

Desde sus primeros años de vida, todo ser humano expresa su agrado y su desagrado de forma espontánea. Pero ya en la vida adulta, dicha espontaneidad tiende a modelarse, e incluso, a ocultarse, como consecuencia de la cultura y los esquemas de educación en los que el individuo se vea inmerso; aun así, esto no quiere decir que el criterio de elección entre agrado o desagrado, se modifique al interior de la mente del sujeto; sólo se disimula. El ejemplo más sencillo de esta aseveración en la vida práctica, se tiene cuando al interrogar alguna persona acerca de la motivación que ha tenido para elegir algo, la respuesta obtenida es: ‘porque me gusta’. Esto demuestra que muchas de las acciones en la vida cotidiana, están amparadas por este criterio instintivo de elección gusto-disgusto cuyo funcionamiento se mantiene, sin sufrir alguna alteración desde la niñez hasta la vida adulta. La adopción de otros criterios, motivaciones que llevarán a las acciones, supondría una excepción a la regla; pues desde la perspectiva psicológica del egoísmo, la búsqueda de lo agradable se conserva, como en un estado de sed de placeres en todos los campos: comida, bebida, sexo, bienestar, amistad, y todos los demás.

En las teorías psicoanalíticas de Freud, es posible encontrarse con ideas solidarias con este principio de egoísmo psicológico, nacido de la necesidad constante de los instintos por ser satisfechos al interior de cada individuo. De acuerdo al padre del psicoanálisis, la vida se nos ha dado en condiciones insoportables; en exceso pesada, llena de sufrimientos, de decepciones, de proyectos imposibles, y por consiguiente para hacerla llevadera, se hace indispensable la utilización de algún tipo de *sedantes*. Éstos, según el autor,

⁸⁹ BALLÓN, Sara. Hormonas de la felicidad [online] En Blog: Investigación Saludable. 2012. [Citado Abril 1 de 2014] Disponible en: <http://investigacionssaludable.wordpress.com/hormonas-de-la-felicidad/>

podrían ser de tres tipos: “distracciones poderosas que nos hacen parecer pequeña nuestra miseria; satisfacciones sustitutivas que la reducen; [o] narcóticos que nos tornan insensibles a ella”.⁹⁰ En consecuencia, se tienen dos caras de la misma moneda; por un lado, está el *sufrimiento* en amenaza constante por tres flancos: a). Por el cuerpo que “condenado a la decadencia y a la aniquilación, ni siquiera puede prescindir de los signos de alarma que representan el dolor y la angustia”; b) Por el mundo exterior “capaz de encarnizarse en nosotros con fuerzas destructoras omnipotentes e implacables”; y c) Por las relaciones con otros seres humanos; ésta, la peor de las tres fuentes de ataque. Mientras que por el otro lado, está la *felicidad*, que para decepción nuestra, no viene a ser algo más que el efecto de esos *sedantes* referidos por Freud; o sea, la satisfacción instantánea de necesidades acumuladas al interior del sujeto, por lo cual sólo ocurre como un “fenómeno episódico”. Como es de esperarse, la cara de la moneda preferida como norma general, es la de la felicidad; la persecución del placer en contravía de la prudencia, y ante esta preferencia, las consecuencias no se hacen esperar.⁹¹ Añade Freud:

La complicada arquitectura de nuestro aparato psíquico también es accesible a toda una serie de otras influencias. La satisfacción de los instintos, precisamente porque implica tal felicidad, se convierte en causa de intenso sufrimiento cuando el mundo exterior nos priva de ella, negándonos la satisfacción de nuestras necesidades.⁸⁹

Ha de suponerse entonces, que la tendencia humana es a la independencia del mundo exterior, cuando éste no es afín con nuestro interés de satisfacción al interior en nuestros procesos psíquicos, y por eso, en oposición a la *cultura*, -que en palabras freudianas es sólo una modificación al proceso vital, impulsada por la necesidad exterior de unificar individuos para “formar una comunidad libidinalmente vinculada”- lo categórico para el hombre es, en condiciones ‘normales’, su sensación de *mismidad*, de ratificación del “yo” como “algo independiente unitario, bien demarcado frente a todo lo demás”.⁸⁹

⁹⁰ FREUD, Sigmund. El malestar en la cultura. Trad. Luis López-Ballesteros. Madrid: Alianza Ed. 2010. p.8.

⁹¹ Ibid., p.9.

Estos principios psicológicos, desde la óptica psicoanalítica freudiana, se alinean con las ideas ya citadas de Hobbes en su obra *El leviatán*, donde el hombre era descrito como un animal temeroso de agotar sus provisiones o de que *otro* pudiera arrebatárselas, por lo que, en un estadio previo a la socialización, llevaba una vida solitaria, belicosa y egoísta: “en el estado de naturaleza impera la guerra de todos contra todos. La vida es solitaria, pobre, espantosa, brutal y breve”.⁹²

¿Pero acaso no hay también seres humanos altruistas? La respuesta sería: No. Al igual que se mencionó en el apartado anterior desde la perspectiva genética, también desde el enfoque psicológico, el asunto del lugar ocupado por el *altruismo* habrá de explicarse en términos de egoísmo; pues en el fondo, toda acción realizada con semblante altruista, sólo obedece al ensanchamiento del *yo* individual. Así, incluso un hombre que actúa con ‘caridad’, en realidad quiere demostrar su poder, su superioridad hacia el otro; evidenciar que él -a diferencia del beneficiado de su acto caritativo-, sí puede valerse por sí mismo, al grado de poder bajar su mirada a un ser claramente inferior. Incluso la *compasión* aun siendo interiorizada como sincera, es egoísta ya que está motivada por la condición natural e instintiva de seres débiles, temerosos e inseguros, que ven en el otro, un reflejo de sus propios miedos y preocupaciones al imaginarse en una situación de desventaja como la que ve en su semejante: “la compasión es la imaginación o la ficción de una calamidad futura para nosotros, y que surge de sentir las calamidades de otro hombre”.⁹³

Para concluir, debe subrayarse que, si bien los elementos de discusión acerca del *egoísmo* desde la perspectiva psicológica, abarcan muchísimo más de lo que aquí brevemente se ha expuesto, la generalidad más compartida acerca del egoísmo desde este enfoque, es que, el criterio egoísta tiene mucho más de genuino en el ser humano que su misma necesidad cultural, la cual en sentido contrario, existe,

⁹² HOBBS, T., citado por SABINE, George en: Historia de la teoría política. México: F.C.E. 2009. p.343

⁹³ HOBBS, T., citado por RACHELS, J. en: Introducción a la filosofía moral. México: F.C.E. 2006. p.113

como ya se decía también anteriormente, para antes que nada imponer restricciones, como un requisito de difícil evasión que de ser posible se omitiría. Tal era la conclusión freudiana en *El malestar de la cultura* que vale la pena retomar:

La evolución del individuo sustenta como fin principal (...) el placer, es decir, la persecución de la felicidad, mientras que la inclusión en una comunidad humana o la adaptación a la misma aparece como un requisito casi ineludible que ha de ser cumplido para alcanzar el objetivo de la felicidad; pero quizá sería mucho mejor si esta condición pudiera ser eliminada.(...) El acento suele recaer en la tendencia egoísta, mientras que la otra,(...) 'cultural', se limita generalmente a instituir restricciones.⁹⁴

Y sin embargo, el objeto de análisis en todas estas páginas, no deja de ser un texto literario bajo el título de *La sociedad de los otros*. Por eso ahora la cuestión que deberá ocuparnos es la siguiente: Si Camus, Schopenhauer, Sade, Nietzsche, Darwin, Dawkins, Hobbes, Freud... y ante todo ese personaje anónimo, a quien por efectos prácticos hemos llamado *William*, ya han explicado y ya han determinado el rumbo de esta tragedia... ¿Tiene sentido el título de la novela? ¿Qué hacer entonces con la *sociedad* y con los *otros*? La conjetura, ha sido, y sigue siendo, que hacia allá deberá dirigirse el viaje. Entonces, se ha iniciado la partida; no toda esta historia está dicha todavía.

⁹⁴ FREUD. Op. cit., p.50.

2. EL VIAJE: LA TRANSICIÓN HACIA LA ÉTICA DE LA OTREDAD.

Heaven lies about us in our infancy!

Shades of the prison-house begin to close

Upon the growing boy,

but he beholds the light, and whence it flows.

William Wordsworth. Intimations of Immortality.

Transición, del latín *transitio*, es un vocablo que se refiere a la acción de pasar de un estado a otro distinto; supone una suerte de etapa, un periodo de tiempo no permanente entre los dos estados, lo cual implica *cambio* en el modo de ser o de estar. Todo ser humano está obligado a este tránsito; de hecho, la existencia misma implica una *transición* entre los dos momentos de la vida como fenómeno: El nacimiento y la muerte. Y, en el caso de *William*, su caracterización como sujeto joven, indudablemente apunta a este régimen transicional: crecer, dejar el niño individualista y reconocerse como un sujeto interdependiente con otros seres.

Es por eso que este segundo capítulo, será el de la transición en la novela y en la reflexión hecha alrededor de la misma. El paso de 'el yo' hacia 'los otros y yo', pues la principal intención de *La sociedad de los otros*, bajo el pretexto de un anónimo personaje egoísta, no parece ser la exaltación del egoísmo como conducta y modelo ético, sino en su lugar, la pregunta por el sentido de la vida como seres en sociedad. Por lo tanto, el propósito central de esta disertación no se encamina a la descripción y ratificación de una visión trágica de la existencia humana, apoyada en el evidente egoísmo en todo hombre, en los genes y hasta en la fuerza de la naturaleza. Ciertamente, esto es lo que se ha sostenido a lo largo del primer capítulo con cierta pretensión de veracidad; mas sólo tomando

como referentes algunos fragmentos de la historia que permiten rastrear y explicar el estado inicial del protagonista; su estado de pesimismo, de sombras y de *auto-fe* en la idea del ‘ego’, de un ‘Yo’ como ser aislado, como un forzado superviviente del “espectáculo doloroso de la vida”. No obstante, la mayor parte de páginas que componen la trama de esta historia, todavía no han sido abordadas. No se ha dicho aún, cómo es que el personaje sale de su *búnker*-habitación; a dónde llega; con cuales otros seres se encuentra tras su salida; qué situaciones vive; que le queda de todo ello; y en fin, cuál es ese estado final que, por supuesto, no coincidirá en lo absoluto con el inicial, tal como fue advertido en la narración desde las primeras líneas:

Esta es la historia de *cómo cambió todo*. (...) comprendan lo que yo era, porque sólo así entenderán en qué me he convertido. La operación ha sido un rotundo éxito, pero, como suele decirse, el paciente ha fallecido.⁹⁵

La obra de Nicholson es pues, una historia de *cambio* donde el personaje deja de ser algo para convertirse en otra cosa diferente; donde se detalla una operación exitosa pese al fallecimiento de un paciente enfermo. Este, es el relato de un proceso de tránsito el cual inicia a partir de un *viaje* imprevisto, sin destino e indeseado; y es por ese motivo que, a continuación, se intenta completar y contrastar la historia, como si se analizase un *cassette* del que se ha escuchado la grabación del lado A, pero del que falta escuchar todo el contenido del lado B. Ahora la tarea consiste en ampliar el foco con el que se ha estado proyectando la imagen de *William* como ser individualista, escindido de otros seres, para ampliar el espectro y verlo junto a los otros. Se da origen al viaje de transición rumbo a la muerte de un *William* y al nacimiento de uno nuevo.

⁹⁵ NICHOLSON. Op. cit., p.7.

2.1. WILLIAM Y EL VIAJE

En el capítulo anterior se presentó un personaje empecinado en la inutilidad de la existencia; un total convencido del sinsentido de la vida para quien todas las acciones, deseos y planes, ya sean propios o de los demás, carecen de todo valor o importancia. Un ser esencialmente egoísta en cuyos pensamientos y actitudes, subyace un profundo sustento filosófico que pareciera concederle la razón. Su mayor certeza, la ha escrito con un espray en el vidrio de una ventana: “La vida es dura y después te mueres”. Sin embargo, sucede que un día como cualquier otro, en ese estéril pasar de horas, meses y fechas, mientras tirado en su cama, evita ‘el desgaste innecesario de energía’, *William* observa que detrás del vidrio de esa misma ventana hay una paloma, la que según asume, intenta decirle algo:

Esas palomas se pasan la vida volando (...) ¿Qué les ocurre? (...) Lo lógico sería que permaneciesen quietas para no gastar energía.

Entonces llega una paloma y me observa desde el otro lado del cristal. Yo la miro y ella me mira a mí, y tengo la horrible sensación de que me conoce. No me muevo y ella tampoco. Nos miramos otra vez, y vuelvo a presentir que me buscan, sólo que esta vez es la paloma. Está llamándome. Quiere que haga algo. (...)

Echa a volar. Eso me molesta. La veo, pasando de mí, en el tejado de la casa de enfrente. Después regresa (...) se estrella contra el cristal.⁹⁶

Aunque en principio, la interpretación que *William* da a este simbólico encuentro con la ‘paloma mensajera’ es que, aquella criatura “No puede ser más tonta” y que, tras el golpe que la ha dejado tirada al borde de la ventana, sólo se confirma su axioma personal acerca de la dureza de la vida y posterior muerte, el mensaje tiene un giro de interpretación cuando, de repente, la paloma empieza a moverse y pese al impacto, se escapa de sus manos; aletea y echa a volar: “Se ha largado”.

He decidido que ese era el mensaje que ella tenía para mí (...)
El mensaje era “Lárgate”.⁹⁷

⁹⁶ NICHOLSON. Op. cit., p.29.

⁹⁷ *Ibíd.*, p.31.

Y con este episódico ‘tropiezo’ en la rutina de estos dos seres -la paloma y *William*-, se da inicio al viaje del protagonista, despertando júbilo en toda la familia, que supone, será algo normal; algo propio y típico de un joven europeo como aquel: Una gran aventura turística a algún país de tercer mundo en el que visitará monumentos, tomará miles de fotos, consumirá bebidas alcohólicas hasta el cansancio, probará comidas autóctonas, disfrutará, y en síntesis, será el tan ansiado salto de *William* hacia una conducta normal. Pero, aunque de hecho será un salto enorme para quien hasta ese momento sólo entendía por mundo, las cuatro paredes de su habitación, por lo demás, todas las conjeturas familiares son desaciertos; este no será un viaje típico. Ni siquiera por las causas reales que le impulsan a salir; será un viaje no planeado, sin destino, sin maleta, sin itinerario.

2.1.1. La salida de casa.

La manera en la que se relata el viaje a lo largo de la novela, detalla con claridad un desplazamiento desde el lugar de residencia del personaje -en algún punto de Inglaterra- hacia un caótico país indefinido en Europa oriental. Sin embargo, dado que la narración no deja de estar atiborrada de elementos metafóricos, al final de la historia cabría la conjetura de que el viaje tuvo algún carácter onírico; es decir, que nunca hubo tal movimiento en términos físicos, sino que se trató de un viaje soñado*. Tal conjetura también constituye un interesante elemento de reflexión sobre el tema, no obstante, por ahora, el sentido del viaje será asumido a partir de la idea del desplazamiento físico que, como se verá, encierra un sinfín de significados que redundan tanto en la historia narrada, como en la historia misma del ser humano.

* La carga simbólica de la novela invade los personajes y sus situaciones. Así por ejemplo, el camión en el que se desplaza *William* lleva el título “Servicio de mudanza completa del hogar”. Es decir alude al transporte como “cambio de hogar”. La mercancía de “contrabando” es también claramente simbólica: Libros subversivos que cambian el pensamiento; y en ese orden, en la paloma, en Marker, en Vicino y demás figuras, abunda el simbolismo. El viaje mismo pues, es simbólico; por eso *William* aparece dormido a mitad del relato en una biblioteca donde alguien ha sido asesinado y en la última página, está de nuevo en la misma escena, para completar el rompecabezas: Disparar en contra de su propio alter ego. Esto dota a la novela de un carácter surrealista, en una narración que no es del todo secuencial ni lógica.

Ese día de reunión familiar en donde todos veneran a *Joey*, el bebé recién llegado a la familia, *William* decide escaparse a su refugio, -la habitación- pues el evento social lo encuentra demasiado tedioso y abrumador. Allí, posterior al encuentro con la paloma, decide que se irá de casa. Lo anuncia sin ninguna solemnidad a su padre, de quien sólo tomará la no despreciable suma de dinero obsequiada para su gran aventura; y el asunto se expande rápidamente en casa como una noticia *boom*; toda la familia lo celebra como algo estupendo; como el muy deseado acto *normal* por parte del bizarro protagonista:

-Vale. Me voy. (...) Habría querido anunciarlo con mayor solemnidad, pero me ha salido como si fuera una idea de Emil.

-He pensado en irme con Mac a Nepal.

(...) Es el tipo de cosas que la gente como yo suele hacer cuando sus padres les sueltan mil libras para que viva una aventura. Así que de golpe *siente que, después de todo, soy normal*.

- Buena idea. Me parece estupendo.

No es tan estupendo. Y tampoco es verdad, pero él no necesita saberlo. Sí que me voy, pero no a Nepal, ni tampoco con Mac. Lo he decidido hace cinco minutos, cuando he visto a la paloma alzando el vuelo.⁹⁸

¿Pero hacia dónde se marcha alguien a quien no se le antoja ningún plan turístico? Nepal, Turquía, Suramérica u otro sitio exótico, serían destinos bastante convencionales para alguien tan alejado de lo convencional como *William*. A él sólo le ha movido su lectura hecha al símbolo: La paloma, que yendo en contravía a su premisa de *vida dura y muerte*, le ha indicado otra opción de escape alterna a la de su cuarto: Largarse de casa, sin más detalles ni instrucciones.

Nadie conoce mi secreto. Sólo la paloma lo sabe.

Así que *me voy para escapar*.⁹⁶

Bajo esta premisa, el viaje en cuestión se presenta, no como un proyecto pensado por un sujeto seducido por el consumo de la industria turística, sino como una vía de escape vital para un ser que ha estado atrapado en el sedentarismo total; un

⁹⁸ *Ibíd.*, p.31, p.33.

sujeto enajenado del mundo en su expresión social, y quien por ende, se ha arraigado en la imagen del 'yo' como centro único de interés y relevancia. En este orden de cosas, la salida, el escape y más concretamente *El viaje*, opera como el recurso principal del que se vale *La sociedad de los otros* para instar a una lectura profunda del texto a la luz de la esencia humana. Es el *leitmotiv* literario por excelencia, por cuanto permite adentrarnos en el laberinto del sujeto viajero por medio del lenguaje. El viaje, es quizás, el tema más recurrente en la literatura; y por ello, es oportuna una breve digresión; un alejamiento parcial y momentáneo de la obra de Nicholson para puntualizar como el viaje es el gran motivo literario.

2.1.2. El Viaje: *Leitmotiv* literario.

A lo largo de la tradición literaria occidental, desde *La Odisea* hasta *La sociedad de los otros*, pasando por *La divina comedia*, *Don Quijote*, *Gulliver*, entre muchos otros famosos títulos, el viaje constituye el insumo y elemento estructural de las aventuras y los episodios narrados. El viaje, más que un tema común, viene a ser una suerte de *proto-tema*, por cuanto representa, de uno u otro modo, la existencia humana misma. Aparece como un símbolo de primer orden; como la metáfora de la vida del hombre, matizada por las variables que surgen en cada historia y sus protagonistas. En uno de sus ensayos, el mexicano Carlos Fuentes escribía que: “el viaje es el movimiento original de la literatura”⁹⁹, resaltando con ello la íntima conexión entre el viaje y la producción literaria. La experiencia del viaje se transporta en el lenguaje; pues por lo general, el hombre, viajero incansable, se apoya en el lenguaje para exteriorizar hacia los demás sus experiencias; para describir lugares y seres desconocidos, para recrear en la mente de sus semejantes, la fascinación por todo lo visto durante su travesía. Añade Fuentes que: “El viaje y la narrativa son gemelos porque ambos suponen un desplazamiento, es decir, un abandono de la plaza, o sea, un adiós al lugar común, para adentrarnos en los territorios del riesgo, la aventura, el

⁹⁹ BENÍTEZ, Fernando. Los indios de México, antología. Prólogo. Carlos Fuentes. México: Ed. Era, 1989. p.11

descubrimiento”¹⁰⁰, y producto de esta hermandad, es que el lenguaje literario crea un puente entre el mundo del lector y el mundo narrado para instarlo a viajar; en principio, simbólicamente hacia el interior de la trama, y en otros casos, logrando impulsar al viaje físico movido con el combustible de la lectura.

El viaje, en todo texto literario, representa por un lado la aventura, pero por el otro y principalmente, *la búsqueda*; bien sea la de un objeto, la de otro ser, la de un tesoro, o la de un conocimiento específico o espiritual, pero en cualquier caso, el viaje literario está siempre alimentado por el deseo de encuentro con algún sentido; inclusive, como es el caso de la obra que nos compete, del sentido de la propia existencia. A este respecto, el poeta catalán Juan Eduardo Cirtot señala:

Desde el punto de vista espiritual, el viaje no es nunca la mera traslación en el espacio, sino la tensión de búsqueda y de cambio que determina el movimiento y la experiencia que se deriva del mismo [y,] en consecuencia, estudiar, investigar, buscar, vivir intensamente lo nuevo y profundo, son modalidades de viajar o, si se quiere, equivalentes espirituales y simbólicos del viaje.¹⁰¹

Ya se ha precisado que la novela de Nicholson al ser una narrativa de tipo *bildungsroman*, -o novela de formación-, como acertadamente la ha clasificado el profesor Rodrigo Arguello, la lectura del viaje puede tener diversas interpretaciones -físicas o espirituales-, mas todas ellas apuntan a una misma intención simbólica en *William*: Cambio. Es por ello que las formas arquetípicas que generalmente adquiere el viaje en el ámbito literario -viaje a los infiernos, al interior, a diversos espacios terrestres lejanos-, parecen confluir armónicamente en la obra de Nicholson, donde las tres modalidades del viaje son representadas en el protagonista: a). El viaje a un espacio social y geográfico diferente -de Inglaterra a Europa oriental-; b) El viaje a un lugar aterrador y monstruoso -país “infernial” para el personaje-; y más importante c). El viaje de *William* hacia

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p.12.

¹⁰¹ CIRLOT, Juan Eduardo. Diccionario de símbolos. Madrid: Siruela, 2006. p.463.

adentro, hacia sí mismo. En tal sentido, el viaje no se concibe como algo lineal, sino que se dirige hacia el propio centro, muy acorde a la concepción de Carl Jung¹⁰², para quien la vida misma habría de comprenderse como un viaje en espiral alrededor de nuestro propio centro, y no, como una flecha apuntando siempre hacia algún lado, como comúnmente se le considera. El viaje así visto, tanto en la literatura como en la vida misma, argumentaba este autor, es el testimonio de una insatisfacción que impulsa al ser humano hacia la búsqueda y el descubrimiento de nuevos horizontes pero siempre atraídos hacia el propio ser. Por tanto el viaje en la literatura, tal como sucede en *La sociedad de los otros*, representa la naturaleza viajera del ser humano; la constante del hombre que necesita buscar y conocer; que debe huir de sí mismo y de su propia realidad, para enfrentarse a una realidad nueva que le permita volver sobre sí mismo y darle un sentido nuevo a su existencia. *William* es la metáfora del sujeto viajero que abordaremos a continuación.

2.1.3. William: sujeto viajero.

En la historia del hombre, así como en la novela de Nicholson, el acto de viajar, encierra -como acaba de decirse- un significado del todo trascendente. En la memoria cultural colectiva conviven los relatos de viajes extraordinarios que se han configurado como hitos del hombre en distintas épocas y circunstancias. En la historia hebrea por ejemplo, se refiere el viaje del éxodo a cargo de Moisés para asentar a los judíos, el 'pueblo elegido por Dios'. En la baja edad media, están los épicos viajes de Marco Polo que unieron comercialmente a Europa con Asia en la llamada ruta de la seda. En el siglo quince, inician los viajes de Cristóbal Colón a lo que sería conocido como 'El nuevo mundo'. Y en el siglo veinte, un astronauta de apellido Armstrong llegaría a la luna, siendo el viaje más distante hasta la actualidad. Son sólo unos pocos ejemplos de los incontables viajes que acompañan y han construido la historia del ser humano. Sin embargo, viajar, como

¹⁰² JUNG, Carl. El hombre y sus símbolos. Trad. Luis Escolar. Barcelona: Paidós, 1995. p.152

reseña la antropóloga Maria José Fernández,¹⁰³ no es una actividad que haya surgido en exclusiva con el pincel histórico del hombre. Habría que irse mucho más atrás, a tiempos prehistóricos en los que ya los primeros homínidos se vieron en la necesidad de desplazarse en busca de otros climas y territorios para seguirles la huella a sus presas y lograr mejores condiciones de habitabilidad; tal como aún lo hacen muchas especies de animales que se desplazan con el cambio de estaciones. Es así como los mamíferos y el *Homo Sapiens*, tuvieron que llevar a cabo este desplazamiento prefigurando con él, los proto-viajes humanos, aunque éstos se dieran motivados por una necesidad básica de supervivencia, como un acto natural e instintivo.

Pero luego, el viaje se transformó en algo más humano y adquirió otros sentidos: Florece como un símbolo cultural y espiritual. Cuando aparece en el hombre la idea de que al morir no puede terminar el viaje, sino que la muerte habría de ser la partida hacia uno nuevo, instaura su condición de viajero eterno. Por ello se inventa complejas ceremonias y tumbas funerarias, algunas de ellas tan magníficas como las pirámides egipcias; refugios de los reyes que emprendían su viaje hacia ese destino misterioso, acompañados en algunos casos, de otras personas cercanas, animales y pertenencias materiales. A medida que avanzan las culturas, también lo hacen los viajes ataviados de sentidos simbólicos: En la Grecia clásica, miles de personas adoptan la rutina de viajar a ciudades como Olimpia, Delfos y Corinto, con motivaciones religiosas, estéticas y espirituales; encuentros con sus dioses, el goce de la belleza, la fuerza, y el arte en sus diversas manifestaciones. El sentido simbólico-religioso, también conducirá a los europeos a partir de la Edad Media a pelear rumbo a ‘tierra santa’, de modo similar a lo que ocurrirá con los musulmanes en sus peregrinaciones hacia La Meca, en Arabia Saudita. Es así como el viaje, termina siendo una práctica totalmente humanizada a la vez que humanizante.

¹⁰³ FERNÁNDEZ, Ma. José. El hombre y el viaje. Hacia una reflexión ontológica del turismo. En: Ciencia y Mar. Mayo 1998. Vol. II, Núm. 5. p. 45-49

Viajar es en esencia un movimiento de un lugar a otro, que en el sentido humano, como anota Fernández, implica “ir en busca de otros paisajes, otras personas, otros ambientes, otras situaciones. En un sentido básico, (...) ir al *Otro*”¹⁰⁴ y hacia ‘*lo otro*’, porque como ya se ha indicado, en la intención del viaje siempre hay una búsqueda. El sujeto viajero siempre va en busca de algo de lo que carece en su cotidianidad, en su sitio de residencia y en las personas con quienes comparte. Sólo que el caso de nuestro personaje *William* es más crítico puesto que no comparte realmente su vida con otro ser diferente a su reflejo en el espejo. Su búsqueda ha de ser la de sí mismo; la necesidad del viaje de *William* es de orden espiritual y filosófico aunque se dé en términos físicos: Al viajar debe buscarse hacia adentro para liberarse, y en este proceso han de mediar *los otros*. Para este propósito, una parte de él, pesada y dañina con la que ha estado cargando toda su vida, necesariamente *debe morir* en el trayecto; aquello lo intuye su familia al enterarse de la partida, él en cambio sólo advierte una ironía:

Ésta es mi sorpresa.(...) Catástrofe atómica en el seno de la familia. Todo este tiempo queriendo sacarme de mi habitación y, ahora que me voy, se comportan como si fuera a morirme.¹⁰⁵

El viaje humanizante de *William*, se ubica en una dimensión alejada a la de otros viajes en la vida ordinaria. Esos en los que se busca “vender productos, transportar gente, cobrar dinero, firmar contratos, acuerdos políticos, [o] farandulearle a los amigos por visitar lugares exóticos”.¹⁰² El de *William* es un viaje ajeno a estos fines; no hay destino geográfico predeterminado, ni una oferta turística ‘todo incluido’, ni siquiera una cámara fotográfica para presumir o guardar registro gráfico de los sitios a los que se arriba. Incluso el teléfono celular se ha ido por un inodoro. Será el plan “más limpio de toda la existencia”; sólo su mano será la herramienta de viaje disponible para hacer autostop, -echar dedo-, a algún desprevenido conductor que se anime a transportarlo a cualquier lado:

¹⁰⁴ FERNÁNDEZ, Op. cit., p.45

¹⁰⁵ NICHOLSON. Op. cit., p.32

El gran avance es este: No tengo por qué tener destino. Puedo largarme sin ir a ningún sitio. (...) Se me antoja *el plan más limpio, puro, ligero y sencillo de toda la existencia*. Ningún destino. Ningún equipaje. Ninguna expectativa. Ninguna llegada. Viaje sin voluntad. Rodar como un guijarro, caer como una hoja, navegar como una nube.¹⁰⁶

En efecto es, como él lo asevera, “un viaje sin voluntad”, sólo que debe completarse esta afirmación: Sin voluntad consciente. De fondo, sí hay una finalidad específica, ajena todavía a los razonamientos de *William*: Le urge salir en busca de *los otros* para descubrir ‘su *otro*’, reprogramar su espíritu y darle un sentido diferente a su existencia trágica e individualista. El viaje deberá servir como tratamiento para un paciente cuyo cuadro clínico revela la agonía de un egoísmo crónico.

2.1.4. El cuadro clínico de *William*.

Una vida reducida solamente a la tristeza y el desgano total, donde se acentúa fielmente la sentencia schopenhaueriana de “doloroso espectáculo de la vida humana” indica enfermedad. Después de todo, el dolor, como se dijo en el capítulo anterior, es la condición que debe evadirse, y por ello, alguna cura o antídoto es requerido. *William* necesita curarse:

(...) Mi difunto padre me ha dado algo de dinero; bastante, mil libras, para que pueda vivir una última gran aventura antes de que empiece la vida real. Pero ¿Qué cuento es ése? Vida real, *bonjour tristesse*. Aprecio el gesto, pero no hay ningún sitio al que quiera ir ni nada que desee hacer.¹⁰⁷

Padece de un desencanto abrumador y a primera vista infundado: *Bonjour tristesse*, -*Buenos días tristeza*- es todo lo que tiene para decir frente a la idea de “vida real”. No hay razón para salir de casa, no hay sitio ni acción que desee. El saludo francés a la tristeza, seguramente no es gratuito; nada lo es en el texto.

¹⁰⁶ NICHOLSON. Op. cit., p.33

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p.10.

Ese desgano, tedio, aburrimiento, hablan de un estado enfermizo del que ya se ha escrito en Europa desde hace unos siglos atrás y que aún está vigente en el personaje y en muchos otros personajes reales del siglo veintiuno:

Estarán preguntándose *como pretendo vivir*, dado que no poseo medios para ganarme la vida. *Me propongo ser un parásito*. Vivir en parasitismo simbiótico. Mi huésped y proveedor es, por supuesto, mi padre. Yo no estaría en esta fiesta si él y mi madre no me hubieran invitado.(...) Fue todo idea suya.¹⁰⁸

Es ese el escenario: *William* se propone vivir como un parásito. Ecos kafkianos aunque en condiciones inversas. La situación de *Gregorio Samsa*, el famoso personaje de *La metamorfosis*, es que un día amanece convertido en una suerte de insecto, incapaz de seguir lidiando con el peso de mantener a su familia. *William* en cambio, va en la otra dirección. Una que justifica vivir como un *parásito* a expensas de los padres por ser responsables del acto de traerlo a una fiesta a la que él no pidió venir. El insecto kafkiano y el parásito de Nicholson se mueven en líneas de egoísmo opuestas, pero comparten los síntomas de una *enfermedad existencial* de los protagonistas que sus familias detectan. En la historia de *Gregorio*, madre y hermana advierten la grave enfermedad: “-¡Por el amor de Dios! -exclamó la madre entre sollozos-, quizá esté gravemente enfermo y nosotros lo atormentamos. (...) la hermana, casi vestida del todo, abrió la puerta desde el vestíbulo y miró con expectación hacia dentro.(...) entró de puntillas, como si se tratase de un enfermo grave o de un extraño.”¹⁰⁹ Similar al estado enfermizo de *William*, percibido por todos los miembros de su familia, viendo un ser obstinado en su encierro. El egoísmo como ya se anotó en el primer capítulo, tiene múltiples manifestaciones, y en este personaje, los síntomas egoístas se manifiestan, en la línea de una famosa patología decimonónica cercana al aburrimiento, al desencanto total, mal al que los franceses solían llamar *Spleen*.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p.15.

¹⁰⁹ KAFKA, Franz. *La metamorfosis*. Trad. José Rafael Hernández. Bilbao: Astiberri Ed, 2011. p.11, 20.

2.1.2.1. Diagnóstico: *Spleen*.

El galicismo *Bonjour tristesse* que surge como una exclamación espontánea en voz de *William*, a propósito de ese ‘cuento’ de la vida real, alude a una particular forma de melancolía que bien podría etiquetarse de enfermiza, y que, un par de siglos atrás fue ampliamente popularizada en especial en Francia. Se le llamó *Spleen*, nombre tomado a partir de una locución anglófona, tal vez homologable al desencanto que hemos referido. Es por ese motivo que, la adoptaremos como el nombre de la posible enfermedad diagnosticada en nuestro personaje: *William* padece de *spleen*. Probablemente fue el poeta Charles Baudelaire uno de los más influyentes en la popularización de ese término; en su obra *Le spleen de Paris*, una colección de versos en prosa, lo usó para referirse, más o menos, a la idea de un estado melancólico, una suerte de un tedio vital sin una causa fácilmente definible. Si se rastrean las raíces del vocablo en la antigua Grecia, se llegará al uso dado por los helenos a ‘*splên*’ para referirse al bazo, órgano encargado de administrar y renovar células sanguíneas, para luego ser importado el término al latín evolucionando hasta ‘*spleneticus*’, relacionado con ‘rata’ e ‘hipocondría’, esto en virtud de que se solía atribuir a las ratas la causa de la *bilis negra*, sustancia responsable, clásicamente, del humor melancólico.

Pero en sí ¿En qué consistió aquello del *spleen*? Es difícil saberlo con certeza. Al parecer, nunca se tuvo una noción consensuada pese a la gran popularidad del término en toda Francia y en otros países europeos; tal vez sólo es posible hallar algún atisbo conceptual en el filósofo francés Vladimir Jankélévitch, quien a mediados del siglo pasado, se refirió al *spleen* como un estado individual de tedio de la vida, de angustia vital causada, en parte, por la falta de desafíos, de aventuras o peligros, y en parte también “por falta de angustias: un porvenir sin riesgos, una carrera en total reposo, una cotidianidad exenta de toda tensión (...), ese monstruo delicado que obsesionaba a los pesimistas, a Schopenhauer, a

Baudelaire”.¹¹⁰ Lo que Jankélévitch llamaba ‘monstruo delicado’, permite la conjetura de que también es lo que hace padecer a *William*; un personaje quien por decirlo de alguna manera: Sufre por el hecho de no sufrir de nada. En él, se manifiesta una imagen propia de la estética Gótica ilustrada por el profesor Argüello a la que llamó *Paisaje Irregular*: “las arrugas y el vacío del universo; el abismo y disyunción entre el sujeto y la naturaleza.”¹¹¹ Una imagen monstruosa compactible con el *spleen* que lleva al protagonista a identificar y dimensionar su mundo como algo enfermizo y decepcionante:

¿Y qué clase de mundo es? Yo lo calificaría de remoto, indiferente, impredecible, peligroso e injusto.(...) El mundo no mira y nunca aplaude.¹¹²

La disyunción entre el personaje y ese mundo *remoto, indiferente, impredecible, peligroso*, salta a la vista, al mejor estilo de un poeta romántico, como sugiere también el profesor Argüello: “es a partir del desencanto sufrido por algunos poetas románticos a finales del siglo XVIII (...) donde se viene a dar claramente la disyunción entre sujeto y naturaleza quebrando la unidad que se pretendía con la metáfora de la “gran boda y comunión”¹⁰⁷ y es así como *William* ha optado por su encerramiento parasitario, casi kafkiano; por reducir su mundo a un mínimo espacio vital seguro donde cree encontrar todo cuanto necesita: Una habitación. Para el sujeto que padece de *spleen*, resulta muy seductora la idea de vivir en estas condiciones de encerramiento voluntario en un cuarto, pues éste se convierte en una fortaleza donde se blindo y oculta del caótico mundo exterior. Crea un laboratorio donde el encierro es la fórmula para un antídoto aparente, o más precisamente, una suerte de dopaje útil para quien se ha enfermado de *spleen*. Esta misma idea se encuentra magistralmente desarrollada en *Contra Natura*, obra literaria francesa de finales del siglo diecinueve, que inclusive se ha llegado a considerar como un tratado, un completo catálogo -por no decir una biblia- del espíritu decadente decimonónico. En ella, se narra la historia de un

¹¹⁰ JANKELEVITCH, Vladimir. La aventura, el aburrimiento, lo serio. Madrid: Taurus, 1989. p.13.

¹¹¹ ARGUELLO GUZMÁN, Rodrigo. Ciudad Gótica. 3ra Ed. Bogotá: Ambrosía, 2009. p.59.

¹¹² NICHOLSON. Op. cit., p.9. / p.68.

personaje llamado *Des Esseintes*; un excéntrico hombre parisino de familia aristocrática en quien hay tanto de patético como de heroico, -y en ello es muy similar a *William*-. Un día toma la decisión de alejarse del “*tumulto de la vida parisina*”, agobiado por el tedio de ese mundo burgués donde sólo ha encontrado vacíos desde su muy temprana infancia.

Se dio cuenta de que se encontraba completamente solo, desilusionado y terriblemente cansado, anhelando un final al que sólo le impedía acceder la flaqueza de su carne. Le seducía más que nunca la idea de ocultarse lejos del mundo.¹¹³

Tal como percibe su sociedad, es imposible para *Des Esseintes* encontrar algún ser que encaje con él: Ni ancianos, ni jóvenes, ni intelectuales, ni literatos, ni siquiera las prostitutas que lo acercan a alguna forma de placer temporal; nadie cabe dentro de su mundo, y en consecuencia se decide a crear su propio paisaje artificial para vivir. Compra una casa a las afueras de París -*Fontenay*- que transformará en su hogar, su mundo, su burbuja habitable y para decorarla utilizará cientos de símbolos, entre ellos, con toda lógica, pergaminos con poemas de Baudelaire enmarcados en vidrio que hacen eco de su agónico *spleen*:

*Yo soy como el rey de un país lluvioso,
Rico, pero impotente, joven y no obstante antiquísimo,
Que, de sus preceptores despreciando las reverencias,
Se hastía con sus perros como con otras bestias.
Nada puede distraerle, ni caza, ni halcón,
Ni su pueblo muriendo ante su balcón.
Del bufón favorito la grotesca balada
No distrae más la frente de este cruel enfermo;
Su lecho flordelisado se transforma en tumba.¹¹⁴*

Resulta distinguible con facilidad la proyección de un patrón común entre Baudelaire, *Des Esseintes*, y *William*; es el mismo tratamiento literario de personajes donde abunda el *spleen*; un tipo de hombre hastiado, descontento,

¹¹³ HUYSMANS J. K. *Contra Natura*. Barcelona: Tusquets Editores, 1980 p.44

¹¹⁴ BAUDELAIRE, Charles. *Las Flores del Mal*, Trad. Morales Carmen. Madrid: Ed. Nórdica, 2007 p.62

enfermo de mundo, que al otro extremo del bienestar general esperable, lleva detrás el gran vacío existencial. Pero a la larga, el encierro en la habitación, no es un tratamiento muy efectivo; el hombre no ha sido diseñado para una vida ermitaña, y aquella burbuja artificial, aunque atractiva, no deja ser frágil como una pompa de jabón que se rompe al más mínimo contacto brusco con la superficie.

2.1.2.2. Medicina: El viaje.

Para *William* es claro que salir de viaje sólo por hacerse partícipe del mercado turístico, carece de algún valor verdadero. Entiende que en ello solo hay una maquinaria comercial perfectamente dispuesta y elaborada para satisfacer la vanidad del viajero; por hacerlo sentir poderoso al tener todo un escenario recreado para su comodidad a cambio de su dinero:

¿Quién diseña estos sitios? (...) Quizá lo hagan deliberadamente. Puede que se digan unos a otros: “Vamos a hacer que los viajeros gallitos pasen por unos cuantos desfiladeros cuando entren en nuestro país; así les arrancamos esa sonrisa de suficiencia de la cara”. (...) Eso es el comercio, así es como todos nos enriquecemos De modo que cada vez que entramos en un nuevo país, rendimos tributo a la maquinaria de nuestra riqueza, y después apartamos la mirada y nos concentramos en el coqueto hotel.¹¹⁵

Es comprensible por lo tanto, que los planes de ese ‘mundo real’ causen escepticismo en *William*; el juego del turista convierte al viaje en algo ridículo. Pero por otro lado, no es menos cierto que en ese mundo real, es necesario también moverse de modo permanente como actividad opuesta a una quietud autoimpuesta. En la vida cotidiana, el viaje constituye la regla general; ir de un sitio u otro para visitar a alguien, realizar un trámite, adquirir algún insumo o producto, divertirse, tomar el autobús, un sinnúmero de viajes constantes que aunque rutinarios, no están exentos de posibilidades insospechadas capaces de romper los esquemas del mundo habitual e incluso de curar males de la cotidianidad. De

¹¹⁵ NICHOLSON. Op. cit., p.55.

hecho, el acto de viajar sirve de cura para muchas enfermedades; baste pensar en el viaje que se presenta al salir casa en busca de un doctor cuando se detecta que algo no marcha bien en nuestro cuerpo. Pero en un sentido profundo, como puntualiza Fernández, el efecto medicinal del viaje, ha de entenderse más como una suerte “de remedio espiritual para aliviar el alma”¹¹⁶, sin que con ello intente decirse que lo físico no encuentre también alivio a la par que el espíritu; cuerpo y alma se funden en una comunión difícil de escindir al estilo cartesiano. Un bello ejemplo del enlace armónico entre cuerpo alma y viaje, lo pone de relieve Carlos Fuentes al referirse al escritor británico Bruce Chatwin, a quien catalogó como uno de los más asombrosos viajeros del siglo veinte. Según relataba el escritor mexicano, la historia de Chatwin es admirable; la historia de un hombre con una visión prodigiosa, quien trabajaba como observador de arte contemporáneo en una empresa de subastas londinense, quien a consecuencia de este oficio, empezó a perder la visión; razón por la cual su oftalmólogo, le recomendó dejar de examinar pinturas y en su lugar, mover su atención hacia “el horizonte”, le recomendó viajar, poner ante sus ojos otros paisajes y fue así como se embarcó hacia Sudán. A partir de allí surgió en él la insaciable sed de viaje. Chatwin llegó a convencerse y a defender con todo empeño, la necesidad y las bondades del viaje; al punto de dedicar toda su vida a viajar y a teorizar sobre el nomadismo.

Chatwin vendría a ser la antítesis a la necesidad de sedentarismo, quietud y aislamiento de *William*; para este escritor, no cabía duda de que la principal causa de insatisfacción del hombre contemporáneo, radicaba precisamente en su intento por cancelar uno de sus instintos más profundos: El nomadismo. Chatwin se preguntaba si el agrupamiento sedentario que dio lugar a la civilización era algo natural; la respuesta la encontraba en Diógenes de Sínope de quien citaba: “Los hombres se agruparon por primera vez en ciudades para huir de la furia de los de afuera”.¹¹⁷ Es decir, que muy de la mano con el pensamiento schopenhaueriano,

¹¹⁶ FERNÁNDEZ, Op. cit., p.45

¹¹⁷ CHATWIN, Bruce. In Patagonia. New York: Penguin Books, 2003. p.27.

sólo podía concluirse que los hombres se vieron forzados a asentarse y crear civilizaciones sedentarias como una estrategia, sin que ello fuera la condición natural humana, siendo por el contrario, un comportamiento antinatural. Chatwin entendió por vida normal la nómada, bajo la premisa de que el ser humano lleva en sus instintos el deseo de migrar con las estaciones: “Vagabundear es una característica humana heredada genéticamente de los primates vegetarianos”¹¹⁸ la necesidad emotiva de establecerse en una base, correspondería al contrario y sobre todo a nuestro evolucionado lado carnívoro.

Si para *William* es innegable que la mejor manera de vivir la vida y pasar los días es anclado a su habitación, “con la persiana bajada y la puerta bajo llave”, “con una televisión encendida pero sin sonido”, dedicado a hacer nada como profesión, para Chatwin sería al revés: Aquello sólo denota un estado demencial, un trastorno, una consecuencia propia del encierro:

El hombre que se queda quieto en una habitación con las ventanas cerradas corre peligro de volverse loco, de ser torturado por las alucinaciones y la introspección. En uno de sus momentos más sombríos Pascal dijo que toda la infelicidad del hombre nacía de una única causa, su incapacidad de estarse quieto en una habitación... No puede sorprender, pues, que una generación protegida del frío por la calefacción central, del calor por el aire acondicionado, transportada en vehículos asépticos de una casa a otra idéntica, sienta la necesidad de viajes mentales o físicos.¹¹⁹

Lo que ha agudizado el estado enfermizo de *William* es entonces, su excesiva introspección ambientada por un encierro dañino que él considera benéfico. No es que como cree ingenuamente, esté *ad portas* de adoptar una vida parasitaria, sino que ya lo hizo en complicidad con sus padres; facilitadores y garantes de un ambiente ideal para su incubación. El parasitismo tiene mayor éxito si se dispone de un espacio cerrado; como aquellos que se desarrollan al interior del organismo usado como huésped. Tal ha sido el hábitat de *William*, y por ende, las

¹¹⁸ *Ibíd.*, p.28.

¹¹⁹ CHATWIN, Bruce. Anatomía de la inquietud. Madrid: Anaya & Mario Muchnik Ed., 1997. p.47.

posibilidades de curarse sólo aparecerán en sentido contrario; como un purgante que *expulsa* del cuerpo lo dañino. Se debe dirigir hacia el exterior, “hacia afuera, hacia el estado natural del hombre:” referido por el escritor británico. El viaje, al funcionar como un estimulante natural de la mente y los sentidos, podrá reconfigurar la visión de ‘*ego-mundo*’ del personaje, sanarlo de su estado enfermizo, aprender de los otros, confrontarse a sí mismo, adoptar aquel cosmopolitismo de Montaigne, quien sobre el viaje decía es: “un ejercicio útil; la mente está constantemente estimulada por la observación de cosas nuevas y desconocidas... No hay afirmaciones que me asombren, ni creencias que me ofendan, por muy opuestas que sean a las mías propias”¹²⁰ La autenticidad del viaje como única alternativa de cura contra el *spleen* que aqueja a *William*, se sintetiza con toda sabiduría en el siguiente fragmento una carta escrita por el filósofo danés Søren Kierkegaard, citada por el gran viajero Chatwin:

Sobre todo, no pierdas tu deseo de caminar: Todos los días camino hasta encontrarme en un estado de bienestar y para evitar cualquier enfermedad; caminando he logrado mis mejores ideas, y no conozco pensamiento alguno, por gravoso que sea, del cual uno no pueda librarse caminando... si uno se sienta y se queda inmóvil, más posibilidades habrá de que se sienta enfermo... De manera que si uno sigue caminando, todo estará bien..¹²¹

¹²⁰ MONTAIGNE, Michel. Citado por CHATWIN, Bruce. Op. cit., p.50.

¹²¹ KIERKEGAARD, Søren. Carta a Jette. Citado por CHATWIN, Bruce. Los trazos de la canción. Madrid: Península, 1987 p.72.

2.2. EL CRUCE DE FRONTERAS HACIA EL PAÍS DE 'LOS OTROS'.

La salida de *William* rumbo al viaje que lo transformará, incluye el cruce de varias fronteras, no todas ellas de tipo geográfico, pero sí podría decirse que, en cada uno de estos cruces debe pagar *peaje*; hay un precio exigido antes de pasar a la siguiente estación, de modo que al final del trayecto, cuando se logre “abrir la puerta” de desembarque, se pueda medir el costo del viaje, sin importar que en la última página del relato, como un sarcasmo conveniente, se subraye que “la puerta siempre ha estado abierta”¹²².

La primera de esas fronteras que debió cruzar el protagonista es, como se mencionó en el apartado anterior, la de su claustro en casa. Cruzar el umbral de su habitación para dirigirse más allá de la sala a la que asiste por obligación a eventos familiares como el de *Joey*. Despedirse sin mayor solemnidad, abrir la puerta que conduce a la calle y, siguiendo la indicación de la paloma, *volar* hacia lo desconocido. Llega luego a su primera parada; una estación de servicio en la que coincidirá con *Marker*, el enigmático transportador que lo conducirá hacia una nueva frontera. Una que sí vendrá dada en términos geográficos y que le da la bienvenida a *William* a un mundo que hasta momento le era desconocido.

La frontera es una frontera de verdad (...) Ésta es una de esas fronteras retro de la guerra fría, con alambradas de espino, torres vigía, matones con metralletas y barreras a rayas que suben y bajan. (...) noto que *Marker* se tensa. Empiezo a preguntarme en qué país estamos a punto de entrar, pero enseguida recuerdo mi propósito y decido no indagar.¹²³

Para él, esta es una ‘frontera de verdad’ en un paisaje agreste, descolorido e intrigante, pero mejor no preguntar. Ha llegado allí luego de varias horas de carretera y de charla filosófica con un conductor que horas atrás no hubiera imaginado topárselo en su camino y menos aún, pasarse horas discutiendo con él

¹²² NICHOLSON. Op. cit., p.254.

¹²³ *Ibíd.*, p.51.

sobre el sentido de la vida. A su llegada a este cruce fronterizo propio de una película de la Segunda Guerra Mundial, *William* ya ha perdido toda referencia geoespacial; no tiene la más mínima idea acerca del país al que está entrando. Mantendrá vivo por un breve lapso de tiempo, el interés por saber un nombre que le dé alguna pista, pero su viaje le garantizará tanto entretenimiento -no deseado ni deseable- que a la larga este interés se desvanecerá; los nombres, como enfatiza más adelante *Vicino*, serán lo que menos importe en medio de tanto por qué preocuparse. La prioridad es solamente salir con vida; salvarse.

Serán necesarios sólo unos pocos kilómetros más de carretera, para que el protagonista empiece a dimensionar la distancia que ha recorrido; lo lejos que se encuentra de aquel cómodo refugio al que llamaba hogar y su nueva situación adversa en un ambiente de total hostilidad e indefensión. La cinematográfica escena trae como protagonistas a un grupo de sujetos armados hasta los dientes, que atravesados en la carretera, obligan a una nueva parada mucho menos amistosa que la anterior. En este retén, no habrá negociación con parte de la 'mercancía' que transporta *Marker* en su camión; no habrá videos porno capaces de sobornarlos con la misma facilidad que sucedió con el primer grupo. *Marker* sabe que la situación sólo amerita la huida; detenerse sólo garantizará la tortura y posterior muerte suya y la de su acompañante. Intenta convertirse en un héroe al volante y superar la amenaza armado sólo con acelerador y timón. Pero al verse perdido, en un acto de solidaridad humana -hasta entonces inexplicable e incomprensible para *William*- sólo piensa en salvarlo a él por lo que lo obliga a saltar del camión. *Marker* no logra la hazaña heroica de salir con vida, pero sí logra su otro objetivo: Le da el tiquete de salvación a su compañero. Le da la bienvenida a un nuevo mundo; lo pone en medio de un territorio desconocido en toda su magnitud que lo obligará a explorar y a explorarse; a descubrir su pequeñez pese a la grandeza de su 'yo'; a admitir otras verdades que antes para él sólo eran estupideces. Este será su punto de inflexión, ahora estará en el centro de una película de suspenso para cumplir una misión que no entiende:

Me dice: “Eres tan pequeño que no tienes nada que temer”. Pero aun así estoy en el centro de los acontecimientos. Soy irrelevante y, al mismo tiempo, estoy totalmente implicado.¹²⁴

Por supuesto, debe pagar un precio al haber cruzado esta frontera. En esencia éste será, el doblamiento de su orgullo y autosuficiencia. El dejar salir la voz de ese niño asustado y necesitado que hasta entonces había sido callado por la arrogancia del joven independiente, intelectualmente superior a los otros, y flotante el libertad en una suerte de estratósfera en la que evitaba contaminarse de los demás seres; criaturas inferiores en mentalidad y comportamiento que cuando mucho le producían pena y risa; humanos homologables, cuando mucho, con los peces o las palomas. El protagonista de esta película deberá tomar posición; el show ha empezado; hay un nuevo orden de cosas, ya no será el astuto jugador quien tiene controlados sus movimientos y predice con facilidad los de los demás. Así despierta *William* luego de su violenta expulsión del camión y de su mundo:

Me pongo en pie y hago un breve repaso de mi situación: Estoy solo en un país desconocido cuyos habitantes usan la violencia extrema a plena luz del día. Me duele todo y tengo mucho miedo. Estoy dispuesto a hacer lo que sea por salvarme, pero no sé qué es. Mientras tanto desearía enormemente darme un baño, cambiarme de ropa y comer.¹²²

De ese breve repaso surgen un par de elementos que merecen toda la atención. El primero, es que por primera vez *William* experimenta el “miedo”. Un sustantivo que en todo lo recorrido del relato hasta este punto, parecía inexistente en el diccionario personal del protagonista. Un ser vacunado contra esta sensación de debilidad más propia de los mortales. Para él, ni siquiera la muerte tenía chance de producirle algún tipo de temor: “¿No todos se mueren? A decir verdad, tampoco es que me preocupe en exceso la posibilidad de morir. Mejor ahora que llevar vivo a la [vejez]”.¹²² No obstante ahora resulta que, al haber sido puesto en esta situación de amenaza donde el dolor y el peligro son los invitados de honor, el

¹²⁴ *Ibíd.*, p.244. p.59. p.32.

miedo hace su aparición imponente para romper la débil coraza que lleva puesta nuestro personaje, ilusamente convencido de una inmunidad envidiable frente a este fenómeno. ¿Cómo entender que se pueda desboronar con tanta facilidad su certidumbre y mentalidad de hierro? Resultará de gran utilidad el siguiente apunte del escritor y politólogo británico del siglo dieciocho Edmund Burke, citado en el libro *Ciudad Gótica* por el profesor Arguello:

Burke va a decirnos, por primera vez (...) que: “Todo aquello que de algún modo contribuya a excitar las ideas de dolor y peligro, (...) produce la emoción más fuerte que la mente es capaz de sentir”. (...) Según él: “no hay pasión que robe tan determinadamente a la mente todo su poder de actuar y razonar como el miedo. Pues el miedo al ser una percepción del dolor o de la muerte, actúa de un modo que parece verdadero dolor”.¹²⁵

El miedo es pues, el perfecto vehículo para transportar a través la mente al *dolor*, esa experiencia sensorial y emocional desagradable asociada al sistema nervioso central, a la que nos hemos referido ya en el primer capítulo, y que instintivamente tendemos a evadir. El dolor, fenómeno de tan compleja elaboración que tanto se interconecta con la mente como con el cuerpo. Es por ello que *William* manifiesta dolerle todo tras el impacto de la caída; es probable que se haya fracturado varias partes del cuerpo, pero aun así corre y sigue moviéndose. No es del todo consciente de ese tipo de dolor físico, dado que su mente se encuentra ocupada con otro tipo de alarma más sonora llamada *miedo*. Está asustado; y tras ver el cadáver de su compañero de viaje, ahora sólo procura aferrarse a la vida. Está dispuesto a hacer lo que sea para salvarse pese a no tener idea de lo que ello signifique.

Pero hay un segundo elemento clave en la citada reflexión hecha por *William* sobre su situación actual, que evidencia el resquebrajamiento de sus axiomas personales; dice el personaje: “desearía enormemente darme un baño, cambiarme de ropa y comer”. Minutos antes, no vacilaría en su convicción de su escasa

¹²⁵ BURKE, Edmund. Citado por ARGUELLO, Rodrigo. *Ciudad Gótica*. Bogotá: Ambrosía, 2009. p.49.

necesidad de cosas. Con su puerta bajo llave, unas pocas raciones de comida y bebida, una pequeña dosis de sexo y un inodoro, le bastaba. Pero ahora, se descubre anhelando todo cuanto ha dejado en casa. De repente ha tomado valor todo lo que hasta entonces le parecían adornos y futilidades. Esta declaración sincera, es la ratificación de un hecho evidente: Sólo cuando un ser humano se ve sometido a condiciones totalmente adversas, es capaz de valorar los más pequeños detalles que conforman y enriquecen su vida cotidiana; detalles que por lo general, tienden a ignorarse y minimizarse pero que deberían llenar de plenitud y valor la existencia que nos es dada a la mayoría. En *Náufrago*, la bella película protagonizada por Tom Hanks en el año dos mil, hay una escena silenciosa que logra ilustrar estupendamente este punto: Luego de ser rescatado, tras varios años de naufragio, el protagonista se encuentra en la comodidad de su habitación, acostado aunque incapaz de dormir; apaga la luz y empieza a jugar con un encendedor que prende y apaga una y otra vez. Le conmueve profundamente la facilidad con la que puede producir fuego y prescindir de él al antojo, en contraste con las sacrificadas y extenuantes jornadas en el intento por producir algún atisbo de humo, para a fuerza de insistencia, convertirlo luego en chispa y finalmente en llama. Pero en la literatura, seguramente abundan muchos más y mejores ejemplos engalanados por la palabra. Hay uno en particular, que definitivamente merece ser traído a colación para reforzar la experiencia actual de *William*. Se trata de una obra contemporánea del escritor marroquí Tahar Ben Jelloun, titulada *Sufrían por la luz*. En esta tremenda novela, basada en hechos reales, se narra la historia de un joven teniente capturado tras un fallido Golpe de Estado contra Hassán II en Marruecos en la década de los setentas. En prisión, sólo por llamar de algún modo al inhumano hueco sin luz donde fue encapsulado por años, aquel hombre prácticamente tuvo que recurrir a un asombroso desdoblamiento espiritual para anular la memoria y lograr sobrevivir. En el caso contrario, la agonía de los recuerdos, incluyendo los de aquellos actos más simples y comunes de la vida cotidiana, lo habrían matado con la misma facilidad que lo hicieron en la mayoría de sus compañeros prisioneros:

Comprendí enseguida que no teníamos elección alguna. Había que renunciar a los gestos simples y cotidianos, olvidarlos (...) Renunciar a hacer como antes: levantarse por la mañana pensando en la jornada y en las sorpresas que nos reserva. Dirigirse hacia el cuarto de baño, mirarse el rostro en el espejo, hacer una mueca para burlarse del tiempo que deposita, sin darnos cuenta, algunas huellas en la piel. Extender la espuma en las mejillas y afeitarse pensando en otra cosa. Canturrear tal vez, o silbar. Pasar luego a la ducha y quedarte más de un cuarto de hora, por el pequeño placer de recibir una masa de agua caliente en los hombros, frotarse con un jabón que huele a lavanda. Secarse y ponerse unos calzoncillos limpios, una camisa bien planchada, elegir luego el traje, la corbata, los zapatos. Leer el periódico bebiendo un café... Renunciar a esas pequeñas cosas de la vida.¹²⁶

Resulta que las pequeñas cosas de la vida, no son tan pequeñas. Como resultan ser también tan relativas las fuentes del placer y los pretextos para la felicidad. Resulta que en los actos más triviales se nos inyectan grandes dosis del valor de la vida. Pero resulta además, que los descubrimientos de *William* no acaban allí, en las pequeñas 'cosas' que ha dejado en casa y que ahora mira en retrospectiva con dolorosa nostalgia. Habrá que adicionarle a ello, que *Am*, la niñita tonta a quien tiene por novia, o mejor, como objeto humano de apareamiento controlado, es también importante, benéfica, y le haría muy feliz tenerla ahí a su lado; para cuidarlo, mimarlo, quererlo, pues después de todo, para eso están los otros: nadie se las arregla por sí mismo:

A mi mente llegan de forma espontánea las últimas palabras quejumbrosas de *Am*. (...) Me dijo: "Cuídate" Y ahora estoy aquí, justo en el centro de mi perdición... ¿Y qué coño se supone que tengo que hacer? Quiero decir, ¿Cómo cuida una persona de sí misma? Eso no funciona así. Otra gente cuida de la gente. Desearía que *Am* estuviera aquí conmigo ahora, (...) me rodearía con sus brazos y me miraría con esos ojos de flipada.¹²⁷

Y claro, con *Am* no acaba el inventario; *William*, probablemente por primera vez en toda su existencia, reconoce el verdadero valor y significado de la familia: papá, mamá, hermana, y todos esos otros seres que se han confabulado para facilitarle

¹²⁶ BEN JELLOUN, Tahar. *Sufrían por la luz*. Trad. Manuel Serrat. Barcelona. RBA Libros S.A. 2001. p.19.

¹²⁷ NICHOLSON. Op. cit., p.60.

la vida; para hacerle sentir tan importante y a la vez tan autónomo; tan escindido de sus núcleos sociales básicos; y en resumen, tan acrecentado en su ego que lo ha llevado al centro de la perdición donde actualmente se encuentra. En el siguiente fragmento, se puede apreciar la forma en que ahora *William*, abatido ante su situación fuera de control, vive y siente la imagen de su padre en su memoria: “Así que ahora estoy tendido en el suelo de este coche, escuchando *The Boxer*, sintiendo dolor en todo el cuerpo y acordándome de mi padre y de esa sonrisa suya llena de arrugas, y me echo a llorar. Supongo que he llegado al final de lo que sea que hace que la gente aguante.”¹²⁸ Por fin papá ha dejado de ser una chequera abierta obligada a servirle para todos sus antojos consecuencia de su culpabilidad. Y sobre su madre, de quien antes sólo decía que “su vida es una decepción de distintas maneras”¹²⁸, con sueños desvanecidos, cosa que él más detesta, estas serán las palabras pensadas para ella luego de su experiencia en un mundo real fuera de su burbuja: “Ah, mi madre. Nunca te agradecí que me sostuvieras entre tus brazos. Nunca supe que siempre estabas ahí. Sólo sabía que cuando te necesitaba, jamás me fallabas.”¹²⁸ Queda claro entonces que al cruzar esta frontera, el protagonista ha cruzado mucho más que el territorio geográfico de algún país en guerra en el oriente de Europa. Ha cruzado su propia frontera; ha llegado hasta allí para cumplir una misión no negociable, no endosable, y ya no hay marcha atrás. Objetivo: Dar de baja a su mordaz enemigo.

¹²⁸ *Ibíd.*, p.70. p.26. p.211

2.3. LA MISIÓN: EL ASESINATO DEL ENEMIGO.

La resaca de *William* no pasa, ni pasará fácilmente. En su cabeza reina el caos; todo le resulta extraño, nada parece tener un sentido lógico. Él sólo se siente inmerso en un filme bizarro; sin argumento, sin música y sin color: “La cabeza me retumba. La ciudad está tranquila. Hay gente en la calle, pero camina mirando hacia abajo y no repara en mí (...) Es como si me hubiera metido en una película en blanco y negro, sólo que sin música.”¹²⁹. Y a cada momento que pasa, todo tiende a empeorar. En su huida del horror y búsqueda de un lugar seguro, ha llegado a un pueblo donde poco brilla la esperanza del regreso a ‘la normalidad’; predominan las tonalidades grises en calles, edificios, autos y vestuarios. Y en su primer contacto social con alguien de esta extraña población, sólo encontrará un mayor desconcierto. Una mujer joven y atractiva que habla su idioma aunque con un acento fuerte, le indica que estaba esperándolo y que todo está preparado:

- Está todo listo.
- ¿Para qué?
- Para lo que has venido a hacer.
- Cree que soy otra persona.
- No -le digo-. No soy quien crees que soy.
- Por supuesto - contesta-. No sé nada de ti. No puedo saber nada. (...)
- No tengo ni idea de dónde estoy ni de qué esperas que haga.
- Cuanto menos sepas, mejor -responde-. Todo va según el plan.¹²⁷

Petra, es el nombre de esta chica que tiene tanto de sensual como de macabra. Para ella no hay discusión en que *William* es, sin riesgo de equivocación, la persona esperada para la misión; para él, en cambio, aquello parece una broma de la cual se reiría plenamente si no estuviera ya lo bastante aturdido. Lo confunden con alguien diferente y, por consiguiente, no hay plan, no ha venido para hacer nada en concreto y no tiene porqué saber más detalles sobre el guion de una película en la que él no tiene por qué actuar; lo único que tiene que hacer

¹²⁹ *Ibíd.*, p.65. p69.

es regresar a casa y seguir con su maravillosa vida. Así que se toma un momento para analizar de nuevo su situación y e intentar retomar el control:

Recapacito sobre mi situación. Desvalido y asustado, caigo en el fiel recurso de todas las vidas que giran sin control, la lista numerada.
Primero: no sé ni dónde estoy ni qué está pasando.
Segundo: no he hecho nada malo.
Tercero: nada de esto tiene que ver conmigo
Cuarto: debería largarme a la primera oportunidad.¹³⁰

Él se refugia en la esperanza de que mientras logre mantener en firme estos cuatro puntos todo irá bien y la situación será controlable. Pero de hecho, lo que seguirá a continuación será una mayor pérdida del control; sigue el descenso a mayor profundidad del personaje en un túnel del que sólo saldrá cuando haya logrado reorganizar su espíritu, reestructurar sus valores, reconciliar la imagen de sí mismo con la de los otros. La que él tiene de ellos, con la que ellos tienen de él. Para ser más precisos, cabe la afirmación de que quien llegará a la salida, no será *William*, puesto que éste no sobrevivirá. Al final, el que saldrá a la superficie será un ser totalmente diferente que viene a tomar el lugar del primero. Debe cumplir la misión: Matar al enemigo.

Es en este punto de la trama, en que el autor hace uso de su ingenio para dar un salto casi de corte psicodélico, que viene a romper con toda la secuencia lógica de la narración. Apoyándose en el recurso del onirismo, los hechos que el personaje trataba de poner en un moderado orden, terminan por desencajarse del todo de la manera más abrupta. Sucede que mientras *Petra* conduce su auto llevando a *William* en la parte trasera, éste se ha quedado dormido evocando con una canción, entre lágrimas, la imagen de su padre. Y al despertar, aparece en un lugar oscuro que se ve como una biblioteca; se encuentra sentado junto a una mesa grande sobre la cual reposa un arma muy cerca de sus manos, y en el otro extremo, yace reclinada la cabeza de otra persona con un disparo en la frente y un

¹³⁰ *Ibíd.*, p.69.

chorro de sangre que se pierde en la oscuridad. En la sombría escena y en el absoluto desconcierto, *William* no logra reconocer la víctima; pero todo apunta a que el protagonista ha cometido un asesinato a sangre fría; sólo que por alguna suerte de amnesia temporal, él no recordará haber perpetrado tal crimen, por mucho que toda la evidencia juegue en su contra.

Me despierto en fases. Al principio solo soy consciente de estar despertándome. Después noto la posición de mi cuerpo, que está sentado en una silla. Luego abro los ojos y veo que estoy en una habitación oscura. No se mueve nada. No hay ningún ruido. (...) Estoy en una sala grande que parece una biblioteca. A ambos lados hay estanterías llenas de libros con lomos uniformes y, al otro extremo, una puerta que da a un pasillo. Estoy sentado a la cabecera de una enorme mesa de madera que ocupa el centro de la estancia. (...) no resulta fácil ver.

De todos modos, veo el arma. Está encima de la mesa, justo enfrente de mí. (...) No hay nada más. Sin embargo, ahora que mis ojos comienzan a adaptarse a la poca luz, advierto que hay alguien sentado al otro extremo, con la cabeza reclinada sobre el tablero de madera. (...) Me levanto y camino lentamente hacia él, siguiendo con una mano el borde de la mesa. Ahora veo que tiene la cabeza de lado, con la mejilla aplastada contra la superficie. Alrededor de la cabeza, la madera parece más oscura. Tiene un agujero justo encima de la nariz. No registro nada más: ni los ojos, ni el color del pelo, ni la ropa que viste. Sólo el agujero oscuro, y la cinta de oscuridad que sale desde allí hasta el charco de oscuridad encima de la mesa.¹³¹

El relato entonces se atiborra de preguntas propias de una novela policiaca: ¿Quién es el sujeto asesinado? ¿Cómo es que *William* y él fueron a parar a ese lugar? ¿Por qué lo asesinó *William*? ¿Si fue él el asesino? Sin embargo, la obra de Nicholson, no es exactamente ese tipo de novela, y por consiguiente, el misterio en ninguna parte va a aclararse en su totalidad, no al menos en términos racionales o investigativos. Lo que hace el autor es valerse de su habilidad narrativa para distorsionar la linealidad de la historia, dispersando las piezas de un rompecabezas que sólo en la última página del texto pueden más o menos unirse para completar la figura y encontrar algún sentido.

¹³¹ *Ibíd.*, p.70.

Los hechos siguientes de la narración, lo que hacen es darle al relato la apariencia de una intensa película de acción e intriga en la que *William* interpreta el papel de un fugitivo, quien presume de inocente. Ha huido de la emboscada en la que ha muerto *Marker*, un contrabandista de una peligrosa mercancía: Libros. Artículos subversivos que han sido quemados, aunque él logró rescatar un ejemplar cuyo autor parece ser un tal *León Vicino*, además de una lista de direcciones y datos de contacto de seguidores de dicho autor. Ahora, se le sindicada de haber asesinado, en complicidad con una célula guerrillera, a un importante miembro de las fuerzas de seguridad del Estado de un país en caos absoluto donde gobierna un régimen dictatorial. La guerra y el terrorismo se respiran en cada rincón del país donde fuerzas armadas oficiales y grupos guerrilleros, se enfrentan en una lucha encarnizada por el poder. Para *William* resulta imposible determinar cuál es el bando 'bueno' y cual 'el malo'; ambos son igual de brutales y destructivos. Pero en principio, los buenos parecen ser los del grupo al que pertenece *Petra*. Los miembros de esta guerrilla son quienes lo han recibido en el país, asegurando que lo esperaban para llevar a cabo su misión como parte del plan. El enemigo es el gobierno; un brutal régimen que controla el país a sangre y fuego. Por su parte, los libros de *Vicino*, por los que perdió la vida *Marker* y casi él también la suya, pertenecen a un tercer bando; un grupo de ciudadanos, cuya arma es la educación y resistencia intelectual. También ellos son perseguidos por el gobierno como un peligro de seguridad, pero al mismo tiempo también la guerrilla los considera un bando que debe unírseles o combatirlos.

No pasará mucho tiempo antes de que *William* comprenda que aquel grupo guerrillero que parece protegerlo es tan sanguinario como el del gobierno al que dice combatir. Y ante este hecho, huir será la única alternativa antes de que la hermosa *Petra* le atravesase sin remordimiento, un metal al rojo vivo por el cuello como ha hecho con uno de sus prisioneros. En la nueva huida, el personaje caerá por un precipicio y otra vez perderá la consciencia para aparecer luego, en medio de un grupo de campesinos que sin razón aparente le han curado sus heridas, le

han cuidado y le han permitido vivir con ellos, aún bajo la sospecha de que se trate de un terrorista. Durante todo este tiempo, la voz de León Vicino, la tercera fuerza estará acompañando al personaje, para confrontar su filosofía y aprender de todos y todo cuanto está apareciendo en su camino.

Es de esta manera como Nicholson integra con magistral habilidad, dos tipos de relatos, dos reflexiones centrales finamente articuladas en la historia del mismo personaje que se complementan entre sí. Por un lado, está la historia interior de *William* en su lucha consigo mismo. Ésta, que empieza con la descripción de su aislamiento voluntario en una actitud de egoísmo y desprecio hacia los demás, finaliza con su retorno a casa, luego de cumplir su misión de héroe y villano a la vez. Por el otro lado, está el relato que ambienta la experiencia exterior de *William*. Es ésta la que principalmente parece, una película de acción; la de la trama de guerra, de matones, de víctimas y victimarios, que más o menos se acaba de resumir en el párrafo anterior. Esa atmósfera de tensión social que ocupa las páginas centrales de la novela, es sin lugar a dudas, el otro gran propósito de Nicholson: Hacer una juiciosa crítica social en medio del reconocimiento de la otredad. De este modo el autor cuestiona la realidad política de gran parte de los países actuales; el fundamento del terrorismo y sus vertientes; el control social y autoritario del Estado al mejor estilo de la novela *1984* de Orwell; el papel de los medios de comunicación; el de la reflexión filosófica en el agite del mundo contemporáneo, y sobre todo, el lugar que debe ocupar la educación como único mecanismo de renovación social.

Los libros son una fuente de ideas. Las ideas incitan a pensar, y pensar induce a la gente a preguntarse si las autoridades no estarán gobernando el país según sus propios intereses en lugar de los de los ciudadanos.”¹³²

De esa segunda gran reflexión sin embargo, nos ocuparemos en el tercer capítulo de este trabajo. Aquí por ahora, nos interesa seguirle la pista a los actos del

¹³² *Ibíd.*, p.141.

protagonista en su camino a la transformación interna. Entender el porqué de su misión; quién es su principal enemigo y como es que se ve inmerso en un asesinato que no recuerda ni comprende. Es el descenso de *William*, a su encuentro con un ser indeseable al que debe combatir en una batalla no física sino espiritual. El protagonista ha llegado, mediante una experiencia onírica hasta ese lugar oscuro, con aspecto de biblioteca, porque está obligado a cumplir la misión del villano: Matar. Es de esta manera como el héroe se entremezcla con el anti-héroe en un juego de sombras, que impide hacer fácil la tarea de distinguir cuál es cual. En ese descenso a lo profundo, representado en una escena simbólica ambientada en un espacio claroscuro, con un disparo en la frente propinado a un sujeto desconocido, *William* mata a su archienemigo: *William*

2.4. LA LUCHA ENTRE SOMBRAS: HÉROE VS. ANTI-HÉROE.

Mientras en medio de su aturdimiento, *William* trata de recomponer el rompecabezas de lo que ha sucedido, para *Petra* todo parece bastante normal, las cosas, dice, marchan según lo planeado: “Examina el muerto y asiente con satisfacción. -Bien- dice.”¹³³. *William* intenta explicar que él no ha hecho nada, que no entiende nada; pero no hay caso, es como gritar en un espacio vacío de aire. Sus palabras no tienen el menor eco:

Es como si no me escuchara cuando hablo. Quiero gritar. Pero cuando abro la boca, suena más a llanto.

- Por favor. Escuchadme. No sé quiénes sois. No sé dónde estoy. *Ni siquiera sé quién es el muerto.*

- Por supuesto -contesta-. Eres un profesional. Matas sin saber a quién matas. “Está todo listo para que hagas lo que has venido a hacer.”¹³¹

Es verdad que no sabe quién es el muerto, no tiene manera de recordarlo, pero en ese sentido, tampoco puede tener la certeza de no ser el asesino; aparece la duda, y ante ella, la posibilidad de que los demás están en lo cierto: “Tengo unos instantes de reflexión personal. El resultado es un nuevo pensamiento incómodo. ¿Y si estoy equivocado? A lo mejor sí he matado al hombre”¹³¹. Y la deducción es correcta: Sí lo hizo; ha dado muerte a ese hombre que tenía la misión de matar. Sólo que, entre muchas otras cosas que ahora ignora, está la de que aquel hombre muerto no es alguien diferente a él mismo; como tampoco tiene manera de inferir que, esa escena que en apariencia vendría a instalarse como el gran nudo de la historia, o sea como el suceso del viaje que más enreda la situación y que desencadena todos los sucesos posteriores, en realidad corresponde a la escena final. Tal es el orden de los hechos. Esta escena, es el punto de llegada del recorrido; el resultado de la totalidad de las experiencias, personas y aprendizajes que ha sumado durante todo su viaje. Es el viaje el que lo ha vuelto un asesino, y allí toman vigor las paradojas declaraciones del personaje con las

¹³³ *Ibíd.*, p.71.

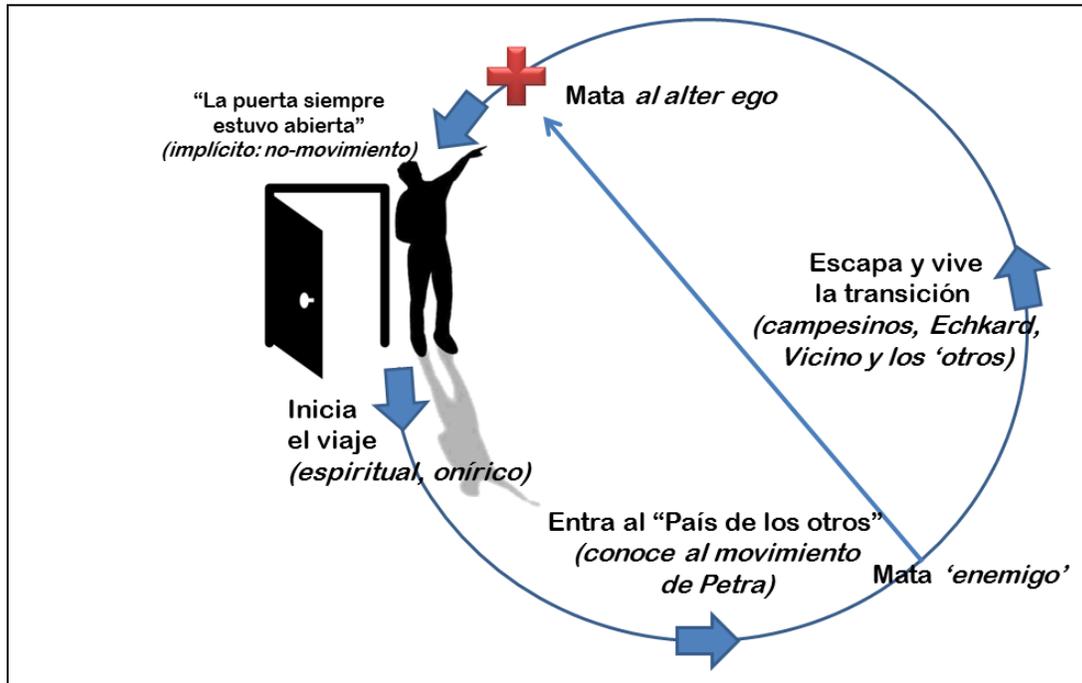
que inició la narración: “No soy mala persona, soy mala persona. No quise matar al hombre (...) quise matar al hombre (...) No fue culpa mía, no me responsabilicen. Fue culpa mía, responsabilícenme”¹³⁴. Solamente que aun siendo responsable del asesinato, él es la víctima al tiempo que el victimario; él es -como sólo reconocerá al final- “uno y muchos”. Es el villano y la criatura inocente, es a la vez que héroe, el antihéroe.

Permítase aquí una nueva digresión importante, antes de continuar con la exposición acerca del doble papel de héroe y antihéroe que converge en *William*. Es oportuno enfatizar en que la explicación a este compendio de ideas dadas alrededor de la citada escena en la biblioteca, no puede darse en términos del todo lógicos, sino que sería mejor recurrir a una lectura de orden psicológico o filosófico. Pues de esa naturaleza es en gran parte la obra, como la ha concebido Nicholson. En este sentido, la secuencia de la narración no se ciñe a un esquema de texto lineal, como un sencillo cuento infantil compuesto por un inicio, un nudo y un desenlace. Más bien, en procura de entender lo que sucede en este episodio cumbre de la narración -la muerte de *William* a manos de *William*- y lo que enseguida será expuesto, cabría establecer la analogía con *una imagen surrealista*, en la que aparecen elementos que guardan entre sí una íntima conexión, pero que están dispuestos en un orden alejado del mundo factual-lógico y que están más cercanos al orden de los sueños -si es que cabe algún orden allí-. (En el Anexo 3 se incorporan algunas imágenes surrealistas, del fotógrafo español contemporáneo *Manu Pombrol* útiles para ilustrar el asunto aquí expuesto). Es por eso que *William* se queda dormido una y otra vez, y por momentos, no se puede distinguir con claridad si lo que describe hace parte de algo que sueña, que ha soñado, que vive o que ha vivido. En alguna medida, la secuencia del relato se asemeja más a un círculo, que tiene como punto de partida a *William* en su habitación en un estado de inmadurez y quietud, y en cuyo alrededor se entreteteje la narración de una cantidad de sucesos que vienen después, vividos o soñados, y

¹³⁴ *Ibíd.*, p.7.

que le ayudan a reconsiderar su visión sobre el mundo y sobre su vida propia, para confrontarse, y estar de regreso en el mismo punto inicial; con la diferencia de estar en un estado renovado en su interior y deseoso por abrir la puerta siempre abierta.

Gráfico 4. Esquema de la secuencia circular de hechos en *William*.



De regreso a lo ocurrido en el confuso episodio en el que *William* comete su asesinato, para completar los detalles de la escena, se requiere saltar hacia la última página del libro y cotejar los nuevos datos que proporciona el personaje sobre lo sucedido. En resumen, aquel encuentro en la biblioteca corresponde a la última parada del viaje de *William* antes de su regreso a casa. El 'alucinante' viaje ha llegado a su final; detrás han quedado un sinnúmero de experiencias, voces, lugares y personas que lo han *deconstruido* y reconstruido en su interior. Concluye una intensa persecución, en la cual el sujeto obstinado en perseguirlo y atormentarlo, ha sido él mismo, su otra parte de él: "el perseguidor que me ha dado caza todos los días de mi vida, el torturador que me empuja a esconderme

en guaridas cada vez más profundas, en un aislamiento cada vez más desolador.” Ese habilidoso perseguidor que ha estado ocultando su rostro desde el inicio del viaje, sólo se logra ver arrinconado una vez que *William*, ha entendido que sólo él tiene el poder de controlarlo y destruirlo, que es mucho más poderoso que su enemigo. Es entonces cuando, luego de su despertar místico en una ceremonia orquestada por su maestro y amigo *Vicino*, puede salir a caminar tranquilo a la calle y llega al lugar de la biblioteca que ya tenía claramente identificado en su memoria. Después de todo, los libros son su otro gran símbolo; todo involucra libros; los aludidos por *Marker* para su iniciación filosófica, y los que protegía a como diera lugar; el inocente y peligroso libro de *Vicino* que lleva el mismo título de su novela: *La sociedad de los otros*; y su propia narración sólo es un libro “escrito a la vieja usanza”. Por ello nada hay de accidental que aquel último lugar en el que ingresa esté repleto de libros a lado y lado, y allí recuerda lo ocurrido:

Estanterías a ambos lados. En el centro, una larga mesa, con una pistola sobre ella, y una silla vacía en un extremo. (...) Me siento, cojo la pistola y espero.

Entra en la habitación por la puerta abierta. Lentamente se acerca a la silla y se sienta. Durante un momento permanece en silencio, con la cabeza gacha. Lo observo y siento su ira y su soledad. Después levanta la vista y me mira. Mis ojos se ajustan a la débil luz, y veo su cara completa por primera vez. No, no por primera vez. Es el rostro que veo en todas las ventanas, el rostro que estoy obligado a mirar en todos los sitios a los que voy, el rostro que temo encontrar: *mi propio rostro*.

Celoso como un amante, mi *cazador me ha perseguido toda la vida, ha provocado que lo quiera sólo a él sobre todas las cosas*, me ha enseñado que no hay otros en el mundo. Pero me ha engañado. Me ha aprisionado. Ahora voy a matarlo,(...) para poder ser libre. Lo que suceda después es responsabilidad mía. Échenme a mí la culpa. (...)

Me sonrío. Le duele sonreír. Levanto la pistola. Lo único que falta ahora es el acto de voluntad. Ve la pistola que lo apunta y no intenta salvarse. No tiene deseos de vivir. Sólo disparo una vez.

“Tomp” No hace tanto ruido como esperaba.”¹³⁵

¹³⁵ *Ibíd.*, p.254.

Concreta el acto; abre la puerta que siempre ha estado abierta; escucha la multitud a su alrededor y regresa. Fin de la historia. Pero naturalmente, el salto que por ahora se hace en el texto de la novela desde la difusa escena en la que aparecía *Petra*, hasta este último momento en el que termina el relato, sólo sirve para corroborar el asesinato de *William* y comprenderlo en términos simbólicos. Sin embargo, es un hecho que sólo en la totalidad de la historia, en la suma de todos los detalles omitidos, se comprende el verdadero sentido del texto en toda su complejidad y esplendor. Quiere ello decir que el dualismo héroe-antihéroe representado en *William* se compone de múltiples matices y significados que sólo la lectura total y juiciosa del libro permiten proyectar, y por ende, en los apartados siguientes de este trabajo, aún serán muchos más los elementos que exigen un análisis, para ofrecer una perspectiva un poco más cercana sobre la transición del personaje hacia 'los otros' y 'el otro'.

En cualquier caso, es evidente que la narración se compone de dos *William* diametralmente opuestos. El primero de ellos, se ha descrito con toda amplitud en el capítulo inicial de esta disertación, y lo hemos asociado con la ética del egoísmo. Éste es de quien el otro *William* al final del relato, el autor del asesinato, asegura que "ha provocado que lo quiera sólo a él sobre todas las cosas" y le "ha enseñado que no hay otros en el mundo". Este segundo *William*, a quien más adelante asociaremos con la ética de la *otredad*, es el que, pese a interpretar el papel del asesino, es el benévolo. De este modo, en *La sociedad de los otros*, el héroe es el que mata al indefenso, a un sujeto que sentado en una biblioteca no hizo nada para defenderse. De allí que los tintes de heroísmo se entremezclan con los antiheroicos en el mismo sujeto, para sugerir con esto que, el 'bueno', no es del todo bueno, ni el 'malo' es del todo malo, pues en últimas, como en alguna parte anterior hemos mencionado, estas valoraciones, corresponden más a juicios de valor establecidos desde la tradición moral, que a criterios verdaderamente diferenciables entre sí.

Es probable que esta figura que recrea el texto de Nicholson, haya tomado parte de su inspiración en la novela de *Dr. Jekyll y Mr. Hyde* para ilustrar esta dualidad antagónica y complementaria a la vez. Recordemos que en la obra de Stevenson, un honorable y consagrado científico llamado *Dr. Jekyll*, convive en su laboratorio con su *otro yo*; un ser que vive en la sombra y que responde una escala de valores directamente inversa a la del doctor que todos conocen y admiran; ambos se complementan mientras sostienen una lucha acérrima. En esta historia *Jekyll* logra mantener controlado por un tiempo a su señor de la sombra, a *Mr. Hyde*, gracias a lo cual puede dar rienda suelta al disfrute de esa otra parte de él que vive constantemente reprimida.

La más grave de mis deficiencias era una cierta alegría impaciente en el carácter, que ha sido la felicidad de muchos, pero que yo encontraba difícil de conciliar con un deseo imperioso de llevar la cabeza muy en alto y aparentar ante el público ser más serio que el común de la gente. Lo anterior me llevó a ocultar mis placeres, y que al llegar los años (...) estuviera ya metido en una vida profundamente doble.¹³⁶

Del mismo modo que ocurre con nuestro personaje. En el relato de Stevenson, la deficiencia de una serie de atributos en la imagen visible del protagonista, dan lugar a la aparición de la imagen antagónica al interior y, con ello, a la coexistencia de dos seres que aunque riñen, se necesitan mutuamente. Ambas facetas no responden a una cuestión de hipocresía, sino que son imágenes auténticas del mismo ser, como lo declara el *Dr. Jekyll*: “Pese a mi comportamiento, tan profundamente doble, en ningún sentido fui hipócrita; ambas facetas mías eran muy auténticas. Yo no era más yo cuando hacía a un lado el dominio y me hundía en la vergüenza, que cuando trabajaba a la luz del día, para buscar mayores conocimientos.”¹³⁷ Sólo que en esa lucha de las dos fuerzas desmedidas es probable que a la larga uno de los dos termine por imponerse sobre el otro; y no necesariamente el lado visible o ‘luminoso’ es el que sale victorioso. Esta es la

¹³⁶ STEVENSON, Robert L. El extraño caso de Dr. Jekyll y Mr. Hyde. 2 ed. Bogotá: Ed. Norma. 2007. p.79.

¹³⁷ *Ibíd.*, p.80.

posibilidad que contempla otro fabuloso texto literario de finales del siglo dieciocho titulado *El monje*. En esta novela que narra la historia de un ‘virtuoso’ hombre de Dios, se desnuda la fragilidad de ese caparazón de total benevolencia apoyada en preceptos morales religiosos, debajo de la cual se oculta una figura totalmente antagónica: “Después de escoltar los monjes a su prior hasta la puerta de su celda, fueron despedidos por éste con un gesto de consciente superioridad, en el que la apariencia de humildad luchaba con la realidad del orgullo”.¹³⁸ Aquel hombre de oración y plena sabiduría teológica lleva en su interior a un salvaje hombre deseoso de experimentar sus más oscuras pasiones, y termina doblegado por ese *otro yo* que lo arrastra a entregarse a los placeres de la carne; al extremo de violar, asesinar y hacer pactos con el demonio para saciar su apetito. Por supuesto, *William* no es presentado como un monumento a la virtud pero tampoco como una apología al vicio, por ello se hace necesario su descenso al oscuro lugar donde habita su otro yo para enfrentarlo, vencerlo y en cierta medida recobrar su libertad al escapar de ese otro ser que lo ha mantenido prisionero desde sus inicios del desarrollo de su conciencia individual.

No obstante, puede sostenerse que aquella libertad sólo es parcial, por cuanto la lucha seguramente habrá de continuar de modo indefinido. Vencer a aquella parte oscura no garantiza de ningún modo la prevalencia de la unicidad de carácter; es decir, no hay manera de una única faceta del sujeto. El ser, como advierte *William* en el último pasaje de la novela, es “uno y muchos”, ni tan siquiera son sólo dos, por más que aquí se recurra a la figura de un dúo para simbolizar la oposición de dos extremos. Así también lo sostenía Stevenson con destacado acierto y predicción en voz de su personaje *Dr. Jekyll*:

Cada día que pasaba, y en ambos lados de mi mente, el moral y el intelectual, me fui acercando más a aquella verdad por cuyo conocimiento parcial fui condenado a tan aterrador naufragio: *que el hombre no es realmente uno, sino dos. Y digo dos porque el estado de mi propio conocimiento no va más allá de este punto. Otros vendrán, otras personas me superarán en la misma*

¹³⁸ LEWIS, Mathew G. *El monje*. Trad. Francisco Torres. 2 ed. Madrid: Ed. Valdemar, 1997. p.45.

línea, y me atrevo a adivinar que algún día el hombre será conocido como multiplicidad de forasteros independientes, incongruentes y polifacéticos.¹³⁹

Estas líneas literarias recogen con brillante precisión y fidelidad el principio de coexistencia y tensión constante de valores, facetas y fuerzas afines y antagónicas en un mismo individuo; principio aplicado por supuesto, no únicamente a los personajes de ficción referidos, sino a todo ser humano. La lucha del héroe vs el antihéroe de la que aquí nos ocupamos como puntada final del relato que se ha tejido, solamente es un pretexto para representar la intrincada naturaleza humana de oposiciones, en el mismo sentido en que afirmaba Carl Jung: “La triste verdad es que la auténtica vida del hombre consiste en un complejo de oposiciones inexorables: día y noche, nacimiento y muerte, felicidad y desgracias, bueno y malo.” Oposiciones irreconciliables que configuran un escenario en el que no hay certeza alguna de que lo uno prevalecerá sobre lo otro, “de que el bien vencerá al mal o la alegría derrotará a la tristeza. La vida es un campo de batalla. Siempre lo fue y siempre lo será, y si no fuera así, la existencia llegaría a su fin”.¹⁴⁰ Sólo adicionaremos entonces de manera muy breve, un par de detalles más que servirán para concluir, en la misma línea *junguiana* el tema del simbolismo que atañe a la figura del viaje del héroe y las sombras que ambientan el lugar en el que muere la parte antagónica del personaje.

2.4.1. El simbolismo del viaje del héroe.

Ya se ha advertido con cierta recurrencia durante esta reflexión, que aunque el viaje de *William* puede leerse en parte como un recorrido físico en un trayecto que abarca varios kilómetros desde Inglaterra hacia un país no especificado de Europa oriental, el sentido profundo de este viaje, apunta a una experiencia espiritual que probablemente implique un sueño, o algún estado de quietud corporal e intenso movimiento interior. Después de todo, la totalidad de las páginas de *La sociedad*

¹³⁹ STEVENSON. Op. cit.,80.

¹⁴⁰ JUNG, Carl. El hombre y sus símbolos. Trad. Luis Escolar. Barcelona: Paidós, 1995. p.85

de los otros dada su naturaleza literaria, apuntan sobre todo a la reconstrucción del mito universal en el que el héroe se pone en marcha para cumplir una tarea, siendo la parábola del camino que todo ser humano recorre a lo largo de su existencia. En tal virtud Jung, el psiquiatra suizo, quien dedicó gran parte de su trabajo a la interpretación de los símbolos arquetípicos -o universales-, aludía a que este fenómeno, como otros que hacen parte de la conciencia colectiva, está conectado directamente con el alma del ser humano. Todo viaje heroico, como el que se representa en *William*, responde entonces a una imagen arquetípica, es decir compartida por todos los hombres, en la que diría Jung, aparecen “figuras semejantes a dioses que son, de hecho, representantes simbólicos de la totalidad de la psique, la mayor identidad y más abarcadora que proporciona la fuerza de que carece el ego personal.” Por consiguiente el héroe mitológico debe viajar con el cometido específico de “desarrollar la conciencia del ego individual -que se dé cuenta de su propia fuerza y debilidad- de una forma que le pertrechará para las arduas tareas con las que se enfrentará en la vida” exactamente del modo en que ha hecho el personaje de la novela de Nicholson. En modo simbólico tiene que ocurrir la muerte del héroe: Concluye Carl Jung:

Cuando ya el individuo haya superado la prueba inicial y pueda entrar en la fase madura de la vida, el mito del héroe perderá su importancia. *La muerte simbólica del héroe se convierte, por así decir, en alcanzamiento de la madurez.*¹⁴¹

2.4.2. El simbolismo de las sombras.

Otro de los grandes símbolos que acompañan el viaje heroico del protagonista es el de las sombras. Desde las primeras páginas, en la preferencia del personaje por el espacio encerrado y con poca iluminación: “la franja de luz que entra por debajo de la persiana”, se alude a este importante símbolo que acentúa el efecto de contraste entre las dos figuras del sujeto y que, ambientan el momento cumbre del

¹⁴¹ *Ibíd.*, p.111

enfrentamiento entre *William* y su alter ego, concluyendo con la muerte del segundo. Por tanto la palabra 'oscuridad' se encarga de adjetivar con insistencia la experiencia del personaje en dicho episodio:

Estoy en una habitación *oscura* (...) a través de la puerta se filtra una luz difusa. Así que no resulta fácil ver (...) Alrededor de la madera la cabeza parece *más oscura* (...) No registro nada más. Sólo el agujero *oscuro* y la cinta de *oscuridad* que sale desde allí hasta el charco de *oscuridad* de encima de la mesa”¹⁴²

A este respecto, añade Jung que “la figura de la sombra personifica todo lo que el sujeto no reconoce y lo que, sin embargo, una y otra vez le fuerza, directa o indirectamente, así por ejemplo, rasgos de carácter de valor inferior y demás tendencias irreconciliables”¹⁴³ Esta figura antiheroica de *William* es aquella que habita y se mueve entre sombras y que lo atormenta por cuanto le incita con vigor a sólo amarlo a él sobre todas las cosas, siendo este el origen de su más intenso conflicto. Explica el psiquiatra suizo que, esta sombra lanzada por la mente consciente del individuo, es la que contiene los aspectos escondidos, reprimidos y en buena parte ‘aborrecibles’ de la personalidad, sin que esa oscuridad sea exactamente lo contrario del ego consciente. “Así como el ego contiene actitudes desfavorables y destructivas, la sombra tiene buenas cualidades: instintos normales e impulsos creadores. Ambos están en conflicto en la batalla por la liberación” y dice además que “en el desarrollo de la consciencia individual, la figura del héroe representa los medios simbólicos con los que el ego surgente sobrepasa la inercia de la mente inconsciente y libera al hombre maduro, de un deseo regresivo de volver al bienaventurado estado de infancia”.¹⁴⁴

¹⁴² NICHOLSON. Op. cit., p.71

¹⁴³ JUNG. Op. cit., p.265

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p.118

2.5. LA TRANSICIÓN A LA ÉTICA DE LA OTREDAD.

Se ha abordado el enfrentamiento de *William* consigo mismo en las sombras y la posterior muerte simbólica de su *alter ego*. No obstante, ha habido un salto en la narración desde uno de los primeros momentos de *William* a su llegada al país desconocido, hasta la última parte del relato en la que se aclara el misterioso asesinato. Salto que obedece, como se ha puntualizado, sólo a un asunto práctico para el desarrollo del tema ‘héroe-antihéroe’, la misión asignada y su posterior cumplimiento. Pero en aras de comprender a plenitud la manera en la que se llegó a dicho final, es indispensable devolverse al momento inicial del viaje y retomar varios de esos elementos omitidos que hacen parte del relato y que, configuran en conjunto el proceso transicional del personaje, para pasar del joven egoísta satisfecho con su encierro, al *William* social, reedificado sobre un pensamiento y una escala de valores diferentes a los iniciales.

Dice la escritora norteamericana contemporánea Carol Pearson¹⁴⁵, a propósito de la necesidad de aventura, que cuando no hay riesgo, cuando se actúa siempre con roles socialmente prescritos para evitar emprender nuevos viajes, se experimenta un vaciamiento interior, anota: “las personas desalentadas a atacar dragones, internalizan la necesidad y se atacan a sí mismas, (...) o se enferman y tienen que luchar para reponerse.” lo cual, evidentemente aplica a lo ocurrido con nuestro personaje de ficción. *William*, quien ha adoptado un estilo de vida en la pasividad y el encierro, se ve obligado a salir para reponerse de su estado enfermizo; sin embargo, al encontrarse en medio de la aventura, atrapado en un ambiente de hostilidad y asediado por miedos, incertidumbres y carencias, únicamente ha deseado huir; ha añorado la quietud de su soledad y ha querido regresar a casa abortando una misión indeseada; pero no fue así; ante la intensidad de la persecución no le quedó otro remedio que quedarse y enfrentar.

¹⁴⁵ PEARSON, Carol. Citada por: CAPRARULO, Graciela en: El viaje del héroe. [citado Diciembre 5 de 2013]. Disponible en: <http://www.gracielacaprarulo.com/elviaje.htm>

El recorrido incluyó varios momentos de ardua confrontación antes de que el personaje pudiera llegar a descubrir el rostro de su otro yo; dimensionar su poder y el significado de esa frase recurrente: “use su poder con cuidado”, para entonces sentirse en capacidad de enfrentar a su enemigo, vencerlo y regresar a casa convertido en alguien diferente. Pueden enumerarse algunos de esos momentos claves de la transición. Veamos: Primero, el encuentro con *Marker*, quien lo acerca a la reflexión filosófica, al horror de la muerte, y tras su salvaje asesinato, a los textos de *Vicino*. Segundo, la entrada al país en guerra; su encuentro con el movimiento de *Petra*, sus pseudo-nobles causas enmascarando la brutalidad de sus actos. Tercero, su llegada a una familia de campesinos quienes lo encontraron malherido, lo atendieron, lo hospedaron y le enseñaron el sentido de humanismo. Cuarto, su encuentro con *Eckhard*, el movimiento poético de la Sociedad de los otros y su propio encuentro íntimo con la poesía. E indiscutiblemente un quinto y último momento, el más importante de todos, es su encuentro personal con *Vicino*; el maestro espiritual cuyo pensamiento acompañó al personaje durante todo su travesía y finalmente lo puso de cara con su otro yo.

Ya anteriormente se ha hecho referencia a los momentos uno y dos; así que conviene ahora referirse al tercer momento; el que constituye el encuentro con los campesinos posterior a la huida del grupo representado por *Petra*. Y a partir del cual toma forma concreta la transición del personaje hacia la otredad.

William es testigo de la brutalidad con la que es torturado y asesinado un prisionero a manos de *Petra*, sin necesidad aparente; indefenso, sin representar una amenaza real. Pero aquello es lo que el movimiento subversivo entiende por “dejar ir” a un prisionero luego de interrogarlo. Luego presencia como un compañero del movimiento *Stefan*, es también asesinado a sangre fría por *Petra*, bajo el argumento de traición, con un disparo en la sien. No necesita entonces, ser todo un genio para comprender que ni esa mujer, ni sus compañeros, representan el lado benévolo de la lucha; que son tan salvajes como los grupos armados a los

que enfrentan, y que por tanto, su apuesta es por la muerte y la barbarie. Él prefiere refugiarse en las ideas del libro protegido por *Marker*, y que fundamentalmente incitan a apostar por la vida. Asume pues que la única opción para conservar la suya, será intentar escaparse otra vez, y en esta nueva huida, el personaje experimenta y dimensiona su gran conmoción moral:

Creo que la causa principal de mi fiebre es la conmoción moral. Desde que entré en este triste país, he visto demasiado sufrimiento y odio, demasiada crueldad y muerte. *No estaba preparado. No tengo ninguna imagen del mundo en la que encaje todo esto.* Me siento como si hubiera perdido la orientación, o como si mi vida hasta este momento hubiera sido un sueño. Y ahora, con una brutalidad implacable, despierto en el mundo de la vigilia. No soy capaz de discernir por qué.¹⁴⁶

Es a partir de allí cuando, al darse cuenta del sueño en el que ha vivido, empieza a sentir la necesidad de abrir los ojos; de cambiar de rumbo su mirada y darse cuenta del desconocido mundo que existe a su alrededor. Es la primera vez en que se obligado a observar en dirección diferente a la de él mismo; es decir, diferente a la de ese punto fijo, donde sólo se ve el enemigo interior que lo ha acostumbrado a adularle, a rendirle culto como el centro del universo, como criatura superior reinante en una isla. Es entonces cuando puede observar que hay un país habitado por otros cientos de seres de los cuales necesita y puede aprender; da el paso a la otra orilla de la transición hacia *La sociedad de los otros*.

Como protagonista de la historia, se ha atribuido a *William* el papel del héroe, aunque éste sea uno muy irregular. Y en su heroísmo, para pasar de una orilla a otra, naturalmente ha requerido llevar consigo alguna suerte de objeto mágico. En los cuentos de hadas, según la función catorce de Vladimir Propp¹⁴⁷, aquel objeto mágico que protege o da poder, cae por azar en las manos del héroe. Tal es el caso en esta historia, aunque no sea un cuento de hadas; el objeto mágico aquí, es un libro que lleva por título *LA SOCIEDAD DE LOS OTROS* y que ha caído en

¹⁴⁶ NICHOLSON. Op. cit., p.108

¹⁴⁷ PROPP, Vladimir. Morfología del cuento. 14ª Ed. Madrid: Fundamentos, 2006. p.54

manos del héroe por un fortuito episodio en el que el hombre quien tenía a su cargo la custodia de tal objeto precioso ha perdido su vida protegiéndolo. Es un objeto lleno de poder por cuanto subvierte el pensamiento; se opone a la lógica de las mayorías en su apuesta por la destrucción y el control y, en lugar de ello, reivindica el valor de la vida y la búsqueda de la felicidad. Este objeto mágico que acompaña a *William* en su despertar, es lo que vinculará al héroe con *León Vicino*, su maestro espiritual quien por medio de la palabra, le ayudará a fijarse en el mundo exterior aún en sus más pequeños detalles, para descubrir la sociedad de los otros, y con ello el concepto de *OTREDAD*.

2.5.1 Entendiendo la otredad.

De la mano de *Vicino*, *William* asimila la noción fundamental de otredad; en la lectura de los múltiples fragmentos incluidos en su libro mágico, entiende la necesidad de explorar el mundo de *los otros* y asumir que 'los otros' son tales, en la medida en que son, actúan y piensan de manera diferente, a la par que se conectan inexorablemente con él y lo construyen. Ciertamente *William* también toma consciencia de que no es meramente por la lectura de un libro, que podrá apropiarse esta verdad que rebasa el nivel puramente intelectual, reflexivo y teórico, sino que será un imperativo la confrontación vital, la experiencia empírica al relacionarse y vincularse emocionalmente con aquellos referidos como los otros. De un modo simple, lo reza *Vicino*:

Observa a la gente con atención. A diferencia de lo que esperas, ven, sienten y piensan de manera distinta a la tuya. Habitan países por descubrir al otro lado de océanos perdidos. Tu vida es un viaje de descubrimiento. Eres un explorador.¹⁴⁸

Y entonces toma sentido la misión de explorar un país desconocido habitado por seres desconocidos; se desencadena un interesante mecanismo social y psicológico en el personaje que lo lleva a admitir, reconocer, respetar y convivir

¹⁴⁸ NICHOLSON. Op. cit., p.82.

con la diversidad de esos seres que antes parecían tan insignificantes; minúsculos puntos en un universo habitado y controlado por el *súper-yo*. De repente los otros empiezan a tener rostros, que debe ser capaz de ver antes de que vea su propio rostro odioso y burlesco, al que está obligado a asesinar para concluir la misión encomendada. *William* asimila que debe superar esa tendencia dañina a mirar a su propio reflejo en las expresiones de los demás, para por el contrario, simplemente ver los rostros de los otros y es con *Marker* que empieza a lograrlo:

Se diría que es granjero de cerdos hasta que se aprecia su mirada. Tiene ojillos porcinos, pero la mirada es distinta. La mayoría de la gente no te mira, lo que mira es su propio reflejo en tu expresión.¹⁴⁹

Alguien quien durante toda su vida había sido incapaz de ver su abominable rostro en la sombra, sólo lograba percibir en los otros ‘caras feas’ en contraposición a las figuras de mujeres atractivas con pechos deseables. En esa categorización de fealdad tuvo cabida su afectuosa madrina *Sheila*: “es bajita, está soltera y sin hijos y tiene aspecto de hombre”, como también *Ilse*, la amable mujer guerrillera que le facilita copia en inglés del libro de *Vicino*: “Ilse me examina. Es la única que parece consciente de mi presencia. (...) es fea como ella sola. No sólo tiene la nariz demasiado grande, sino que su piel está tan picada que semeja plástico de burbujas” e inclusive *Vicino*, el viejito pequeño y calvo cuyo aspecto -según juzgaba- no daría sino para ser un típico cura o profesor; como todo hombre feo. Pero en la última instancia de su apertura a la otredad, *William* finalmente logró ver el rostro de su maestro y amigo, así como todos los rostros de los otros, más allá de los juicios superficiales de quien sólo mira su reflejo particular:

Ya no me parece un gnomo. Las caras de las personas son curiosas. Si las miras durante suficiente tiempo, *dejan de ser hermosas o feas, para convertirse en ellas mismas*. Después descubres que no podía ser de otra manera, porque *la vida va conformando nuestros rostros, y si amas una persona, amas también su cara*.¹⁵⁰

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p.40.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p.231.

William aprende que en ello consiste la *otredad*. Reconoce que al explorar en los mundos de los otros, toma valor la existencia de todo aquello que no es propio; las existencias externas que se mueven con autonomía respecto al yo como individuo, pero que inevitablemente afectan y alteran la identidad propia. En esa nueva escala apreciativa y valorativa, aprende el protagonista que los otros, los semejantes -y los no tan semejantes- constituyen la inmensurable riqueza social que edifica a un nuevo individuo en la pluralidad del colectivo.

2.5.1.1. El otro como la parte faltante.

Una interesante cita de Octavio Paz a la que hace referencia el profesor mexicano Ociel Flores reza que, la otredad “es un sentimiento de extrañeza que asalta al hombre tarde o temprano, porque tarde o temprano toma, necesariamente, conciencia de su individualidad; de que están los otros y de que hay algo más allá de lo que él percibe o imagina.”¹⁵¹ Paradójicamente, es pues, una suerte de reconocimiento de individualidad lo que acerca a la *otredad*; tal es el caso del personaje de Nicholson, quien descubre en la extrañeza de su viaje a un lugar desconocido, que es un individuo urgido de identidad; de participación en un mundo del que se había pasado gran parte de su vida huyendo y refugiándose en sí mismo. El profesor Flores anota además, que la otredad es un mal penosamente soportado por el hombre moderno, dado que la conciencia moderna se niega a aceptar la individualidad como una realidad plural en la cual, detrás de cada hombre racional, se esconde otro empecinado en llevar una vida con una lógica contraria, dando validez a lo que constantemente es reprobado por la razón. Por eso en la búsqueda del otro, agrega Flores, generalmente hay “el deseo de encontrar lo perdido, como el frustrado intento del andrógino de Platón que se abraza a la mitad que Zeus, en su cólera, le arrancara para siempre. La otredad empuja a los seres humanos a buscar al complemento del que fueron separados. (...) su otra mitad, que lo completa y que, al devolverle la perfección que la

¹⁵¹ PAZ, Octavio. Itinerario. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p.36

voluntad divina alteró, le permite el regreso a la unidad, a la reconciliación”¹⁵². Es por tanto en esta búsqueda de unidad, que el ser individual incompleto puede dar lugar a la figura del *nos-otros*, es decir, a la identidad del sujeto colectivo, el ser cultural; sólo que el individuo no siempre está consciente de dicha posibilidad. Cegado y direccionado por su fuerza egoísta, la historia del hombre indica que la tendencia es a ver la oposición (yo contra los otros) en lugar de la suma (los otros y yo, *nos-otros*). Ahí las dos posibilidades antagónicas.

2.5.1.2. Posibilidad uno: Yo contra los otros.

Desde esta perspectiva, la otredad guardaría cierta conexión con la palabra ‘alteridad’; pero no en el sentido filosófico de asumir la condición del otro, sino como cierta resonancia de ‘alteración’; es decir, como un tipo de otredad en la que se acentúa la diferencia; esa según la cual, el otro es visto con ojos de enajenación y extrañeza. Tal visión, dañina y peligrosa, se advierte con nitidez en la novela cuando *William* toma conciencia de los riesgos que implican esta concepción del otro. Tiempo después de haber sido acogido con nobleza por la familia de campesinos, quienes sin esperar nada a cambio, sin preguntar, ni prejuizar, apelaron a un principio de solidaridad humana para rescatarlo, sucede que un día llegan a casa de esta generosa familia, algunos miembros de las fuerzas del Estado quienes buscan y advierten de la presencia de ‘terroristas’ que andan por ahí cerca escondiéndose; seres muy peligrosos -dicen- quienes sin el menor escrúpulo están dispuestos a asesinar a los niños, a violar a las mujeres y a robar las pocas pertenencias que cada familia tenga. Pero en esta familia donde *William* ha convivido y ha sido ocultado bajo el piso, hay la convicción de que éste ‘extraño’ no corresponde a ese ‘otro’ del que son advertidos y no lo delatan. Bruno, cuenta luego entre risas el episodio al asustado *William*, quien con gratitud y asombro asimila la inmerecida bondad de aquellos humanos excepcionales:

¹⁵² FLORES, Ociel. Octavio Paz: la otredad, el amor y la poesía. Revista Razón y Palabra. [en línea] Octubre 1999. Año 4. Nro. 5. [citado Marzo 23 de 2014] Disponible en: <http://www.razonypalabra.org.mx/antiores/n15/oflores15.html>

Bruno con una sonrisa me lo explica:

- La policía dice: "Extraños cortan el cuello, matan el bebé, roban la vaca".

También yo me río. Pero, mientras tanto, pienso en lo *que habría ocurrido si la policía les hubiera hecho esa advertencia antes de que Lutz me encontrara*. ¿Sonarían tan absurdos esos miedos? Me imagino a Lutz abriéndome los sesos con el hacha, para evitar que le corte el cuello a su mujer y mate al bebé.¹⁵³

William ha sido afortunado al cruzarse en su viaje con seres humanos movidos en un sentido contrario al de esa posible *otredad* negativa que, lamentablemente, ha imperado a lo largo de la tradición occidental. Esa posibilidad en la que se justifica la afirmación del 'yo' y el dominio del 'tú' como una entidad distinta, opuesta y enemiga, y que opera bajo un esquema de pensamiento muy arraigado en occidente; ya sea por la fórmula religiosa, o por la fórmula racionalista cartesiana, que conlleva a una relación de exterioridad, de distancia y finalmente de dominación. Gracias a esta concepción, el otro está condenado a ser un 'objeto' para el 'yo'; 'él', ese sujeto exterior siempre es tan sólo aquello que el 'yo' define, capta, interpreta y desea de él, con lo cual se cierra todo chance de inversión de los papeles, de reciprocidad entre ambos polos. Es bajo esta lógica que, la relación 'los otros' y 'yo' en las sociedades, ha venido concebida únicamente en términos de exclusión, de xenofobia y victimización, donde quien o quienes no encajan en el esquema dominante, son considerados, según el caso, como amenaza o como seres inferiores. Las ciencias sociales, han sido testigas de esta concepción de *otredad* en donde las culturas de 'los otros' han sido interpretadas como supervivencias del pasado; como estadios previos de civilización, como grupos con estructuras e instituciones profundamente deficientes, incipientes imitaciones de la sociedad occidental. El ejemplo más fehaciente de este desdibujamiento de la *otredad*, es el del mal llamado 'descubrimiento de América', donde el cruce de culturas entre europeos, negros e indios americanos, llevó a estos dos últimos grupos a ser 'los otros' con la consiguiente explotación, demonización y deshumanización bajo el alegato de la causa civilizatoria Europea.

¹⁵³ *Ibíd.*, p.117.

En algún momento de su viaje *William* comprende que esta desafortunada interpretación reinante de *otredad* que también él ha adoptado, aparece en él muy temprano con la complicidad de sus padres; seres que lo convirtieron en una especie de ‘niño dios’, facultado para beber a plenitud la adoración de los otros: “Mi madre y mi padre me adoraban más allá de la razón. Era el niño dios, bebía su adoración como si fuera un derecho. Me recostaba sobre la espalda, indefenso, confiado, omnipotente”¹⁵⁴. Este hecho según el pensamiento freudiano, corresponde a esa imagen del *Otro* creada desde la infancia, en la que ‘*otro*’ es todo aquello que no es *YO*, es decir, todo lo que no es la persona en sí misma, lo de afuera, lo excluido. Y es la madre, su primera fuente de placer, quien toma este primer papel de *Otro* al darle al niño las primeras nociones de su existencia; le da un nombre al cual responder y en general, lo moldea. Con ello inicia el alejamiento del *Yo* en relación con el otro, dice Freud:

El aislamiento voluntario, el alejamiento de los demás, es el método de protección más inmediato contra el sufrimiento susceptible de originarse en las relaciones humanas. (...) Contra el temible mundo exterior sólo puede uno defenderse mediante una forma cualquiera del alejamiento si pretende solucionar este problema únicamente para sí.¹⁵⁵

Y de este alejamiento, que formula la solución egoísta al problema del sufrimiento en las relaciones humanas, se desprende la idea de que todos los seres externos a *Yo*, son solamente una *generalidad* a la que hay que: *Evitar*, en cuanto posibilidad de dolor; o *destruir*, en cuanto amenaza al *Yo*; o *Utilizar*, en cuanto objetos dispuestos para la satisfacción del *Yo*. Y bajo este esquema, añade Freud, las relaciones de los hombres entre sí, solo vienen dadas como “relaciones sociales que conciernen al individuo en tanto que vecino colaborador u objeto sexual de otro, en tanto que miembro de una familia o de un Estado”. Por ende, la conexión con esa generalidad de otros en la cultura obedece solamente a un intento por “regular esas relaciones sociales, pues si tal intento hubiera sido

¹⁵⁴ *Ibíd.*, p.158.

¹⁵⁵ FREUD. *Op cit.*, p.17

omitido, [éstas] habrían quedado al arbitrio del individuo; es decir, el más fuerte las habría fijado a conveniencia de sus intereses y de sus tendencias instintivas.”¹⁵⁶ Así pues en esta línea de principios relacionales, una ‘*real otredad*’, es decir, una diferente a la del otro como ser externo, extraño y hasta peligroso, no tiene lugar. Cuando mucho hay, como escribe Cortázar en su novela *Rayuela*, una suma de soledades del hombre junto al hombre, un optimismo biológico y sexual para para disimular la condición de islas de cada ser humano:

Grupos de muchachas salían de los comercios, necesitadas de reír, de hablar a gritos, de empujarse,(...) era fácil acordarse de todos los que habían denunciado la soledad del hombre junto al hombre, la irrisoria comedia de los saludos, el «perdón» al cruzarse en la escalera, el asiento que se cede a las señoras en el metro, la confraternidad en la política y los deportes. Sólo un optimismo biológico y sexual podía disimularle a algunos su insularidad, (...) Los contactos (...) eran contactos de ramas y hojas que se entrecruzan y acarician de árbol a árbol, mientras los troncos alzan desdeñosos sus paralelas inconciliables. (...) En el fondo no hay *otherness*, apenas la agradable *togetherness*. Ciertamente que ya es algo...¹⁵⁷

Pero por fortuna, la generalidad no implica totalidad; de otro modo, no se podría entender el episodio narrado de *William* junto a la familia de campesinos, quienes lo acogieron y protegieron con generosidad. Así, en oposición a ese esquema de soledades compartidas adoptado por la gente en general, hay otra alternativa posible; esa en la que cree e insiste *Vicino* según la cual: “la gente en general no existe”; y en su lugar, hay una totalidad de particularidades, hechas de una misma materia común, llámese metafóricamente fuego, voluntad, o simplemente ‘vida’, que posibilita y enriquece la existencia del sujeto en sociedad.

2.5.1.3. Posibilidad dos: Los otros más yo (*nos-otros*)

Esta la segunda posibilidad de la *otredad* sí guarda afinidad con ‘alteridad’ en su sentido filosófico; ese referido a la capacidad de tomar la posición del ‘otro’, o sea, de cambiar la propia perspectiva por la de aquel; como el descubrimiento de otras

¹⁵⁶ *Ibíd.*, p.56

¹⁵⁷ CORTÁZAR, Julio. *Rayuela*. Madrid: Ed. Alfaguara, 2000. p.82

concepciones de mundo y de intereses que no necesariamente encajan con los propios. Esta posibilidad, como se acaba de decir, es un pilar fundamental de la filosofía de *Vicino* y de la reflexión en *La sociedad de los otros*:

-¡Entonces lo comprende! Usted y yo somos exploradores. Cuando yo lo escucho, entro en un nuevo país en el que las cosas se hacen de distinta manera. Eso es emocionante. ¿Por qué tendría que querer tomarlo como prisionero, arrastrarlo hasta mi país y obligarlo a vivir como yo vivo?¹⁵⁸

Aquel otro, que puede ser un 'tú' en singular o un 'ellos' como colectivo humano, se traduce en una convergencia de posibilidades sobre la cual se edifica un "nosotros", una común-uniión entre lo que aceptamos y reconocemos como propio (nos-), y lo que como suma podemos aprender de lo ajeno (-otros). Es la idea que se refuerza en la enseñanza de *Vicino* acerca de la observación atenta de todos esos otros quienes "ven, sienten y piensan de manera distinta a la [propia]. Habitan países por descubrir al otro lado de océanos perdidos." El viajero explorador debe entonces, dirigir sus pasos al descubrimiento de esos otros mundos conformados por creencias, costumbres, tradiciones y representaciones diferentes a las del "yo". No con el ánimo de doblegarlos, utilizarlos o destruirlos, sino con la intención de emocionarse, de aprender a entenderse mutuamente y a crear lazos de empatía. La otredad, así entendida, a la par que permite designar la relación en términos humanos como una adición matemática en la cual (yo + tú + ustedes = nos), hace referencia del mismo modo, a una relación mucho más global entre el sujeto humano y todo cuanto desde otra estructura lógica, se haya concebido como externo al 'yo'. La operación de suma comprende pues un conjunto macro (yo + mundo [tú, ellos, animales, objetos, etc] = cosmos) y en este orden, la empatía por "lo otro" permite la inclusión y la comunión con cualquiera sea *el* o *lo* 'otro': El ser, la cosa, lo metafísico, el tiempo, y todo lo demás. Es la apuesta por una comunión que, como lo advertía el recién fallecido filósofo mexicano Luis Villoro, se muestra cada vez más rota en el hombre contemporáneo: "Todo movimiento de simpatía, de comunicación afectiva con el

¹⁵⁸ NICHOLSON. Op. cit., p.219

mundo, se considera pueril ilusión o burdo antropomorfismo. El enlace espontáneo del hombre con la naturaleza parece haberse roto en su fundamento.”¹⁵⁹ * Es contra esto que se resiste el concepto de otredad en el pensador mexicano, en la misma dirección en que es defendido por *Vicino* en la novela; un aprendizaje que a fuerza de experiencia y despertar interno, llega a ocurrir en el protagonista del relato. Este es el producto de la lección aprendida por *William* tras su paso por el hogar de *Hanna* y *Lutz*; una unión, un matrimonio, una familia en la que juntos, aprendieron a encontrar la felicidad bajo un paradigma de mundo alternativo al materialista egoísta dominante. El de ellos es uno donde el dinero, las posesiones, el estatus y la violencia como mecanismo de dominio, no ocupan las altas posiciones en la escala de valores que si ocupan la solidaridad, la tolerancia y la empatía. Es la lección que sirve como pretexto para asumir la reflexión sobre los errores de los modelos de sociedad moderna donde la concepción objetivista, instrumental y pragmática opera como regla; modelos en los que el actuar humano se encuentra enteramente ajustado al afán de dominio y a la voluntad de tener; a la obsesión por poseer, a la preocupación por los resultados favorables en la desesperada contabilización de bienes y cifras, como también lo enfatizaba Villoro:

No en balde los principios de propiedad privada y libre empresa son los fundamentos de la economía burguesa. El hombre actual típico, creación de la clase más emprendedora de la historia, parece poseído de una mentalidad dirigida a la utilización de sus posesiones. Su vida es un perpetuo levantar del inventario de sus reducidos u opulentos haberes. Es el hombre que todo lo posee: una familia, bienes materiales, dignidad y cualidades y -sobre todas las cosas- posee sus sacrosantos derechos. (...) hasta tiene derecho a una muerte apacible y a un decoroso entierro.¹⁶⁰

Aquella es la caracterización del hombre típico contemporáneo; intranquilo y desesperado por el continuo inventario de bienes, así como por la reivindicación de sus derechos -sus sacros e innegociables derechos- los cuales, como miembro

¹⁵⁹ VILLORO, Luis. Soledad y comunión. *En*: Revista Filosofía y letras. 1949. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Vol. 17. Nro. 33, p.115-131.

**El filósofo mexicano, referente teórico fundamental para este bloque del trabajo enfocado en el tránsito hacia la otredad, ha fallecido en marzo del presente año mientras se redactaban estas páginas.*

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p.117

activo y orgulloso de una sociedad egoísta no vacila en exigir. Es la ilustración de un modelo social en el que el total antropocentrismo, encargado de engrandecer la imagen del individuo, sólo conduce a la más peligrosa cosificación de todo *lo otro*; llámesele 'otro' al ser humano, a la naturaleza o al universo en su totalidad.

William rompe con esta caracterización y así logra transitar hacia los otros cuando aprende a reconocer el valor en términos no materiales que hay en esos seres fabulosos llamados humanos del común, aunque no son 'mayoría'. Entiende entonces que su idea de libertad y autodeterminación de la que inicialmente se jactaba, únicamente envuelve una pseudo-verdad: "Lo que yo llamo pasivo es seguir al rebaño y ser una oveja. Las ovejas no eligen quedarse solas en su cuarto. Las ovejas no hacen autoestop hasta ninguna parte". Por el contrario, ese aislamiento y quietud como estrategia para evitar la corriente de las multitudes, no era precisamente la que lo llevaría a encontrar su libertad; esa que sí estaba en su comunión con los otros; cuando mucho aquel acto de autosuficiencia plena, sólo estaba agravando su soledad, y como enfatizaría Villoro, iba directo a la soberbia.

La libertad se revela como mi total desamparo y, al propio tiempo, como mi total autosuficiencia. Me basto para sostener mi acto; pues si no me bastara, caería preso en las cosas y me perdería en ellas (...) La libertad rechaza cualquier fundamento otro que ella misma. Y *detrás de cada acto plenamente libre vemos dibujarse una evanescente silueta: la soberbia*. Más allá de la conciencia de la total autosuficiencia de mi acto, el orgullo satánico se dibuja siempre.¹⁶¹

Presa del mundo de las ideas cartesianas, *William* en su transición a la otredad, se aleja del soberbio '*cogito*', con el que convertía a todos los seres vivientes o no, en conceptos abstractos y en su alejamiento, se ve obligado a girar la mirada a un 'Yo' corporal, emocional y dependiente, que junto a los demás millones de otros 'Yo's' están facultados bien sea construir o, en el total absurdo, para destruir; pero que en definitiva, muy poco pueden controlar del universo en que habitan. Aquel es el mayor descubrimiento de *William* en su viaje. Es esa la cuestión fundamental

¹⁶¹ VILLORO. Op. cit., p.116

que queda como corolario frente a la consideración de la otredad en el sentido de comunión y no en el sentido de oposición. ¿Quién soy yo y quienes son los otros? ¿A qué llevan mis actos con o contra los otros? ¿Están ahí esos otros como adversarios o cómo células del mismo organismo que me constituye? Contra el sinsentido de la soledad en el hombre contemporáneo: *La otredad*. Esa que viene matizada con tintes de utopía y romanticismo, pero que parece la única opción como un asunto de fe, y que se resume en la reflexión de *William* cuando se vio abandonado a su suerte: “¿Cómo cuida una persona de sí misma? Eso no funciona así. Otra gente cuida de la gente.” La misma otredad que Cortázar también describió en un mundo de ficción: “La verdadera otredad hecha de delicados contactos, de maravillosos ajustes con el mundo, no podía cumplirse desde un solo término, a la mano tendida debía responder otra mano desde el afuera, desde lo otro”.¹⁶²

Esta posibilidad de otredad, se resume en que en la otra orilla del ‘yo’ está el ‘otro’; siempre ha estado allí. Pero se necesita tender los puentes que conecten ambas orillas; e irónicamente, es la razón la que permite tal conexión. Sólo que es otro tipo de razonamiento menos frívolo que el cartesiano, el camusiano, o el schopenhaueriano, el que lleva a acercar al yo con el otro. Probablemente el mensaje central es que, se necesita menos abstracción filosófica y más praxis social constructiva. Pasar de la teorización compleja acerca del otro, a la constitución con él de actos edificantes. Actos simples y concretos como escuchar y conversar sin ensordecirse ni ensordecir; compartir y sonreír por el solo placer de hacerlo, como lo aprendió *William* con el profesor *Eckhard* y su gente:

Lo que Eckhard, Ilona, su familia y sus amigos hacen a mi alrededor es conversar. La conversación se compone de palabras, tonos de voz, rostros, sonrisas, silencios, movimientos de manos y de piernas, idas y venidas, todas las marañas y el tejido de la humanidad. ¿Por qué no valoramos hoy en día la conversación?¹⁶³

¹⁶² CORTÁZAR. Op. cit., p.83.

¹⁶³ NICHOLSON. Op. cit., p.162

No una suma de monólogos fingiendo consensos, sino un diálogo real que lleve a la empatía; a aprender a sentir al otro como alguien cercano a mí aunque represente un mundo diferente. Llegar a lo que Villoro sintetizaba en la palabra “Fascinación” como esa experiencia de orden emocional a la vez que cognitivo, y que consiste en: “El paradójico sentimiento de atracción mezclada con temerosa inquietud. Nos fascina siempre lo oculto, lo que se presenta pero no puede captarse plenamente, lo que sólo está indicado y señalado, lo que se emboza y disfraza, lo que se deja presentir sin ponerse nunca a nuestro alcance”.¹⁶⁴ Aquello que el pensador mexicano nombraba como lo “irrevelado irrevelable”; algo parecido a la oscuridad que solamente puede ser captada como tal, sólo al no ser alumbrada, pues de alumbrarse, dejaría de ser oscuridad. Así la otredad como fascinación, es salirse por completo de sí y explorar sin querer colonizar en el otro.

En *La sociedad de los otros*, el protagonista parece haberlo logrado. *William* aprendió, gracias al intercambio de experiencias y emociones junto a ese conjunto de ‘otros’ conformados de pensamientos y actos diferentes, que la enfermiza relación del yo con ‘lo otro’ arraigada en la mayoría de las sociedades humanas, no podría ser la ruta correcta. A la larga, es evidente que el paradigma social de barbarie, egoísmo e hiperconsumo, sólo nos encamina al desastre, en una carrera contrarreloj cuyo punto de llegada es la autodestrucción colectiva. Una carrera suicida. He ahí la necesidad de adoptar una auténtica ética de la otredad que *no se quede sólo en la utopía de una bella novela*, en un magnífico relato de ficción. Ahora entonces, habrá que atravesar la orilla del mundo literario para desembarcar en nuestro mundo, en nuestro espacio vital no ficcionado. No es otro el propósito real de todas estas páginas: Trasladar el texto de *La sociedad de los otros* a la sociedad de *nosotros*. Siguiendo y última parada de este viaje textual.

¹⁶⁴ VILLORO. Op. cit., p.19

3. DE LA SOCIEDAD DE LOS OTROS A LA SOCIEDAD DE NOS-OTROS.

The most sublime act is to set another before you.

(El acto más sublime consiste en poner a otro delante de ti).

William Blake. Proverbios del infierno

Ni ficcionar aunque impere la ficción. Ni total reflexión literaria, ni total reflexión filosófica; mejor aún: Ni exceso de reflexión. Más allá de que el acto de reflexionar sea el ineludible punto de partida de todo escrito, aquí se debe evitar el encaprichamiento en ello; no es el propósito principal en este caso, o por menos no debería serlo al concluir tantas páginas redactadas con base a una novela. Es verdad que desde la introducción de este trabajo, se ha exaltado el inmenso valor de *La sociedad de los otros*, como obra literaria que promueve el pensamiento complejo; pero a pesar de ello, de quedarse en el mero pretexto para la presentación de un constructo teórico en extremo elaborado, cuya única finalidad fuera la academia, carecería de valor profundo. Tal vez suene en parte contradictorio y está bien; las contradicciones y las paradojas, son también componente fundamental de la novela. Se puede imitar el inicio de la narración para ejemplificar el asunto del siguiente modo:

No se trata de reflexionar. La intención es reflexionar.

No es un ejercicio filosófico. Es ante todo filosofía.

No es un asunto de ficción. Es pura ficción.

No se intenta desconocer el hecho de que, todo ejercicio de escritura académica tiene necesariamente que someterse a un grado de reflexión rigurosa, en tanto que implica interiorizar, formular ideas; seleccionarlas, priorizarlas, organizarlas y

argumentarlas, para llevarlas luego a la materialidad del texto escrito. Pero después de todo, como acaba de señalarse terminando el capítulo anterior, no es precisamente un complejo y artificioso compendio de reflexiones, el que dota del sentido más valioso a la novela que nos ha ocupado. ¿Cuál habría de ser entonces el sentido más relevante de *La sociedad de los otros* y de todas estas páginas en torno a ella? La respuesta más prudente y pertinente sería: ¡*Depende!*

Sí; valga admitir no se puede caer en el total relativismo y en la aparente simpleza de ese '*depende*', pero también es válido sostener que, el sentido y la relevancia de un texto, no vienen determinados por un lector único. O al menos eso es lo que expone una profesora norteamericana de literatura¹⁶⁵ quien argumenta que, el verdadero sentido de todo texto no está del todo inmerso en él, como tampoco en la mente de quien lo lee, sino en la mezcla particular y continua de ambos: Texto y lector, en una acción recíproca, una suerte de transacción, es decir, en un encuentro tan singular como intransferible a un tercero. Es así como por ejemplo, hay millones de seres humanos que han encontrado en *La Biblia* la más maravillosa verdad del hombre al margen de todo cuestionamiento filosófico, más como un asunto de inspiración divina. Y mientras tanto de otro lado, hay lectores, para quienes esa maravillosa transacción no ocurre con dicho texto. Mentes tercas -como la mía- que en lugar de aceptar la sagrada verdad, insisten en el fraude de un texto que ha servido de fuente y permanencia de una tradición chocante y atolondrada. Diverge el valor y sentido de quienes se conmueven por la promesa de un Dios omnipotente, y quienes solo vemos allí el refugio de una esperanza de eternidad, de un hombre dominado por el miedo a perecer y extinguirse, a seguir el curso natural de los demás seres vivientes de la naturaleza.

Asimismo, el valor y sentido de *La sociedad de los otros* está sujeta a la transacción que se haya llevado a cabo; que para mi caso fue una muy exitosa; y

¹⁶⁵ ROSENBLATT, Louis. La literatura como exploración. México: Fondo de Cultura Económica, Colección espacios para la lectura, 2002. p.13

de ahí que tenga la certeza de haberme ocupado de un libro valioso por su complejidad, y más incluso, uno fabuloso, porque así lo he querido asumir. Es así como puedo atribuirle a esta novela un valor extraordinario, ajeno al criterio de expertos literarios o ávidos devoradores de libros, que probablemente no encontrarían en esta novela algo tan excepcional o grandioso que mereciera la pena dedicarle una reflexión de casi doscientas páginas y sustentarlo como un trabajo de grado en literatura. Tal vez tiene que ver con mi limitado conocimiento acerca de lo que dicen las páginas de otras obras de mayor envergadura en la literatura universal que pueden superar por mucho esta novela. Pero paradójicamente, debo reconocer que al mismo tiempo, esa misma idea -quizás amañada- de ser yo uno de los pocos lectores en el mundo que ahora está escribiendo con ahínco acerca de este texto inexplorado, ha potencializado mi entusiasmo. Algo cercano a lo que aludía el protagonista de la narración, cuando usaba la metáfora del inagotable morbo masculino por explorar “mujeres vírgenes” para explicar el sentido de los viajes a lo desconocido.

Tal ha sido mi viaje; vivido como una particular forma de fascinación, -término usado por Villoro- que ocurrió desde esa vez en que al entrar en la oficina de mi profesor de literatura, Rodrigo Argüello, me fijé en el título impreso en el lomo de un libro amarillo aprisionado entre varios otros, y alimentado por la curiosidad de escoger un libro que nadie, ni siquiera el profesor, me había sugerido leer, me acerqué y lo tomé. Y ya en mis manos, el interés inicial estuvo reforzado por la imagen de un paisaje sombrío ilustrado en su carátula, y la evocación profunda en mi mente de dos palabras: *SOCIEDAD* y *OTROS*. Para intuir entonces que aquel no sería un libro más en mi carrera *ad portas* de graduarme, sino que éste habría de ser el mejor pretexto para sintetizar mi paso por la universidad entre voces y textos de lingüística y literatura. En ello he encontrado el sentido y valor de *La sociedad de los otros* y el de estas páginas que, como he dicho, no pretenden quedarse en una densa y elogiada reflexión *in abstracto* que con facilidad podría desembocar en la inútil soberbia intelectual.

El valor profundo de esta transacción, entre la obra de William Nicholson y este lector, amalgama de pensamientos y sentimientos, radica en los efectos posteriores a la lectura. En la sensación de proyectar imágenes nítidas de la novela en los rostros y paisajes que pasan ante mis ojos; ya sea en la televisión -con sus noticieros, *realities* y demás programas casi siempre huecos-; o en esas páginas de internet atiborradas de videos y fotografías; o en mis caminatas callejeras por el centro de Pereira; e incluso en mi propia casa -la que creo mía- cuando regreso y están esos rostros que no sé si conozco. Similar efecto al de tantas frases de la novela que con regularidad creo escuchar en voz de personas que supongo, son tan reales como yo, aunque su extraordinaria ficción a veces me confunda entre sus actos reales y sus fantasías. Interpolación inevitable entre realidad y ficción a la que aludía el maestro Argüello en sus clases.

Movido pues por estos efectos y ecos de la novela en mí, he querido que este tercer y último capítulo, al que puede considerársele un *Ensayo*, se destaque como el bloque de texto más auténtico y personal de todo este trabajo. Para ello, me he tomado incluso la libertad de invocar al uso de la primera persona en la redacción; transgrediendo sutilmente esa barrera odiosa que por formalismos de estilo científico insiste en imponer la academia para elaborar esta clase de trabajos, pero que aleja con frivolidad a quien expone sus ideas a partir de su experiencia y sentir particular. Por eso en las páginas siguientes, más que seguir levitando en un mundo de reflexión intentaré asociar el discurso 'a la acción' función pragmática del lenguaje destacada por Austin en los años sesenta. Ese debe ser el punto de llegada de *La sociedad de los otros* con sus rutas y paisajes recorridos entre dilemas y contradicciones; el fin de unas páginas atiborradas de belleza literaria y filosofía, que pueden abrir caminos transitables en las condiciones de *nuestras sociedades* actuales -más o menos reales- en las que se plantean los mismos dilemas y contradicciones de los que se ha alimentado la imaginación de William Nicholson en algún rincón de Inglaterra para la novela.

Con ello intento destacar que este *bildungsroman*, en el que se narra la experiencia de crecimiento de un personaje como individuo social, guiado por la voz de un anciano filósofo que propone unas pautas sobre el sentido de la vida bien vivida, no es únicamente una bella creación artística literaria, sino que encierra una cuidadosa y crítica visión de mundo que debe cuestionar a quien la lee, bien sea para apoyarla o para refutarla. Por eso, esta creación literaria ha de presentarse como una excusa para asumir una actitud crítica frente males epidémicos del hombre contemporáneo y su sociedad: Un hombre poco preocupado por preservar el espacio habitable que le fue dado por la naturaleza, que a la par que acrecienta un irónico afán por habitar y colonizar otros espacios extra-terrenales, aquí derrocha y destruye sus limitados recursos vitales. Una especie empeñada en la disparidad de quienes han convertido su bienestar en un asunto de ostentación y despilfarro a expensas de otros que sobreviven con muy poco o sucumben ante la total indiferencia. Unas sociedades titubeantes acerca de la misión y responsabilidad de quienes eligen y son electos para gobernar en unos modelos de Estado desastrosos pero con los que parecemos conformes; en medio de fuerzas de resistencia o revolución que hacen elegir entre la guerra y el terrorismo contra la educación y la poesía. En últimas, el mal de nuestra silenciosa y fatal soledad egoísta entre tanto ruido. Ese será pues en síntesis el propósito de este bloque final de reflexión.

3.1. EL MODELO IDEAL EUROPEO Y SU DESENCANTO.

- ¡Véase un documental que le va a servir bastante para su trabajo con la novela!- Me indicó entre otras cosas, meses atrás, el maestro Argüello, cuando le pedí orientación para elaborar este trabajo. -El documental se llama *El desencanto de Europa*; es de la Televisión Española y lo encuentra fácil por internet- Puntualizó. Y entusiasmado, fue una de las primeras tareas a las que me dediqué desde esa misma noche, cuando todavía estaba convencido de que en cuestión de semanas, tendría lista buena parte del trabajo para presentárselo y obtener su visto bueno. Ver el documental fue, por supuesto, un gran acierto; pero en lo que no acerté en lo absoluto, fue en la facilidad con la que ingenuamente supuse, habría de articular lo visto allí, con el sentido de la novela de Nicholson, junto a la filosofía de Schopenhauer, la moral de Sade, la evolución en Darwin, los instintos en Freud, el absurdo de Camus, y muchas otras referencias y voces que sugeridas directa o indirectamente por mi asesor, fueron apareciendo gradualmente para enmarañar lo que se suponía breve y concreto. La conexión entre el documental y la novela, ya desde su título, y luego en las secuencias de imágenes y diálogos, saltaba a la vista. Otra cosa era, la tarea de ordenar las múltiples ideas que se atiborraban para reforzar las líneas de *La sociedad de los otros*. En el documental, que luego he tenido que volver a ver un par de veces, la voz del narrador iniciaba diciendo:

Alguien que los observa desde hace siglos dirá que son afortunados. Les mira y ve un trozo de mundo moderno, sin guerras. Viven en Londres, París y Berlín. Han crecido pensando que no tenían nada que temer... Hasta que sus gobernantes les han dicho que viven la peor crisis desde la Segunda Guerra Mundial. Les mira a la cara y palpa su inquietud. Les escucha y distingue un murmullo: el miedo a que empeore su modo de vida, la sospecha de que están rodeados de injusticias, el grito... Porque se sienten castigados. Algunos ya no saben en quien confiar. Cada día les repiten que su mundo es el mejor de los posibles, pero también que ahora les toca vivir una década perdida.¹⁶⁶

¹⁶⁶ RTVE - Radio Televisión Española. El desencanto de Europa. Serie documental: En Portada. Emitido: Julio 2012. [citado Agosto 5 de 2013]. Disponible en: <http://www.rtve.es/alacarta/videos/en-portada/portada-desencanto-europa/1320256/>

El planteamiento sonaba como si el documental, estuviera dedicado a profundizar acerca del contexto de la novela. Era como si un programa de televisión intentara ratificar que, el personaje de Nicholson estaba claramente inspirado en la imagen contemporánea de un joven británico, francés, alemán, un miembro de esta generación actual del desencanto europeo. El relato de *William* inició con el trazado de un personaje cómodamente establecido en una sociedad de total bienestar, detrás de la cual se anidaba una profunda soledad, un vacío existencial agudo y el pleno desencanto. “-Ahí afuera el mundo es enorme” le decía el padre al personaje, ante lo cual la respuesta era: “-No hay ningún sitio al que quiera ir.”¹⁶⁷ La mejor expresión del *spleen* decimonónico llevada al siglo veintiuno, tal como iniciaba su relato la voz del documental. Pero más allá de la ficción, la pregunta: ¿Qué falló? ¿En dónde estuvo el error si no ha habido guerras ni revoluciones? Si la Unión Europea y su gran aliado, el temerario Estados Unidos, hicieron juiciosos la tarea de dibujar la idílica sociedad modelo para el resto del mundo. Si establecieron y le enseñaron a esas sociedades menos progresistas lo que es aceptable y que no; lo que es valioso -o sea *rentable*- y lo que no; lo que es digno de aplaudir y de reprochar en vías del progreso, la civilización y la democracia. ¡Suenan y aturden los aplausos con las banderas ondeando estrellas blancas sobre fondos azules!... -y es casualidad que la bandera norteamericana y la europea sean tan similares!- Pero: ¡Un momento por favor! *William*, el de ficción, dice que: ¡El mundo no aplaude!

Pensaba que el mundo me observaba y aplaudía cuando yo bailaba. Pero no es así. El mundo no mira y nunca aplaude. Mi padre no lo entiende, y sigue bailando. Me da mucha pena verlo. (...) Ahora ya estoy arriba, y ante mí se extiende lo que graciosamente llaman el mundo real.¹⁶⁵

Aquel al que graciosamente han decidido llamar mundo real, al parecer no lo es; no amerita aplausos, ni es tampoco para reírse. Más bien da pena. Y entretanto de fondo, continúa la voz pausada del narrador en el documental, como orquestando la ficción de la novela, mientras pasan imágenes que evocan los mejores paisajes

¹⁶⁷ NICHOLSON. Op. cit., p.9

urbanos europeos y relata que: “Se tambalea lo que parecía más infalible. Como la misma Europa. Acostumbrada a décadas de prosperidad y optimismo, y que hoy es el hogar de veintitrés millones de desocupados y de ochenta millones de pobres a los que no sabe qué ofrecer.” E incluye luego una metáfora de la debacle europea con la figura de la famosa película del gigante barco que se hunde: “La vieja Europa parece demasiado agotada. Muchos la comparan con el *Titanic*: insinúan que tampoco Europa es demasiado grande para caer.”¹⁶⁸ El idealizado modelo europeo de primer mundo, sencillamente no funciona. Ha funcionado parcial y temporalmente, pero es insostenible. Tanto como la explotación de las entrañas de la tierra para extraer su sangre negra y seguir elevando aviones y moviendo automotores, muchos de ellos para la sofisticación y el *glamour*, otros para la guerra y el control, unos pocos para el bien común. Las potentes sociedades de corte europeo surgidas tras las anteriores guerras mundiales, han decidido como debe girar el mundo; ostentan su liderazgo como premio a sus ‘victorias’, no diplomáticas, ni de solidaridad internacional, ni basadas en principios de justicia como el show de *Núremberg*, sino resultado de su superioridad en bombas, municiones y en una palabra: ‘Tecnología’ para el dominio. Y sus felices ciudadanos que por décadas han portado con orgullo el estandarte de esas victoriosas sociedades como modelos dignos de imitar, llámesele *neoliberales*, *democráticos*, *desarrollados*, o con cualquier otro bello eufemismo, pero que en cualquier caso, sólo disimulan la más desenfrenada sed de consumo, acumulación y ‘poder’, empiezan a quitarse el velo para darse cuenta de que su idílico modelo se resume en una frase: Un completo fiasco.

Bien sea por el hastío del exceso en algunos, o por el miedo a la obesidad en otros, cuya glotonería no sólo es física, o por el golpe que causa en otros, la burbuja de bienestar que estalla e impacta la cabeza contra el piso -s muerte sino una profunda resaca-, en cualquier caso, la actual generación de europeos empieza a despertar del largo sueño; como una bella durmiente besada con

¹⁶⁸ RTVE - Radio Televisión Española. Op. cit.

pasión, no por un príncipe sino por el más desagradable sapo –Aunque no es necesariamente cierto que los sapos sean desagradables- .

El sistema es del todo inviable y unos cuantos empiezan a notarlo; es una ficción que no se ha tomado de una película ni desde un libro, sino a partir de un dibujo infantil de mundo vendido como real. Y sigue la voz en el documental: “Los ciudadanos pagan la crisis con recortes en sus pensiones o en su educación, mientras sus impuestos financian guerras y rescates a los bancos.” Ecos del macabro juego de compraventa social donde todo obedece una transacción convertible en divisas, medible en cifras, en números irreales que cambian a cada segundo en las bolsas de valores del primer mundo gracias a gerentes de bancos, magos financieros, que en la mañana toman la decisión más inteligente, en la tarde van a jugar al golf y tras un ‘hoyo en un uno,’ revierten su decisión con un mensaje de texto enviado desde su *Smartphone*, y unos cuantos desafortunados quienes probablemente hoy perderán su casa –o su cabeza- van a la ruina. Son las reglas del éxito en el sofisticado mundo europeo. Reglas cada vez menos traducibles en felicidad para sus jóvenes ciudadanos siglo veintiuno; al contrario, los vuelve enemigos de su propio modelo. Es así como *William* y *Petra*, tienen aspectos de más que meros personajes de ficción: “-¿Quieres saber más sobre ella?- [refiriéndose a *Petra*]” Le inquiera una presentadora de televisión a *William*:

-Aquí tengo su currículum. Su padre era un hombre de negocios muy notable, su madre una actriz famosa. Fue a las mejores escuelas privadas. Fue estrella del tenis y después modelo. Alguien como ella debería estar agradecida a su país. ¿No lo crees? - Asiento- Bueno pues es una terrorista. (...) Ha escogido destruir a su patria. Tenía todo lo que se puede desear, y eligió la destrucción -¿Se puede entender eso?¹⁶⁹

¿Se puede entender? Esa es la pregunta esencial. Aunque claro que aquello de que “*tenía todo lo que se puede desear*” ya implica un problema para dar alguna respuesta sin lugar a equívocos. ¿Se puede tener todo lo deseado? Parece que

¹⁶⁹ NICHOLSON. Op. cit., p.180

no. O por lo menos, eso concluíamos varias páginas atrás con Schopenhauer, al entender el deseo como un eterno mendigo siempre pidiendo más, y haciendo imposible llegar a la satisfacción por tenerlo todo. Pero al margen de este enmarañado principio filosófico, *William* ha concluido que sí que se puede entender por más que pareciera un asunto de psiquiatría. Y por qué no entenderlo del mismo modo nosotros ¿Quién asegura acaso que los subversivos, los rebeldes, los que más desestabilizan el sistema, son necesariamente gente pobre e inculta? Por lo general los pobres e incultos sólo van a la guerra; no la provocan.

La verdad es que, en cierto sentido, sí puedo entenderlo. Procedo de un entorno privilegiado en el que se me ha dado todo lo que he pedido. *Por algún motivo perverso, si la gente no para de proporcionarte cosas, llega un momento en que sólo quieres romper los regalos que te entregan.* Es como si el acto de dar fuera también un acto de opresión. Es, desde luego, un pensamiento muy desagradecido, pero ser agradecido cansa mucho. En cualquier caso, yo jamás di el paso hacia el terrorismo.¹⁷⁰

Voilà! ¡Tener todo lo pedido! Primer gran error de este fracasado sistema social europeo, donde se ha vendido a sus ciudadanos la falsa creencia de ser privilegiados; de poder tenerlo todo cuando en realidad, hasta las papas fritas con las que acompañan su pedido de *McDonald's* son importadas -y no propiamente de Estados Unidos de dónde importan la marca-. Así funciona porque han sido diseñados para consumir mucho más de lo que están en capacidad de producir; mucho, muchísimo más de lo realmente es 'justo y necesario', o lo que en la filosofía de *Vicino*, sería: "suficientemente bueno". Es la torpeza de alimentar el egoísmo infantil que eleva como estrellas a quienes difícilmente tienen luz propia; seres iluminados por miles de reflectores apuntando hacia ellos. ¿Y cuando la luz se apaga? *No problem!!* ¡Se abre la chequera y se comprarán nuevas fuentes de energía para que haya más luz y siga la función, *la ficción!*

No se requiere de un máster en ciencias políticas para dimensionar el fiasco. Si se piensa un poco más, el vigente esquema europeo no está tan alejado del

¹⁷⁰ *Ibíd.*, p.181

propuesto por el Nacionalsocialismo alemán unas ocho décadas atrás, guardando por supuesto, sus proporciones, -Claro que esta afirmación probablemente me acarrearía un veto vitalicio para una obtener una visa *Schengen* en una embajada europea-. Es parte del cinismo del viejo continente que pretende archivar en una caja de recuerdos desventurados, los desastres de sus maravillas ideológicas, a la vez que conservan reglas de juego muy similares a las que combatieron, dictando pautas de direccionamiento a los otros débiles Estados del mundo, 'inferiores' según su conveniencia. Sí, la terrible Alemania del *Tercer Reich* fue desterrada como un cancerígeno tumor que pretendía ofrecer a sus ciudadanos un espacio vital exclusivo basado en el pleno bienestar interno y vacunado contra los males provenientes de sociedades extrañas. ¡Himno a la idea de privilegiados! Por fortuna, la Unión Europea y su *EEE* -Espacio Económico Europeo- entiende que bloquear fronteras a los extranjeros -peligrosos y dañinos extranjeros- no es la prolongación de la discriminación. Menos mal no existe algo parecido a ciudadanos de primer orden -europeos-, de segundo -norteamericanos, australianos, japoneses, etc-, o de tercero -pasando por indios, bolivianos, filipinos, nigerianos o haitianos -Los colombianos, los de la coca sin Cola, quizás logren la hazaña de no-visa, pero no cambiarán de orden. Los alemanes y sus simpatizantes del *Eje* en aquella época gloriosa -ahora vergonzosa- vivieron en una burbuja de *comfort* y bienestar donde la principal producción provenía de mano de obra inferior y, en casos desafortunados y extremos, mano de obra ya improductiva también sirvió para producir jabón. Menos mal en la admirable Europa contemporánea el panorama es distinto: El consumo que amerita el bienestar de aquel estupendo primer mundo es auto-sostenible. Sus alimentos y la totalidad de sus materias primas para mantener en funcionamiento su industrializada producción es '*Made in Europe*'. Si ocasionalmente se requiere de un poco de azúcar de Suramérica para endulzar el café que acompaña el humode un inofensivo cigarrillo, o si se traen unos cuantos diamantes de África para que sus damas más finas no desentonen con los accesorios de *Armani*, *Gucci* o *Versace*, o si se necesita subcontratar mano de obra un tanto más barata en el

extranjero *-outsourcing-*, siempre será, eso sí, siempre, propendiendo por el beneficio equitativo y recíproco de esas sociedades 'extrañas' inmersas en esta transacción comercial.

Europa, la encantadora Europa, abre la puerta al desencanto. Ya sea por el miedo profundo al fracaso de una generación que siente la dificultad de mantenerse levitando en su *comfort*, o ya sea por el hastío de unos cuantos rebeldes privilegiados que nacieron destapando con excesiva facilidad tantos regalos que ya no encuentran sentido a hacerlo. Brigitte, una abogada activista que aparece en el documental admite que: "No es un buen sistema el capitalismo, pero por ahora no hemos encontrado uno mejor. Es un sistema muy malo, para el medio ambiente y es malo para las clases desfavorecidas". Tan malo como infiere el personaje de la novela; sistema que de tanto ofrecer ha engendrado un opresor monstruoso. Esta década ha empezado a abarrotar las plazas de las principales capitales europeas con inquietos personajes como *William*; ansiosos por iniciar su viaje hacia un modelo distinto, hacia *la sociedad de los otros*; añade Brigitte: "Los jóvenes están buscando más libertad, más espíritu... y cambios. Sus ganas de aguantar no son ganas de quedarse al frío, todo el mundo preferiría guarecerse en un lugar caliente, pero si ellos se quedan aquí es porque simbólicamente eso marca un intento de resistencia, (...) que empieza a organizarse, en todos los países."¹⁷¹ Quizás el impulso se pierda; quizás la agitación cese, las ganas de protestar se difuminen entre tantas y repetidas arengas que perderán su valor, su carga semántica; pero debe haber cabida para el optimismo; si en la literatura los personajes 'acomodados' cambian, renuncian a su *establishment* y reorganizan sus valores. ¿Por qué no en el mundo real? Y está bien, la novela es europea y lo es también su contexto, la crítica y el desahogo, Pero ¿Es un problema exclusivamente europeo? ¿Tiene sabor a Europa el desencanto?

¹⁷¹ RTVE - Radio Televisión Española. Op. cit.,

3.2. LA FICCIÓN DE LOS ESTADOS; SUS DIOSES Y DEMONIOS.

De Europa se dice que es el viejo continente, pero es el mundo el que está repleto de viejos; viejos paradigmas que parecen infranqueables; viejos errores que parecen fosilizados; viejos vicios que parecen ya parte del metabolismo natural de los humanos. Viejos carentes de vitalismo como el *William* con el que inició el relato. El mundo está europeizado; pero Europa no es el problema, aunque en medio de la emoción por subraya los males europeos, algo así se haya sugerido en el apartado anterior. El desencanto tiene cara de mundo, Europa sólo es el pretexto; como también lo es *William* -el personaje, *Vicino* -el viejo filósofo personaje, o *William Nicholson* -el semidesconocido escritor-. Evidentemente el interés por tomar una novela europea como eje central de la reflexión, es precisamente porque su cuestionamiento de fondo responde a un universal humano que trasciende el escenario de algún lugar concreto del mundo. Los demonios contra los que combaten los *Williams* - el personaje y el escritor-, no tienen residencia europea sino humana; habitan en cualquier punto cardinal del planeta; en cada grupo social, en cada Estado. Demonios con rostro humano que han invadido la tierra como su propiedad privada. Del fiasco del modelo europeo, su prolongación y desastres, son tan responsables los que han nacido y habitan allá, como los que nacimos a miles de kilómetros de distancia de los límites del viejo continente. Lo más sencillo siempre es señalar con el dedo a los culpables, a los 'malos' de la historia, a los otros que desde arriba nos miran como a piojos, y ser nosotros las víctimas. Pero como queda de la enseñanza en la novela, somos tan inocentes como culpables, tan sombríos como transparentes. La ostentación, la glotonería, el despilfarro, la barbarie, el individualismo, la estupidez crónica, son síntomas de una sociedad global gravemente enferma, pero una enfermedad a la cual nos hemos habituado sin darle importancia. Un virus que se transmite y muta con la facilidad que lo hace una gripe, pero que puesto que rara vez mata, no amerita mayor tratamiento; nos adaptamos a la molestia de los síntomas y la vida sigue. Después de todo, sólo somos animales extraordinariamente adaptables.

Fanfarrones con trajes de Oscar de la Renta -¡Vaya apellido!- Hay no únicamente en las calles de Nueva York, Berlín y Tokio, sino también con toda certeza en una oficina en el Puerto Príncipe -¡Vaya nombre para la capital de un país en miseria!, o en Ciudad de Guatemala o en Pereira. ¿Y cómo convencer a estos distinguidos caballeros de que después de todo, sus finos vestuarios son sólo hilos tejidos, y que por tanto, se podría pagar lo mismo por un traje 'común' y, con el dinero sobrante -una módica suma colectiva de excedentes *oscarrentistas*-, abrir más escuelas en infiernos como Buenaventura? Tan simple como ridículo. No es así como funciona el mundo. Pues el postulado schopenhaueriano resurge: La objetivación de la voluntad en el hombre. El animal cuya individualidad en cada espécimen parece más irreconciliable con la su semejante, sin importar que de fondo estamos hechos exactamente de la misma materia universal.

El conflicto de las fuerzas en tensión, donde el individualismo parece ganarle el pulso a la débil otredad. El culto supremo a su majestad el 'yo' como principio y finalidad de la existencia. Las múltiples aristas del comportamiento de una especie que por una parte reflexiona, se conmueve, se enamora, sueña, idealiza, se refugia en la poesía y, por el otro lado, tortura y decapita a quien se opone a sus ideas, compra esclavos bajo figuras modernas de míseros contratos o trata de personas; le excita la sola idea de penetrar jóvenes vírgenes a cualquier precio, le llena la cabeza de balas a otro por unos gramos de cocaína. Le importa poco cuántos infelices puedan morir en una mina, si tiene en sus manos una pulsera de oro. Es el oscuro panorama de una sociedad global en la que reina la total ambigüedad entre el optimismo por la esperanza y el pesimismo por nuestra tragedia. *Ambigüedad* que a propósito, está también bellamente ilustrada en otra obra de ficción contemporánea que lleva esa palabra por título, y que resume en un párrafo estupendo las mismas cuestiones de reflexión incitadas en *La sociedad de los otros*. En la novela australiana con siete narradores distintos, brilla el diario de un psiquiatra ya fallecido, personaje llamado *Dr. Alex Klima*, que es leído por su hija unos doce años después:

No puede saberse si es pasajero o no, eso no se puede decir; pero de un tiempo a esta parte, la preocupación por uno mismo y sus intereses han aumentado tanto que cualquier preocupación relacionada con el bien común se deriva a un psiquiatra. Emocionalmente, vivimos en la oscuridad de las sombras de nosotros mismos. Siempre tenemos frío y, la mayoría de las veces, no sabemos por qué. Puede seguirse buscando las huellas de los pasos hacia adelante que el hombre está dando, pero se han desvanecido. Los valores de la Ilustración han desaparecido. No se necesita ser un genio para verlo. Aunque todavía haya quienes crean en ellos. El fundamentalismo, ya sea religioso o el que proviene del mercado, está en todas partes, y en todas partes hay una reacción contra la complejidad, un intento de ignorar las contradicciones y los misterios de nuestra vida. La gente ansía la simplicidad de los paradigmas tipo blanco-negro, fácilmente asimilables y cualquier cosa confusa, cualquier ambigüedad es vista con hostilidad.¹⁷²

Tal vez allí se condensa todo lo que yo podría o quisiera decir en este ensayo; pero entonces sería acusado de plagio académico. Permítaseme por tanto, solamente aducir a la seducción que me produce ese párrafo, descripción de mundo contemporáneo con un sabor tan intenso a verdad, en voz de un psiquiatra imaginado. No es la ficción de las páginas la que seduce, sino el modo en que las disyuntivas del mundo exterior, de aquí afuera, que llamamos real, se traslada a la literatura para ofrecer páginas formidables. No hay duda de que la preocupación por uno mismo y por los intereses particulares aumenta vertiginosamente, y todo parece indicar que no se trata de algo pasajero sino permanente. En efecto, el *bien común* es, en unos casos, el ideal de un puñado de lunáticos que por lo general terminan en consulta psiquiátrica; y en otros casos más generales, es únicamente una hueca retórica; un eslabón más en el discurso de un líder político rumbo al poder entre aplausos y ovaciones de unos electores; ciudadanos simpatizantes de su líder, algunos de los cuales, seguramente se beneficiarán con su elegido. A éstos se les llama ‘los más cercanos colaboradores’, y visto de ese modo, es lo más parecido que existe al *bien común*. Entiéndase ‘común’ eso sí, como una reducida comunidad de amigos, o para ponerlo en términos más propios de nuestra realidad política colombiana: “lagartos que se reparten la mermelada”.

¹⁷² PERLMAN, Elliot. Ambigüedad. Barcelona: Emecé. 2006. p.738.

Es así como “vivimos en la oscuridad de las sombras de nosotros mismos.” tapando con nuestra propia figura los destellos de luz que a veces se filtran para tratar de iluminarnos el camino y entonces, tendemos a perdernos y a sentir frío. Como reflexiona el ficcionado el *Dr. Klima*, el hecho es que no hay muchas huellas para seguirle los pasos al hombre progresista; la *Ilustración*, vaga esperanza del triunfo de la luz de la mente humana sobre sus tinieblas, difícilmente puede leerse hoy día con una acepción distinta a la común: La de un dibujo más para la historia. Sí, La Ilustración es una anecdótica página más en el compendio histórico humano en la que se cuenta como un puñado de hombres empezó a apartarse del fundamentalismo religioso, sin que con ello quiera decirse que éste desapareció. En muchos hombres siguió tal cual o incluso se agudizó, en otros cuando mucho, sólo mutó; cambió sus fuentes de adoración, pues como asevera nuestro psiquiatra imaginario: “El fundamentalismo, ya sea religioso o el que proviene el mercado, está en todas partes”. Y habrá que creerle, porque no sólo los psiquiatras de literatura sostienen tales hipótesis; aquí en el mundo real, un poco más abajo en el mapa de nuestro continente, un viejo loco y desharrapado, que pocos se explican como es que llegó a ser presidente de Uruguay en el dos mil diez, exponía el año anterior ante sus colegas de las Naciones Unidas lo siguiente:

Hemos sacrificado los viejos dioses inmateriales y ocupamos el templo con el “dios mercado”. Él nos organiza la economía, la política, los hábitos, la vida y hasta nos financia en cuotas y tarjetas la apariencia de felicidad. Parecería que hemos nacido solo para consumir y consumir, y cuando no podemos, cargamos con la frustración, la pobreza y hasta la autoexclusión. Prometemos una vida de derroche y despilfarro. (...). Civilización contra la sencillez, contra la sobriedad, contra todos los ciclos naturales, pero peor: civilización contra la libertad que supone tener tiempo para vivir las relaciones humanas.¹⁷³

No hay duda en que ésta parece más otra cita literaria que un fragmento de un discurso político. Suena como una extensión a la cita anterior del novelado *Dr. Klima*. Al escucharlo, leerlo y releerlo varias veces, como lo he hecho desde la

¹⁷³ MUJICA, José. Discurso en Asamblea General de la ONU 2013. Diario La República [en línea] Montevideo. Edición Septiembre 27 de 2013 [citado Marzo 23 de 2014] Disponible en: <http://www.republica.com.uy/discurso-completo-de-mujica/>

primera vez en que accidentalmente encontré la grabación en una página de internet, todavía me resulta difícil admitir que aquello realmente lo haya dicho un líder político en su sano juicio; no en campaña, sino en su calidad de presidente de un Estado, y en un escenario de parafernalia y huecas retóricas de los demás jefes de Estado que estaban allí sentados escuchándole -o fingiéndole escuchar- ¡Después de todo los lunáticos aún ponen a tambalear la cordura! ¿O tal vez confundo la cita de José Mujica con la del viejo filósofo sentimental de la novela de Nicholson? Sería más factible atribuirle a *Vicino* ese párrafo; el personaje que se pregunta: “¿Qué es lo que nos esforzamos por lograr, lo que queremos comprar con el dinero que ganamos, lo que defendemos en las guerras que luchamos?”¹⁷⁴ Es evidente que soy presa de esa apabullante seducción de las palabras que aún aquí y ahora me emocionan y me hacen distorsionar los pensamientos. ¿Qué es del mundo literario y qué no lo es? Difícil distinguir con exactitud hasta dónde aún sigo al interior de “*La sociedad de los otros*”, o si estoy ya en la crítica de la sociedad de “*nos-otros*”.

Junto a las palabras de Mujica, *Vicino* y el *Dr. Klima*, el paisaje nublado de nuestras sociedades progresistas se aprecia en el horizonte. Nuestro progreso social se diluye en tecnocracias aliadas con los mismos intentos democráticos y dictatoriales de siglos atrás, que por muy poco son la misma cosa. En *La sociedad de los otros*, se teje la ficción de un país cuyo principal demonio es un gobierno dictatorial que persigue por igual a guerrilleros, a lectores obstinados y a campesinos que no cooperan; para ellos, todo el rigor de la persecución y todas las técnicas de terror son válidas dada su tendencia subversiva que debe extirparse a como de lugar. En nuestra sociedad, entiéndase quienes portamos un documento de identidad colombiano, -sociedad no tan diferente a otras tantas- es la figura de un *Estado Social de Derecho* la que disimula un escenario similar al de la ficción -o un poco peor- en el que difícilmente se sabe quién es más monstruoso y quien lleva más muertes a sus espaldas: Si las guerrillas de izquierda con sus

¹⁷⁴ NICHOLSON. Op. cit., p.106

ingeniosos -pero perversos- inventos de caballos-bomba, collares-bomba, cilindros-bomba; o si sus adversarios de ultraderecha con motosierras, empalamientos, y masacres colectivas; o si las fuerzas oficiales de un Estado que, en su empeño por mantener su farsa de seguridad, se ha aliado hasta con el mismo el mismo demonio; fuerzas 'legales' y del orden que han asesinado campesinos inocentes para presentarlos luego como bajas subversivas y justificar con sus cadáveres las dádivas a sus valientes militares; fuerzas tan sanguinarias y terroristas como los 'antisociales' a los que quieren *borrar del mapa*; con la mira y el gatillo siempre puesto en los campesinos que al verse asfixiados en sus campos salen a bloquear carreteras, pero que, por sus actos revoltosos entran a ser llamados guerrilleros infiltrados.

Es la ficción de un Estado cuyos gobernantes más allá del demonio mundial de la corrupción y la burocracia, se caracterizan, entre otras cosas, por despilfarrar recursos que se pierden entre el papeleo de los contratos y las correspondientes comisiones; por el pobre interés en educar o en fomentar la equidad; por promover justicia según los honorarios del abogado que se pueda contratar y del tipo de automóvil que conduce el sindicado. Una estructura estatal indiferente a la muerte de algún desafortunado en la sala de urgencias de un hospital que no estaba al día en sus cotizaciones mensuales, y dónde por lo general, sólo una sentencia de un juez avalando una *Tutela* -que tiende a desaparecer por perniciosa- logra el milagro de tratamientos y medicamentos dignos. Mientras las chequeras de las *Entidades Promotoras de Salud*, se engordan para financiar clubes de fútbol y torneos de tenis, invertir en la bolsa y pagar las merecidas vacaciones en Europa de sus altos ejecutivos.

¡Es una sociedad de ficción! ¿Lo es? O es más bien, la triste adaptación contemporánea de una descabellada sociedad orwelliana;¹⁷⁵ ficción de un escritor en los años cuarenta a la que dio por título *1984*. La novela de un mundo que

¹⁷⁵ ORWELL, George. 1984. Barcelona: Ed. Destino. 2008.

podría existir en la década de los ochenta y que hoy, tres décadas posteriores a la década imaginada parece haberse hecho realidad con algunas sutiles variantes. Como en 1984, vivimos en una sociedad de máquinas cada vez más y más sofisticadas, útiles y necesarias para controlar y 'optimizar' los tiempos y espacios humanos; maravillas tecnológicas que nos conectan con el resto del mundo aun cuando estamos sentados en el sanitario haciendo lo que habitualmente se hace en un sanitario -y no es chatear-; vivimos atolondrados y rodeados de "telepantallas" con el ojo vigilante del *Gran Hermano*, siempre atento a nuestro comportamiento en cada calle, en cada cruce, en cada acera, en particular si osamos protestar y vociferar contra él por la razón que sea. De tanto repetir ese eslogan según el cual:

*Guerra es Paz. Libertad es Esclavitud. Ignorancia es Fuerza.*¹⁷⁶

Hemos llegado a interiorizarlo de tal modo que ya es una verdad sin importar lo absurda que sea; verdad de semántica ambigua o carente de semántica; es irrelevante que la tenga o no. Nuestro aparato estatal ha delineado con claridad tres grupos sociales básicos: Los burócratas, los cercanos al círculo del *Gran Hermano* y, todos los demás, los de las masas. En este paraíso social para preservar el orden, se han establecido los ministerios fundamentales, que aunque no se les llame exactamente como en la novela de Orwell, sí conservan su esencia: Tenemos por una parte el ministerio del amor, *Minimor* -o entiéndase MinJusticia-, creado para administrar y promover la injusticia; los castigos, la tortura y las penas para los rebeldes a la par que se fomenta la devoción por los líderes y un ciego patriotismo ¡Si hasta tenemos marca país! Luego tenemos el ministerio para la paz, *Minipax* -o entiéndase MinDefensa- siempre listo y hambriento de guerra permanente como una actividad necesaria para mantenernos entretenidos y pacificados. Después está el ministerio de economía *Minidancia* -o entiéndase MinHacienda-, creado para asegurarse de que la economía sea una maravilla para los pocos ciudadanos del interior del círculo

¹⁷⁶ ORWELL, Op. cit., p.11

exclusivo de allegados al *Gran Hermano* de turno, y un desastre para la mayoría; o sea, para esos 'proletarios' desmesurados, siempre por un lado inconformes, con los incrementos del salario mínimo -que dicen irrisible- e inconformes por el otro, con los incrementos en impuestos y precios -que llaman excesivos- solo por la torpeza de no saber administrar su dinero. Finalmente, tenemos el ministerio de la verdad *Miniver* -entiéndase MinTIC- que en alianza con canales de televisión, estaciones de radio y prensa, propende siempre por la verdad. Al menos por la verdad más conveniente y afín a los intereses del *Gran Hermano* y sus ciudadanos más apreciados. No importa si hay que distorsionar un poco los hechos, manipular o destruir parte de la historia; al fin y al cabo, los espectadores *target*, los de las masas, no tienen por qué saber una verdad diferente, o lo que es más, no tienen como hacerlo, porque sus mentes no dan para más: "a los proles se les permite la libertad intelectual porque no tienen intelecto alguno"¹⁷⁷. Es lo mismo se lee en *La sociedad de los otros*, cuando *Eckhard*, el profesor del relato, explica a *William* que todo lo que sale por la televisión -o por la radio, o por la prensa-, está bien para el Estado: "Todo lo que sale por ahí lo ponen ellos. La televisión es la niñera del pueblo. Si la ves, eres el niño"¹⁷⁸ Y aún en los casos en que se cree tener la independencia de una televisión no controlada por el Estado, da lo mismo; pues "se tienen los pensamientos de las empresas que quieren dinero. Ésos son no-pensamientos"

De ese modo, una novela más, otra narración de las tantas que conforman el universo literario, y que, en su momento parecía una extravagante crítica al bolchevismo ruso, hoy, sin darnos cuenta, hace parte de nuestra *ficción no-ficticia* que aceptamos con resignación o indiferencia; como meros autómatas hábilmente programados para ello. Y entonces ¿Qué camino seguir? ¿El de la utopía literaria representada en *Vicino* o el de esta desoladora mezcla de realidad y ficción?

¹⁷⁷ ORWELL. Op. cit., p. p.13.

¹⁷⁸ NICHOLSON. Op. cit., p.140.

3.3. EL *STATU QUO* O LA UTÓPICA REVOLUCIÓN LITERARIA.

Evidentemente el paisaje es sombrío. Las tonalidades grises no corresponden únicamente al pueblo fantasma descrito por *William* al entrar al país desconocido donde no se ve “ninguna otra mancha de color. Sólo edificios de cemento gris o de piedra en tonalidades grises; tejados oscuros de fieltro embetunado.”¹⁷⁹ También así es nuestra acuarela social, aunque el mundo de fantasía creado por la publicidad, logre bombardearnos la mente con anuncios multicolor en el que vemos “Modelos sonrientes con dientes blancos; bebés felices con pañales desechables”¹⁷⁷ para recrearnos una colorida y psicodélica pintura. Y mientras tanto, como se lee en el discurso de Mujica: “Enfrentamos al sedentarismo con caminadores; al insomnio, con pastillas; a la soledad, con electrónica”. ¡Menos mal la ciencia no se detiene y sigue dando pasos gigantes en pro de la humanidad! No interesa que la mayor parte del tiempo nos veamos tal cual como ingeniosas creaciones robóticas así como lo describe el atípico presidente uruguayo:

El hombrecito promedio de nuestras grandes ciudades deambula entre las calles financieras y el tedio rutinario de las oficinas, a veces atemperadas con aire acondicionado. Siempre sueña con las vacaciones y la libertad. Siempre sueña con concluir las cuentas, hasta que un día el corazón se para, y adiós.¹⁸⁰

Bien es sabido que en la historia de la humanidad, la filosofía no ocupa sus páginas más relevantes sino que se opacan con el polvo hasta casi deteriorarse por completo con el paso de las épocas. Y por su parte, en la historia de la filosofía occidental, tampoco hay muchas páginas de consulta para los ‘*Vicinos*’. Es decir, para esa clase de hombres -de ficción o no- que en su ejercicio de reflexión intelectual abogan por una vida bien vivida; no basada en la soberbia del poder racional liberador y excluyente de los demás mortales del común, sino en solidaridad y empatía con los otros por muy diferentes que sean. Erróneamente las filosofías modernas más brillantes, han apuntado a la búsqueda de una libertad

¹⁷⁹ Ibid., p.65.

¹⁸⁰ MUJICA, José. Op. cit.

como autosuficiencia; al elogiado *súperhombre* nietzscheano libre de toda debilidad e inferioridad, que hasta ha servido de inspiración para los horrores alemanes. En esa conciencia de libertad radical, enseñanza gloriosa del existencialismo, nos separamos cada vez más del otro, y en lugar de anular el drama de nuestra soledad humana, se agrava mucho más. Sin embargo, de nuestro drama tampoco son del todo culpables esas filosofías, pues como aclaraba Villoro, “Desde sus inicios, la filosofía no está desligada de una búsqueda de la vida buena, de la reforma del entendimiento, (...) del camino de una vida justa”,¹⁸¹ el inconveniente radica más bien, en las enormes discrepancias que surgen tras la reflexión acerca de lo que significa la “vida buena” que como lo resumía el pensador mexicano, en la tradición occidental ha presentado visiones tan dispares, como casi opuestas:

Los modelos de vida que presentan las distintas filosofías varían considerablemente. Pueden incluso situarse entre extremos en apariencia opuestos: en un polo, por ejemplo, el desprendimiento de todo apego a la vida mundana, predicado por un Plotino; en el otro, la afirmación nietzscheana de la vida plena; de un lado, la impassibilidad estoica ante los sufrimientos; del otro, la afirmación, desde Platón a Schopenhauer, del amor o la compasión como vías de salvación; en un extremo, Aristóteles y Spinoza: la paz de la actitud contemplativa; en el otro, Marx: la entrega a la praxis transformadora del mundo. Dentro de esta diversidad de posiciones, ¿no habrá en todas ellas un rasgo común que pudiera definir las respecto al tema que nos ocupa?¹⁸²

Y de allí que la puja sea entre el ideal de vida aceptable y más conveniente para unos, y la oposición de quienes lo rechazan y lo ven como un grave error. Entre quienes encuentran en el modelo de vida y sociedad actuales toda la felicidad y por tanto se aferran a la idea de un *Statu Quo*, mientras ven en quienes reclaman un cambio, molestos agentes de desestabilidad social, que conviene ignorar si son pocos, o controlar si empiezan a amontonarse y ser muchos. Este es el mismo dilema que hábilmente plantea William Ospina¹⁸³ en su ensayo sobre la sociedad colombiana, en el que hace una radiografía de nuestros más profundos males,

¹⁸¹ VILLORO, Luis. Filosofía y dominación. En: El concepto de ideología. México: FCE, 1985. p.142.

¹⁸² Ibid., p.143.

¹⁸³ OSPINA, William. ¿Dónde está la franja amarilla?. Bogotá: Grupo Ed. Norma, 2008. p.56.

empezando por la complicada tarea de hacerle entender a un puñado de colombianos privilegiados, que pobreza no es sinónimo de delincuencia, y que los culpables de la pobreza no son necesariamente los pobres, y que por ende, la solución más acertada no es valerse de fuerzas mercenarias para exterminarlos en la oscuridad de la noche. Pero, su vez, señala también Ospina, el problema también se extiende a aquellos ‘pobres’ que ante sus limitaciones ya han asumido una condición de derrota insuperable frente a las condiciones del país y por tanto todo les da igual.

Por eso, el problema no es exactamente de los ricos ni de los pobres; ni de los gobernantes, ni de los políticos de izquierda o de derecha y los modelos de sociedad que representan. Después de todo, cada uno de nosotros hace su aporte con un poco de trabajo, arena y cemento para construir los monumentos con los que honramos y engrandecemos nuestras figuras del ‘*Gran Hermano*’. Somos parte integral del mismo monstruo que combatimos, como en la metáfora que usaba *Vicino* para ilustrarle el camino a *William* cuando le sugería imaginar un hermano fantasma muy querido, siempre caminando a su lado: “Cada acción que emprendes para dañar a otros daña también a tu hermano fantasma. Cada golpe que asestas a un enemigo provoca estremecimientos de dolor en tu hermano fantasma. Y cuando por fin te enfrentas con tu enemigo cara a cara para matarlo, acabas también con tu hermano fantasma.”¹⁸⁴ Ello parece explicar nuestras infinitas contradicciones y perplejidad, pero más que todo, parece incitarnos a dejar de lado la “pasividad del rebaño” que le molestaba al protagónico *William*, y tomar parte real en la lucha a partir de la postura que más nos convenza; en coherencia con lo que mejor consideremos el verdadero ‘*sentido de vida*’; o sea la vida bien vivida.

En cualquier caso, no cabe duda de que esa pregunta por el sentido de la vida, como anotaba Villoro en su ensayo, de todos modos siempre: “se coloca, fuera de

¹⁸⁴ NICHOLSON. Op. cit., p.83.

las prácticas sociales dominantes”, aunque con diferentes posibilidades de proyección: “Se proyecta en un mundo de utopía, se refugia en una pequeña comunidad de sabios, se encierra en la altiva independencia del individuo, o bien se concreta en un grupo o clase social impugnadora del dominio.”¹⁸⁵ Y yo, aunque reconozco la frustración que puede implicar la utopía, prefiero creer en la posibilidad de esa perspectiva filosófica y literaria que se lee en la ficción de *Vicino*. Esa que permite soñar que, en medio de nuestros horrores, desaciertos y desastres, la historia humana no está condenada al fracaso por culpa de sí misma, aunque tampoco debemos creernos seres eternos y amos perpetuos del universo; me convence más la idea ‘*vicinesca*’ de que se puede ser feliz haciendo de los actos más simples y cotidianos, los más significativos y sublimes de la existencia:

En medio del dolor en las articulaciones, la ansiedad por pagar las facturas, la preocupación por la seguridad de los que amas, la envidia de los ricos, el miedo a los ladrones, el cansancio tras un día agotador y la inaceptable manera en que se escapa la juventud, ocasionalmente aparece, como un rayo de luz a través de las nubes, un momento de felicidad. Tal vez has entrado en casa y te has sentado para quitarte las botas. [Alguien] te pone una copa en la mano y te cuenta las últimas noticias. Ves en su cara que está contento de que hayas vuelto, y tú también te alegras. Te alegras de estar sentado, del brillo cálido de tu copa, (...) y su animada conversación. En ese instante no se necesita nada más. En cierto sentido es inmejorable. A eso me refiero con lo de “suficientemente bueno.”¹⁸⁶

¡Cuántos momentos de felicidad como ese son tan fáciles de alcanzar! O bueno, aun admitiendo que la felicidad no sea alcanzable ya que, como el mismo *Vicino* enuncia: “La felicidad es tu horizonte. Se retirará antes de que logres alcanzarla”¹⁸⁷ entonces mejor decir: Cuántos momentos suficientemente buenos son tan fáciles de vivir y disfrutar. Felicidad humana tan inexplicable pero tan plausible, como es presentada en el bello relato de *La nieta del Señor Linh*, otra novela que sin duda merecería doscientas páginas o más de reflexión. En ella, un solitario hombre llamado *Bark*, ciudadano de algún país de primer mundo, establece una particular amistad con un viejito alocado al que conoce en la calle y quien, a consecuencia

¹⁸⁵ VILLORO, Op. cit., p.143.

¹⁸⁶ NICHOLSON. Op. cit., p.110.

¹⁸⁷ Ibid., p.82.

de la guerra, ha sido desterrado de su país de origen en algún punto de Asia. En apariencia ambos personajes no tienen nada en común, ni siquiera alguna cercanía mediante el lenguaje verbal, y aun así, luego de un fatal y absurdo accidente que por poco acaba con la existencia del anciano, *Bark* experimenta la maravillosa felicidad de tener a su amigo todavía con signos vitales:

Al señor *Bark* le dan ganas de abrazar a todo el mundo, a todos aquellos desconocidos con los que unos momentos antes se habría liado a puñetazos. *Su amigo está vivo ¡Vivo! Sí, se dice, puede que la vida sea también esto. De vez en cuando un milagro, oro y risas, y de nuevo la esperanza cuando crees que a tu alrededor todo es destrucción y silencio.*¹⁸⁸

¡La alegría por la vida y el inefable sentido de la amistad! Me seduce más la idea de que ni el mismísimo Schopenhauer, quien se encargó de desnudar como pocos filósofos la tragedia de nuestra existencia y por ello es asociado usualmente con el pesimismo humano, murió infeliz o condenándonos a la desolación. Sospecho que también él murió contento porque al final de su vida logró apreciar y ser apreciado por los otros; pudo reconocer el valor de la otredad. Lo más emocionante de todas sus densas teorías, deberían ser pues, sus propuestas del último tramo de su vida acerca de las vías de escape del egoísmo; principalmente aquella que él proyectó en la compasión; cualidad a la que consideró como inexorable de la conciencia humana, como un impulso instintivo que “no depende de nociones anteriores, de ideas a priori, religiones, dogmas, mitos, educación y cultura. [*sino que es*] producto espontáneo, inmediato, inalienable de la naturaleza; que resiste a todas las pruebas y se manifiesta en todos tiempos y países.(...) esta misma palabra “humanidad” se toma a menudo como sinónimo de conmiseración.”¹⁸⁹ Y contrario al malestar de Nietzsche, para quien aquello era sólo una inocente retórica emanada de la influencia del cristianismo, ya que según él: “La compasión persuade de la nada [*y*] Schopenhauer era un enemigo de la vida, por eso sostenía que la compasión era una virtud”,¹⁹⁰ prefiero quedarme con la inocencia

¹⁸⁸ CLAUDEL, Philippe. La nieta del señor Linh. Trad. José A. Soriano. Barcelona: Salamandra, 2007. p.125.

¹⁸⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. El amor, las mujeres y la muerte. Barcelona: FV Éditions. 2013. p.156.

¹⁹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. El anticristo. México: Ed. Mexicanos Unidos. 2003, p.20.

del viejo maestro de Danzig y no con el desquicio, paranoia y soledad que acompañó hasta su tumba al brillante hombre de Röcken. Me convence más el argumento de que, darle valor humano al otro no es un asunto de religión; que es posible la empatía, el compartir nuestro dolor para casi anestesiarlo con la felicidad del otro. Rechazo la fatalidad del *Statu quo* y me suena más tentadora la idea aparentemente utópica, de que el hombre en medio de su singularidad, es capaz de replantear todos sus esquemas sociales y mentales para descubrir la esencia que nos compete a todos; entender que estamos hechos de lo mismo y que el sentido de la vida, no puede ser el sinsentido de la soledad y la autodestrucción colectiva. Creo que todavía hay hombres con una grandeza de espíritu formidable que creen en la solidaridad sincera entre los humanos y la naturaleza por encima de todos los demás valores o *pseudo-valores*, y me parece que algunos de esos hombres, pueden llegar hasta a hacerse elegir como representantes de toda una sociedad. Creo que todavía hasta en la miseria de la política, hay un poco de decencia como en José Mujica, ese viejito disparatado quien me conmueve y me inspira respeto, sin idealizarlo; admitiendo que seguramente estará lleno de vicios y defectos pero, en cuyo ejemplo de vida hay un olor a sinceridad, o cuando menos de *autenticidad*; por eso seguramente derramaré un par de lágrimas en su honor si muere primero que yo; -¡Acto que difícilmente haría eso por otro político más cercano!- y por eso mismo quiero terminar toda mi exposición de estos tres capítulos con la misma cita con la que él, ese viejo exguerrillero, pero aún combatiente desde una presidencia, finalizaba su discurso en la ONU el año inmediatamente anterior, diciéndole a sus colegas líderes:

Piensen que la vida humana es un milagro, que estamos vivos por milagro y nada vale más que la vida. Y que nuestro deber biológico es, por encima de todas las cosas, respetar la vida e impulsarla, crearla, procrearla y entender que la especie es nuestro nosotros. Gracias.¹⁹¹

¹⁹¹ MUJICA, José. Op. cit.

CONCLUSIONES.

A lo largo de las ciento cuarentaicinco páginas que han ocupado los tres capítulos de este trabajo escrito, se ha procurado exponer de manera articulada y coherente una reflexión juiciosa a partir de la literatura, que ha versado sobre algunos de los más elementales dilemas del hombre contemporáneo como sujeto individual a la vez que social. El pretexto ha sido *La sociedad de los otros*; una obra literaria formidable, a la que el maestro Argüello llamaría una '*Little masterpiece*', de la cual podría decirse como primera conclusión, que es una novela que todo estudiante de literatura debería leer durante su carrera, cuando menos al llegar a la asignatura de *Literatura Contemporánea*; así como también, deberían conocerla los profesores de bachillerato, para incluirla en las lecturas de los jóvenes en décimo o undécimo grado. El argumento principal para hacer esta afirmación, es que la novela ha sido tan ingeniosamente concebida, que no hay páginas que den la oportunidad de ser saltadas; y en virtud de que su autor es además de escritor, un talentoso guionista, la acción de texto atrapa con tanta intensidad, que más rápido de lo que se piense, ya está llegando a las últimas páginas del relato. Pero hay otra razón más elemental del porqué esa novela le llegaría con facilidad a los estudiantes: Por su protagonista; pues éste es nada más y nada menos que un muchacho recién graduado, al que su autor ha dotado con maestría de un lenguaje tan cercano al mundo de cualquier joven estudiante, que así resulte chocante o contradictorio, inevitablemente se ganará el interés de los jóvenes lectores y despertará odios y risas, desconcierto y simpatía.

No obstante, como se indicó desde la introducción, y como se puso de manifiesto en la extensión global de los capítulos desarrollados, tampoco se podría caer en el

engaño de la aparente sencillez de la novela. No basta leerla como una entretenida historia de aventura, ambientada con la intriga de una persecución militar y unos guerrilleros en un país desestabilizado de Europa Oriental, fácilmente homologable con la situación actual en Ucrania donde *prorrusos* y *antirusos* se combaten entre sí sin que haya un bando bueno y uno malo. El texto como se ha visto, no es tan inocente sino que, tal como lo sentenciaba el maestro Rodrigo Arguello es “*una narrativa inteligente*” en la que, como se puede inferir desde la etimología de ese adjetivo, se hace necesario “*inter- legere*” es decir, “saber leer entre líneas”, para así descubrir los planteamientos profundos que se esconden detrás de la historia del aventurero protagonista anónimo y de los demás personajes que componen el relato. Se ha demostrado pues, que *La sociedad de los otros*, corresponde a una cuidadosa manifestación artística que pretende exhortar a la complejidad de la reflexión acerca de nuestros paradigmas vigentes de pensamiento y de modelamiento social, en los que domina la arrogancia del individualismo fundado en una ética del egoísmo y de una visión de progreso basada en el consumo, la acumulación, los lujos, el entretenimiento y el *comfort* facilitado por las maravillas tecnológicas. Todo ello muy a pesar y en perjuicio de principios de subsistencia natural elementales tales como, la preservación del espacio habitable -llamado tierra- y la necesidad de cooperar entre nosotros, miembros de una especie biológicamente ‘débil’ que ha subsistido sólo gracias a sus estrategias colectivas, y no por su competencia solitaria contra todos ‘los otros’ y ‘lo otro’.

Por eso el debate, que parece una vieja e irresoluble cuestión filosófica, ha girado en torno a la pregunta por ‘*El sentido de la vida*’ en el que, la fuerza de una perspectiva egoísta, dominante y condenada a la debacle, riñe con la fuerza de una utópica fraternidad sincera, de un mutuo entendimiento y de apuesta por la vida más que por la muerte. En últimas, es la discusión sobre la semántica de la palabra ‘humano’, pues mientras por un lado parece demasiado humano el dominio, la barbarie, la crueldad, la destrucción, la guerra, y otro sin fin de

calidades que direccionan al caos, también hay quienes ven en la palabra humano, el fundamento obvio del *humanismo*, como posibilidad de armonizar el mundo al interior del hombre con aquello que hay en su exterior; de ahí las manifestaciones del arte en las letras, la música, la pintura y el interés de una parte del colectivo por reversar el proceso de ‘*deshumanización*’ que a pasos agigantados ocurre en la especie *Homo sapiens*.

Y aunque bien es cierto que ni en las páginas de *La sociedad de los otros*, ni en las páginas que aquí han sido redactadas alrededor de esta novela, se ha ofrecido alguna certeza sobre el origen de esta disyunción o sobre la proyección del destino que nos espera en una u otra dirección, sí por lo menos, se ha prestado interés a la discusión y se ha dejado abierta la puerta para que entren nuevas reflexiones y a partir de allí se asuman posturas que se materialicen en actos, ojalá, en pro de la construcción colectiva y de la preservación de la vida en todas sus manifestaciones, no solo la humana. Sí pueden quedar a manera de conclusiones para este trabajo, la inclusión de las siguientes declaraciones desde la perspectiva personal de quien, durante algunos meses de intensas lecturas y reflexiones ha llegado hasta la redacción de esta página como una de las últimas.

La primera, es que queda la sensación de que tanto el impulso egoísta al que Schopenhauer llamaba *voluntad* y que parece obligar a la lucha constante entre una y otra manifestación de vida, así como ese impulso a la bondad, a la cooperación y a la compasión, parecen ser igual de fuertes y estar igual de arraigadas en la condición humana como un par de fuerzas en tensión; atraídas y opuestas y equiparables tal vez con las fuerzas que gobiernan a los planetas y las estrellas. Por eso tanto la posibilidad de construcción como la de destrucción, la de aferrarse a las sombras como la de preferir la luz, la de desear el placer del ‘Yo’ a cualquier precio como la de desear el placer del otro aun sacrificando el placer propio, todas esas oposiciones hacen parte de la misma figura del ser humano. Efectivamente como advierten tantos textos de ficción o no, somos uno y muchos.

La segunda, es que dándole la razón a Schopenhauer, parece ser un hecho que, a pesar del principio de estar todos hechos de la misma materia vital, de ser representaciones en *micro* del *macrocosmos* que supone el universo, esa unicidad de manifestación de vida que se representa cada ser individual, hace que no todos los hombres funcionen exactamente igual ni estén impulsados a moverse en la misma dirección. Por eso la irreconciliable pluralidad de caracteres y la imposibilidad de que el caos desaparezca más allá de las treguas por algún equilibrio temporal y consensos aparentes. Esto para admitir que inevitablemente habrá quienes sigan optando por el triunfo de la guerra y la dominación, así como quienes quieran aferrarse a la idea de la bondad y la paz dentro y afuera, refugiándose en la grandeza del espíritu; es pues la eterna disputa humana que en lengua inglesa sólo de diferencia en una letra: '*The Sword vs. The word*'.

Finalmente, valga admitir que quienes hemos optado por el camino de las humanidades, en lugar de seguir otras rutas, posiblemente sea porque creemos más en la utopía que en la aparente factibilidad de lo que es; el *hic et nunc*; y por tanto creemos más en el optimismo que en el pesimismo, y en que los sentimientos y las emociones influyen de manera más poderosa en el destino del hombre que su propia razón; las ideas que a veces desembocan en peligrosas ideologías amparadas la grandeza del poder individual. Sin embargo la misión de quienes nos enrutamos en esta dirección donde aparece la literatura, no consiste en enamorarnos y vivir entre libros y mundos posibles que no van más allá de las ficciones, sino en la responsabilidad de trabajar con fuerza para que esas 'ficciones' derrumben a las otras que se han apoderado de la vida humana y parecen imbatibles. Tenemos el poder y el deber de *EDUCAR* -y usar nuestro poder con cuidado- Ello supone defender y actuar por otras visiones de mundo, de organización social, de leer el mundo y reescribirlo. ¡Gracias Vicino! ¡Gracias William Nicholson! ¡Gracias profesor Arguello! ¡Gracias literatura!

BIBLIOGRAFÍA.

NICHOLSON, William. La sociedad de los otros. Barcelona: Salamandra, 2005.

ARGUELLO GUZMÁN, Rodrigo. Ciudad Gótica. 3ra Ed. Bogotá: Ambrosía, 2009.

_____. La muerte del relato metafísico. 3ra Ed. Bogotá: Ambrosía, 2006.

BAUDELAIRE, Charles. Las Flores del Mal, Trad. C. Morales. Madrid: Ed. Nórdica, 2007.

BEN JELLOUN, Tahar. Sufrían por la luz. Trad. M. Serrat. Barcelona: RBA Libros, 2001.

BENÍTEZ, Fernando. Los indios de México, antología. México: Ed. Era, 1989.

BLANCHOT, Maurice. La razón de Sade. En "Lautréamont y Sade". México: FCE, 1990.

BORGES, Jorge Luis. El hacedor. Bogotá: Debolsillo. Random House Mondadori, 2011.

_____. El otro, el mismo. Buenos Aires: Emecé, 1996.

CAMUS, Albert. El Extranjero. Buenos Aires: Emecé Editores, 2002.

_____. El mito de Sísifo. Barcelona: Alianza Editorial, 1985

CHATWIN, Bruce. Anatomía de la inquietud. Madrid: Anaya & Mario Muchnik Ed., 1997.

_____. In Patagonia. New York: Penguin Books, 2003.

_____. Los trazos de la canción. Madrid: Península, 1987.

CIRLOT, Juan Eduardo. Diccionario de símbolos. Madrid: Siruela, 2006.

CORTÁZAR, Julio. Rayuela. Madrid: Ed. Alfaguara, 2000.

CLAUDEL, Philippe. La nieta del señor Linh. Trad. José A. Soriano. Barcelona: Salamandra. 2007.

DARWIN, Charles. El origen de las especies. Madrid: EDAF, 2010.

DAWKINS, Richard. The Selfish Gene. 30th Ed.. London: Oxford University Press, 2006.

DE SADE, Donatien A. Julieta o el vicio ampliamente recompensado. 2da Ed. México: Ed. Tomo, 2002.

DESCARTES, René. Meditaciones metafísicas. México: Espasa, 1984.

FREUD, Sigmund. El malestar en la cultura. Trad. Luis López-Ballesteros. Madrid: Alianza Ed. 2010.

GARIBAY, Ángel María. Mitología griega. Dioses y héroes. México: Porrúa, 2006.

HARRIS, Marvin. Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura. Madrid: Alianza, 1974.

HESSE, Hermann. Siddhartha. Bogotá: Ed. Oveja Negra, 1984.

HUNZIKER, Paula y **LERUSSI**, Natalia. Misanropía, filantropía, apatía. Córdoba: Editorial Brujas, 2007.

HUYSMANS, Joris-Karl. Contra Natura. Barcelona: Tusquets Editores, 1980.

JANKELEVITCH, Vladimir. La aventura, el aburrimiento, lo serio. Madrid: Taurus, 1989.

JUNG, Carl. El hombre y sus símbolos. Trad. Luis Escolar. Barcelona: Paidós, 1995.

KAFKA, Franz. La metamorfosis. Trad. José R. Hernández. Bilbao: Astiberri Ed, 2011.

KANT, Emmanuel. Filosofía de la historia. Qué es la Ilustración. B. Aires: Terramar. 2004.

LEWIS, Mathew G. El monje. Trad. Francisco Torres. 2 ed. Madrid: Ed. Valdemar, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. Más allá del bien y del mal; Eccehomo. B. Aires: El Ateneo, 2001.

_____. Así habló Zaratustra. Ed. José Hernández. Madrid: Alianza, 2003.

_____. El anticristo. México: Ed. Mexicanos Unidos, 2003.

ORWELL, George. 1984. Barcelona: Ed. Destino, 2008.

OSBORNE, Edward. La creación: Salvemos la vida en la tierra. Mexico: Ed. Katz. 2007.

OSPINA, William. ¿Dónde está la franja amarilla?. Bogotá: Grupo Ed. Norma, 2008.

PAZ, Octavio. Itinerario. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

PERLMAN, Elliot. Ambigüedad. Barcelona: Emecé. 2006.

PROPP, Vladimir. Morfología del cuento. 14ª Ed. Madrid: Fundamentos, 2006.

RACHELS, James. Introducción a la filosofía moral. México: F.C.E., 2006.

ROSENBLATT, Louis. La literatura como exploración. México: F.C.E., 2002.

SABINE, George. Historia de la teoría política. México: F.C.E., 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur. El amor, las mujeres y la muerte. Trad. A. López White. Barcelona: FV Éditions, 2013.

_____. El Arte de insultar, Madrid: EDAF, 2003.

_____. El mundo como voluntad y representación. Madrid: Ed. Trotta, 2003.

_____. Parerga y Paralipomena. Escritos filosóficos sobre diversos temas. Madrid: Valdemar, 2009.

STEVENSON, Robert L. El extraño caso de Dr. Jekyll y Mr. Hyde. 2 ed. Bogotá: Ed. Norma, 2007.

VILLORO, Luis. El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

_____. Filosofía y dominación. En: El concepto de ideología y otros ensayos. México: FCE, 1985.

_____. Soledad y comunión. En: Revista Filosofía y letras. 1949. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Vol. 17. Nro. 33.

WEBGRAFÍA.

BALLÓN, Sara. Hormonas de la felicidad *[en línea]* En Blog: Investigación Saludable. 2012. [Citado Abril 1 de 2014] Disponible en:

<http://investigacionsaludable.wordpress.com/hormonas-de-la-felicidad/>

BLOOM, Paul. Pleasure is in the Mind of the Beholder. Digital Magazine Design Mind [online]. Vol.15. July 2011 P.26 [cited February 15th 2014] Available at:

<http://designmind.frogdesign.com/articles/pleasure-is-in-the-mind-of-the-beholder.html>

FERNÁNDEZ, Ma. José. El hombre y el viaje. Hacia una reflexión ontológica del turismo. En: Ciencia y Mar. Mayo 1998. Vol. II, Núm. 5. [Citado Diciembre 4 de 2013] Disponible en: <http://www.umar.mx/revistas/5/sumario5.pdf>

FLORES, Ociel. Octavio Paz: la otredad, el amor y la poesía. Revista Razón y Palabra. *[en línea]* Octubre 1999. Año 4. Nro. 5. [citado Marzo 23 de 2014] Disponible en: <http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n15/oflores15.html>

JULIAO VARGAS, Carlos. Culturas juveniles y tribus urbanas: ¿Homogeneización o diferenciación? En: Praxis Pedagógica. Bogotá. 2012. Vol. 13. [Citado Septiembre 20 de 2013] Disponible en:

<http://www.uniminuto.edu/documents/28709/1000002104352/Culturas%20juveniles%20y%20tribus%20urbanas%20-%20Carlos%20Juliao.pdf>

MUJICA, José. Discurso en Asamblea General de la ONU 2013. Diario La República *[en línea]* Montevideo. Edición Septiembre 27 de 2013 [citado Marzo 23 de 2014]. Disponible en: <http://www.republica.com.uy/discurso-completo-de-mujica/>

NICHOLSON, William. Bio - William Nicholson Writes. *[on line]* En sitio oficial del autor. [Citado Agosto 4 de 2013] Disponible en: <http://www.williamnicholson.com/bio/>

PEARSON, Carol. Citada por: CAPRARULO, Graciela *[en línea]* En Blog: El viaje del héroe. [citado Diciembre 5 de 2013]. Disponible en: <http://www.gracielacaprarulo.com/elviaje.htm>

RTVE - Radio Televisión Española. El desencanto de Europa. Serie documental: En Portada. Emitido: Julio 2012. [citado Agosto 5 de 2013]. Disponible en: <http://www.rtve.es/alacarta/videos/en-portada/portada-desencanto-europa/1320256/>

ANEXOS

ANEXO 1. ALGUNOS APUNTES SOBRE LA HISTORIA DE SÍSIFO.

Para profundizar acerca del personaje mitológico que sirvió de motivo en el ensayo de Albert Camus.



IMAGEN DE DOMINIO PÚBLICO. ©

Sisyphus por Tiziano, 1549.

Tomada de: www.museodelprado.es

Según el relato de algunas fuentes antiguas (*Homero: Odisea, XI, 593 y ss.* y *Pausanias: Descripción de Grecia, X. 31, 10.*), Sísifo fue el fundador y rey de *Éfira* (nombre antiguo de Corinto). Tuvo un romance con *Anticlea* y fue el padre de *Odiseo*. Promovió la navegación y el comercio, pero también fue un hombre avaro y mentiroso que recurría a medios ilícitos para obtener riqueza, como asesinar viajeros y caminantes. Cuando *Tánatos* fue a buscarle, Sísifo le puso grilletes, por lo que nadie murió hasta que *Ares* vino, liberó a *Tánatos*, y puso a *Sísifo* bajo su custodia en el inframundo.

Antes de morir le dijo a su esposa que cuando él se marchase no ofreciera el sacrificio habitual a los muertos y ella así lo hizo; así que en el infierno *Sísifo* se quejó de que su esposa no estaba cumpliendo con sus deberes, y convenció a *Hades* para que le permitiese volver al mundo superior y así darle su merecido castigo. Cuando estuvo de nuevo en Corinto, rehusó volver de forma alguna al inframundo, viviendo varios años más en la tierra hasta que fue devuelto a la fuerza al infierno por *Hermes*. Allí de regreso, *Sísifo* fue obligado a cumplir su castigo, que consistía en empujar una piedra enorme cuesta arriba por una ladera empinada, pero antes de que alcanzase la cima de la colina la piedra siempre rodaba hacia abajo, y *Sísifo* tenía que empezar de nuevo desde el principio, una y otra vez.

ANEXO 2. ALGUNOS APUNTES SOBRE ARTHUR SCHOPENHAUER.

Según información tomada del sitio web dedicado al maestro alemán: www.schopenhauer-web.org

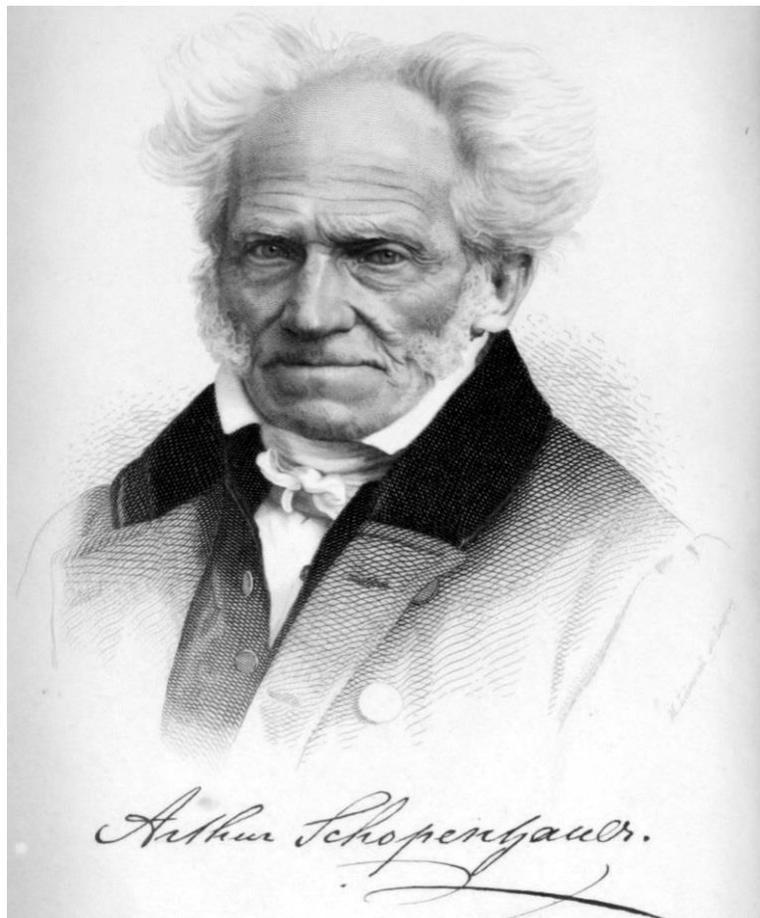


IMAGEN DE DOMINIO PÚBLICO. ©
Arthur Schopenhauer, his life and philosophy (1876).
Tomada de: <http://enciclopedia.us.es/>

El filósofo alemán Arthur Schopenhauer nació en la ciudad de Danzig en Febrero de 1788 al tiempo en que Kant publicaba su "Crítica de la razón Pura". Su padre, un próspero comerciante de carácter fuerte, era un republicano liberal que admiraba todo lo inglés; admiración que procuró transmitirle a su hijo quien recogió buena parte de este interés. Quería que su hijo siguiera su misma carrera comercial, pero no fue ese el interés de Arthur, no obstante, siempre llevó una buena relación con él. Con su madre sin embargo, tuvo que experimentar relaciones muy difíciles, a pesar de ser una mujer jovial y de muchas relaciones sociales chocó tempranamente con su hijo a quien llegó a desheredar.

En 1793 los prusianos ocupan Danzig, y la familia se retira a Hamburgo, donde por su nueva casa pasarían regularmente poetas y literatos. Este ambiente llevó a su madre a escribir varios libros que no tuvieron mayor difusión. 4 años después, su padre lo envía a Francia a educarse en plena efervescencia del caos pos-revolucionario, y luego recibirá educación en Londres. Aquí el rígido carácter británico de por entonces no era demasiado de su agrado, aunque estas pequeñas decepciones contribuirían a desarrollar cierto negativismo respecto a las supuestas virtudes colectivas como el patriotismo. Además quedaría fuertemente impresionado por los sufrimientos de las clases humildes que veía en sus viajes en una época tan convulsionada. Como él comenta "a los diecisiete años, sin ninguna formación intelectual, me sentí tan impresionado por la miseria de la vida como Buda, cuando en su juventud contempló la enfermedad, la vejez, el dolor y la muerte."

En 1805 muere su padre en un oscuro suicidio, algo de lo que moralmente culparía a su madre; quedará bajo la tutela de ésta con la que se traslada a vivir a Weimar. Allí verá abrir un salón literario por el que pasarán artistas muy importantes, Goethe entre otros. Ingresa en la universidad, siguiendo cursos de medicina, ciencias naturales e historia; luego se centra en las lecturas de Platón y Kant, lecturas que comparte con una pasajera afición a la antropología. En 1811 se traslada a la universidad de Berlín, allí estalla la guerra de liberación contra Napoleón, pero Schopenhauer al ser extranjero no es llamado a filas, y opta por dirigirse a un pequeño pueblo alejado del conflicto y en donde redacta su primera tesis: *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Obra que le dedicó a su madre quien la recibió con desdén. Luego de su doctorado, volvió a casa de su madre en Weimar, en donde disfrutó de la amistad de Goethe y al que profesó una admiración de por vida.

En ese tiempo contactó con el orientalista F. Mayer, que influyó mucho en el pensamiento del autor. Brahmanismo, budismo, taoísmo... y un largo etcétera de las ideas maestras de Oriente pasaban por sus manos mientras veía en ellas constantes afirmaciones a los planteamientos expuestos en su tesis. Sin conocimientos para sondear los fundamentos prácticos de lo que estos libros exponían, Schopenhauer se ha de contentar con "encontrar consuelo en la amable sonrisa del Buda", frente al absurdo de la existencia. A los pocos años, entrega a su editor *El mundo como voluntad y representación* que se publica en 1819. Su obra, su "querida hija" no sufriría alteración alguna en sus bases a lo largo de toda su vida, y a ella pivotan todas las demás obras. Sin embargo, el fracaso editorial

fue enorme; tanto como su decepción. En 1825 regresa de Italia con intención de dar clases en Berlín, pero sus clases no se llenan a diferencia del por entonces popular Hegel. Además, se le niega una cátedra. En poco tiempo el cólera haría su aparición en Berlín, y su rival, Hegel, caería víctima de ella. En Fráncfort vive en compañía de su perro, animal que junto al resto, trata con total devoción y de los que dice que su compañía no tiene comparación a la de las personas. Aquí vivirá retirado hasta su muerte en 1860 disfrutando de una cómoda renta que le permitirá una producción literaria no muy numerosa pero si muy cuidada. Aprende también el español y traduce el complejo "Oráculo" de Baltasar Gracián.

Durante su vida en Fráncfort, va publicando diversas obras. En 1838 fallece su madre, poco después va a un concurso convocado por la Real Academia Noruega de las Ciencias que premia su ensayo "*En torno a la libertad humana*", pero en otro convocado por la academia danesa no obtuvo galardón pese a ser el único presentado por "*irrespetuosidad con los filósofos consagrados*". En 1844 publica la segunda edición de "El mundo como Voluntad y representación", aumentado con un segundo volumen de "Complementos". Esta ignorancia sobre su obra se aguantaría hasta que en 1851 aparecerían los *Parerga y Paralipómena* (Cosas accesorias y omitidas), y su fama se disparó. Los artistas intentaban retratarle, la juventud le seguía en esta visión no optimista del mundo tras haber experimentado la desilusión de otra revolución más, y personajes como Wagner quedaban impresionados. Este último, leyó "El mundo como voluntad y representación", y en ella se inspiraría en buena parte. Incluso le llegó a mandar un ejemplar dedicado de "El anillo de los Nibelungos", su máxima obra. Todo este giro radical en la aceptación de su obra era visto con gran satisfacción por Schopenhauer, y no dejaba de aprovechar la ocasión para hacer un repaso mordaz de todos aquellos que le habían denigrado. Al final de su vida, le fue ofrecido el ser miembro de honor de la Real Academia Danesa, puesto que éste rechaza. El genio alemán, tiene también su lado negativo, pues hay que comentar que fue poseedor de una explícita misoginia, de la cual al final de su vida se arrepintió en buena parte, misoginia que suele ser explicada por varios autores debido a la tormentosa relación que mantuvo con su madre, sin embargo esto le ha contraído mala fama en la historia de la filosofía.

ANEXO 3. IMÁGENES SURREALISTAS (ANALOGÍA CON EL TEXTO).

NOTA SOBRE DERECHOS DE AUTOR ©

Las siguientes imágenes han sido descargadas de la dirección web:

<http://humanismoyconectividad.wordpress.com/2010/11/12/manu-pombrol/>

Son propiedad intelectual del fotógrafo profesional español contemporáneo, Sr. Manu Pombrol y están sujetas a *copyright* ©. Su inclusión en el presente trabajo únicamente con fines académicos, se hace con autorización expresa del autor, mediante constancia digital obtenida en abril 27 de 2014, para ilustrar la manera *surrealista* en la que se entretujan varias escenas descritas en la secuencia no-lineal, ni del todo lógicas del protagonista en *La sociedad de los otros*.

IMAGEN 1. *Nótese que la escena oscura de la muerte del alter ego de William, está lleno libros; a mitad del relato asesina a 'alguien' y luego de nuevo al final, se aclara que se mató a su sombra. De modo surrealista, esto alude a que todo es producto de la ficción; a que quizás en realidad, nunca salió de su cuarto.*

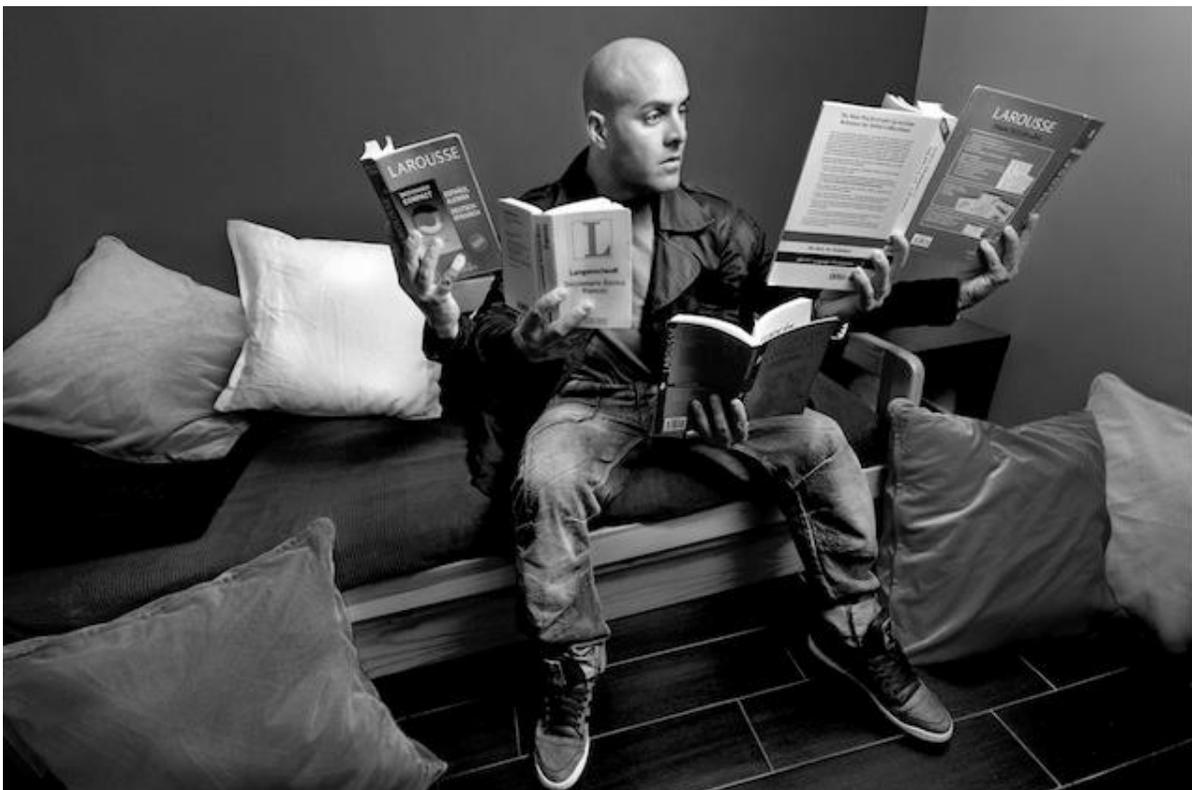


IMAGEN 2. *El universo espacial de William es su habitación. Allí cree encontrarlo todo; la mayor parte del tiempo la pasa allí, entre otras cosas porque no le interesa aquello del “mundo real”. Vive enfrascado en un espacio aparentemente cómodo, pero frágil y que en algún momento, de no salir, lo llevará al ahogo.*



IMAGEN 3. *El hermano fantasma, el alter-ego, el enemigo, siempre ha estado ahí.*



IMAGEN 4. *Sujeto contemporáneo víctima del tiempo; en una carrera contrarreloj.*

