

CARLOS PEREDA

## LA DIVERSIDAD DE LAS EMOCIONES

De Olbeth Hansberg

F.C.E., México, 1996.

El libro de Olbeth Hansberg, *La diversidad de las emociones*, es particularmente valioso, y por varias razones. Por un lado, por su tema, de interés constante y hasta ubicuo en la vida humana; todos, en cierto momento, hemos experimentado abyección, amor, compasión, desprecio, enojo, fervor, humildad, miedo, vergüenza...; todos alguna vez hemos atribuido esas y otras emociones no sólo para explicar sino también para juzgar la manera de actuar y hasta de ser de las otras personas: casi diría, para bien y, a veces, para mal, pensamos, deseamos y actuamos en medio de emociones, impregnados tanto de nuestras emociones como de las emociones de los otros. Como dice el bolero: vivimos entre "nudos de emociones". Por otro lado, este gran tema recibe en este libro un tratamiento original en castellano. Digo que se trata de un tratamiento original en nuestra lengua, pues decididamente se lo enfoca desde ese estilo de pensamiento que se conoce como "filosofía analítica" y, entre nosotros,

la filosofía analítica ha tendido a asociarse con la filosofía del lenguaje, la lógica y la filosofía de la ciencia y, más recientemente, hasta con la ética; en cambio, tendemos a no vincularla con perplejidades, conflictos y problemas como los que nos plantea el estudio de las emociones.

Pero no se trata sólo de un tratamiento original; también estamos ante un libro minucioso. Precisamente, en esto estriba su particular mérito, en las discusiones de algunos aspectos particulares. Ello no quiere decir que el libro carezca por completo de tesis generales, pero éstas son, más bien, sólo el marco de la discusión. La primera tesis general del libro es relativamente polémica en relación con gran parte de la tradición de los modernos: las emociones no ocupan *el otro lado de la razón*, no conforman "sentimientos o sensaciones que nos suceden", que padecemos, que nos invaden "y frente a los cuales somos receptores pasivos" (p.11), sino que las emociones son, en algún sentido racionales, poseen un "componente racional", lo que nos invita frente a cualquier emoción a examinar sus relaciones, sobre todo, con algunas creencias y deseos de la persona emocionada.

En segundo lugar, una dificultad especial que introduce el estudio de las emociones consiste en que, como reconoce Hansberg, no forman una clase unitaria sino un grupo muy heterogéneo, lo que hace muy difícil la tarea de formular una "teoría general". Hay emociones ligadas a cambios fisi-

lógicos, mientras que otras lo están mucho menos; algunas poseen expresiones típicas de conducta y de acción, contrastando con aquellas en las que la variedad de expresiones conductuales y de acción es muy grande; varias parecen más controlables desde el punto de vista racional que otras... Por eso, tal vez haya que decir que lo único que las diversas emociones tienen en común son ciertos "parecidos de familia" en el sentido que Wittgenstein da a esta expresión. La imposibilidad de una teoría general no impide, por supuesto, que la gente use adecuadamente el vocabulario de las emociones, ni siquiera impide, yo agregaría, construir algunos modelos generales, a partir de los cuales se podrían estudiar las diversas emociones (de caso en caso restándole o agregándole propiedades al modelo).

La tercera idea general que quiero retener de este libro está dada por la diferencia entre las "emociones" animales y las emociones propiamente humanas. Tal vez la mejor estrategia para abordar este problema sea una vez más adoptar la *máxima de las continuidades y rupturas* que indica que cada vez que en una discusión alguien intenta subrayar demasiado las continuidades, el interlocutor debe recordar las rupturas, y viceversa. Hansberg reconoce plenamente nuestra continuidad con el mundo natural y, así, nos recuerda cómo ciertas formas de miedo son "primitivas" o "instintivas", mecanismos que cumplen un papel importante en la conservación de la especie. Sin embargo, Hans-

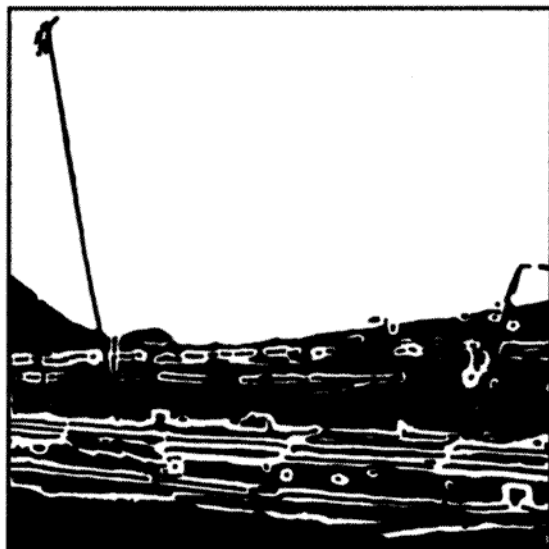
berg subraya con razón que con frecuencia cuando atribuimos emociones predicamos acciones intencionales. Por ejemplo, si yo le atribuyo miedo a Susana al atravesar un callejón oscuro, usualmente pienso que Susana posee la creencia de que cierto peligro la acecha, y porque tiene el deseo de evitarlo y de protegerse, corre hacia una calle con comercios iluminados. A veces también explicamos la conducta de algunos animales de esta manera, atribuyéndoles creencias y deseos, y estas explicaciones, lejos de ser inútiles, suelen ayudarnos a predecir en alguna medida la conducta animal. Sin embargo, como señala Davidson, a quien Hansberg cita, "estamos aplicando un modelo de explicación que es mucho más rico del que requiere la conducta observada" (p.35). Esto es, en estas explicaciones que atribuyen creencias y deseos a los animales nuestro lenguaje es un *lenguaje como-si*, una mera *façon de parler*, no un lenguaje con un vocabulario estricto y sus consecuencias compromisos. ¿Por qué? Por ejemplo, la creencia de Susa-

na de que tiene miedo podría manifestarse de múltiples maneras según sus otras creencias, deseos y sus actitudes (una creencia es siempre parte de una red de "actitudes proporcionales") y, también, según la persona que Susana es, sus rasgos de carácter, y los argumentos que Susana se dé en ese momento: ante su miedo, Susana podría no correr, sino caminar despacio, firme y con elegancia como si no tuviera miedo y, así, pensar que de ese modo, exhibiendo seguridad, nadie se atreverá a atacarla, o paralizarse y ponerse a gritar esperando que llegue la policía, o detener al primer auto que pase, o deslizarse sigilosamente entre las sombras... En cambio, no pensamos que un animal tenga estas múltiples posibilidades de conducta, entre otras razones, porque no tiene lenguaje y, así, no posee un sistema complejo de conceptos, actitudes y razones; un animal no tiene "la capacidad de deliberar y decidir entre distintos cursos de acción" (p.41).

Afirmé que ideas generales como éstas sirven en este libro co-

mo un adecuado marco para el debate. Pero en realidad, como ya adelanté, la característica más saliente de este libro de Olbeth Hansberg es su moroso cuidado por las elaboraciones de detalle de ciertas emociones. En torno a estas emociones se lleva a cabo un finísimo trabajo de filigrana, tanto fenomenológico como lingüístico, que en varios sentidos permite incluir a esta obra a la sombra de la vasta y fecunda tradición wittgensteiniana de hacer filosofía analítica. Intentaré dar unos pocos ejemplos de ello.

Hansberg parte para su análisis del miedo de una discusión con las tesis de Robert Gordon. Gordon divide las emociones en fácticas y epistémicas. Las emociones fácticas como el enojo, el orgullo o la indignación poseen la siguiente estructura: "S está enojado de que  $p$ , si y sólo si es verdad que  $p$  y S sabe que  $p$ ". En cambio, las emociones epistémicas como el miedo y la esperanza tienen la estructura: "S tiene miedo de que  $p$  si y sólo si S no está seguro de que  $p$ ". El estado de incertidumbre proporciona la condición cognoscitiva para las emociones epistémicas como el miedo. Hansberg borda con detenimiento esta tesis y va introduciendo aquí y allá varias dificultades. Por ejemplo, a Hansberg le parece equivocado el énfasis de Gordon en que la incertidumbre depende de factores externos, pues también existen factores internos, entre otros, los casos de debilidad de la voluntad (p.56). Hansberg incluso llega a plantearse si en todos los casos de miedo hay incertidumbre, digamos, un capitán de un barco que se hunde siente miedo pero quizá no haya ninguna incertidumbre, él sabe que su muerte es segura e inminente. En contra de este último contraejemplo, se podría alegar en favor de Gordon que tal vez ningún ser humano se encuentra literalmente seguro de su



muerte; acaso nunca nos resignamos a nuestro aniquilamiento sin más, pues quizá, todos secretamente pensamos que, como señala Borges "la muerte es sólo una mala costumbre de los otros y en el pasado", y la incertidumbre surge porque en muchas emociones se introduce, como indica Sartre, un "pensamiento mágico": aunque desde el punto de vista racional el capitán sabe que va a morir, tiene otras creencias "mágicas" que le impiden confrontarse con esta verdad indubitable, como cuando, en contra de las mejores evidencias, solemos exclamar: "a mí, a mí precisamente, ahora no me va a suceder esto". Esa es, creo, una experiencia común: muchas veces en el amor, en el odio, en la amistad, en los celos e incluso en nuestros entusiasmos más buscadamente impersonales de la lucha política por ciertas causas, disponemos de fuertes apoyos racionales a favor de una creencia, pero igualmente no acabamos de convencernos de ella, tenemos otras "creencias mágicas" en su contra (entre otras, el llamado *wishful thinking*) que nos hacen vivir en la incertidumbre y, así, tener miedo o esperanza cuando, desde un punto de vista estrictamente racional, no deberíamos. Tal vez por esta vía podríamos explicar las fobias o casos triviales como cuando vamos al dentista y tenemos miedo que nos duela; el miedo no reside en pensar que algo nos va a doler (estamos seguros de ello), sino en que nos va a doler demasiado, desproporcionadamente; y la incertidumbre consiste en no saber cuánto nos va a doler. Si tengo razón, cuando la incertidumbre se encuentra ausente, no puede haber miedo o esperanza sino otras emociones. Pero no estoy seguro de tener razón. Acaso el miedo sea, después de todo, compatible con la más desnuda certeza.

Vayamos a la emoción del or-

gullo. Hansberg señala que esta emoción pertenece a un grupo en el cual también se encuentran la vergüenza, la humildad, la culpa y el remordimiento (p. 107); el orgullo no es una emoción, nos dice, que dependa de la relación del sujeto con otras personas, sino que sólo puede darse en seres que tienen expectativas sobre sí mismos y son capaces de autoevaluar-se. No me convence del todo esta caracterización. Pensaría que la estructura general del orgullo es la siguiente: "S está orgulloso de x ante A" (algo similar, y tal vez con mayor razón, podría afirmarse del resto de este grupo de emociones, especialmente de la vergüenza, como la misma Hansberg reconoce hacia el final de su libro). Cuando decimos que el orgulloso se "pavonea", sospecho que implícitamente pensamos que se "pavonea" necesariamente ante alguien. Ese alguien puede ser real o imaginario, esto es, puede tratarse de una persona concreta o de ese otro generalizado que introyectamos en nuestra vida psíquica, según un pragmatista como G.H. Mead, o de las figuras que constituyen el "super-yo", según Freud. En contra de esta propuesta, Hansberg señala: "podemos estar orgullosos de que absolutamente nadie se haya dado cuenta de algo que hicimos, por ejemplo, cuando estamos orgullosos de haber realizado un crimen perfecto" (p. 121). Pero tal vez podríamos interpretar esta situación a partir de la postulación de un otro imaginario que nos habita, o más simplemente, de un contrafáctico: quien comete un crimen perfecto está orgulloso porque supone que, si alguien lo supiera, lo admiraría. Mi sospecha es que no hay orgullo sin un abierto o secreto correlato de admiración, o al menos, de aprobación por parte de algún otro. La razón es general: tal vez el yo no es homogéneo, tal vez no pueda haber referencias al yo, como las

que precisan emociones como el orgullo, la vergüenza o la culpa, de manera inmediata; tal vez en todos estos casos necesitamos la mediación de un otro real y/o, sobretodo, imaginario. Estas dudas y observaciones ponen en claro, creo, en qué terreno tan resbaladizo nos movemos cuando describimos las emociones, y cómo los datos fenomenológicos particulares, incluso los más aparentemente unívocos, se pueden interpretar de varios modos según los modelos más o menos generales que tengamos acerca de la estructura y el funcionamiento de la vida psíquica (si es que aceptamos que hay algo así como una estructura de la vida psíquica). Un problema suplementario reside en que incluso quien rechaza la posibilidad de estos modelos sobre la vida psíquica, suele disponer de alguno y que, en este último caso, dichos modelos implícitos no tienden a ser más que un conjunto de prejuicios.

El orden en que Hansberg estudia las emociones —miedo, orgullo, enojo, resentimiento, indignación y, al final, brevemente, emociones como la vergüenza y la culpa— no es arbitrario: es parte de las emociones más cercanas a las "emociones" animales y a las sensaciones, para movernos, luego, hacia las emociones propiamente morales, más característicamente humanas. Me detendré todavía en alguna de estas últimas. Consideremos la indignación.

Alguien se enoja por un suceso o por una acción contraria a lo que esa persona desearía que fuese el caso. En cambio, la indignación, a diferencia del enojo, es una emoción impersonal y, más específicamente, moral. La persona indignada desearía que la acción (u omisión) no hubiese sucedido porque cree que conforma una violación a algún principio tan general que vale para todo ser

humano: nos indignamos porque se ha violado un principio moral. Dejando de lado la ligera tensión que se establece entre lo que Hansberg afirma en esta sección sobre la necesaria generalidad de los principios morales y lo que ha dicho antes (sobre todo cuando cita —al parecer con aprobación— la crítica de Winch al principio de universalidad, nota de la p. 131), estoy por completo de acuerdo en que la estructura de la indignación incluye la creencia de que se ha violado algún principio moral y, en particular, de que se ha violado un principio universal de justicia.

Porque es cierto: nos indignamos porque creemos que se ha cometido alguna injusticia. Y, en este sentido, yo diría que la capacidad de indignación es un buen síntoma de nuestra sensibilidad en relación con la justicia. Una persona o un grupo social que no es capaz de profundas y rigurosas indignaciones es una persona o un grupo social en donde las actitudes ante la justicia no ocupan un lugar central en la vida de esa persona o de ese grupo, poseen poco peso motivador. Por eso, promover lo que llamaría una "cultura de la indignación" implica necesariamente promover una cultura en la cual la defensa del respeto del otro y sus derechos, la justicia, posee una fuerza similar a la defensa de la propia vida. Este es el momento en que el estudio de las emociones nos conduce de una teoría de la explicación de las acciones hacia una teoría de la moral y, como parte de ella, de la "educación sentimental", para acabar en la política. Este libro de Olbeth Hansberg no trata de estas ramificaciones y ecos, aunque en las últimas líneas promete para el futuro algunas de ellas. Sin embargo, este libro conforma ya una excelente base para comenzar a darnos cuenta de algunas de las gravísimas consecuencias que im-

plica no disponer de una teorización adecuada de las emociones. Se trata, pues, de un primer paso. Pero por su obstinada meticulosidad, la nitidez de sus argumentos, la imaginación que con frecuencia se despliega para introducir ejemplos y contraejemplos y su honestidad para no esquivar los previsible embrollos que conlleva cualquier estudio de las emociones, en este primer paso nos encontramos ante un primer paso ejemplar. <

---

FERNANDO ESCALANTE  
GONZALBO

### LOS PROFETAS Y EL MESÍAS, LUKÁCS Y ORTEGA COMO PRECURSORES DE MARTIN HEIDEGGER EN EL ZEITGEIST DE LA MODERNIDAD, 1900-1929.

De Francisco Gil Villegas

FC.E., México, 1996.

**F**rancisco Gil Villegas ha escrito un libro extraño y admirable, complejo y sorprendentemente alegre. Un libro de filosofía que tiene a veces la estructura apremiante de un relato policiaco y a veces, también, un aire de novela rusa: irónico, chismoso, multitudinario.

Con la modestia de la gente bien educada, Gil Villegas ofrece contarnos una historia muy sencilla y que cabe entera en el título: de cómo Ortega y Lukács anticiparon algunos de los temas de Martin Heidegger. Pero sucede

que en esa pequeña historia hay muchas otras, innumerables, igual que en las novelas rusas.

La trayectoria intelectual de la Modernidad tiene dos momentos decisivos. El primero, a mediados del siglo dieciocho, de inspiración básicamente francesa, nos separa sin remedio de la Edad Media: hoy Santo Tomás es tan remoto e inasequible para nosotros como es próximo Rousseau. El segundo momento, un revulsivo cuyas consecuencias nunca terminamos de asimilar, ocurre en las tres primeras décadas del siglo veinte: Freud, Wittgenstein, Weber, Heidegger. Ambos momentos son para nosotros inagotables.

La modesta, simpática trama policiaca del libro de Gil Villegas se sitúa en ese segundo momento. Tiene su chiste, desde luego, meterse a hacer averiguaciones, husmear en los cuadernos y agendas de Ortega, Lukács, Heidegger, para establecer prioridades, afinidades, obsesiones. Pero ese es apenas el principio con marrullería de viejo profesor, aunque viejo no es, Gil Villegas usa las anécdotas como gancho para engatusarnos con otra historia. Con el pretexto de aclarar el panorama, de ordenar los datos y ponerlos en su sitio, va metiendo en el cuento a Dilthey, Simmel, Mannheim, Weber, Meinelcke y otra porción de ilustres, graves académicos alemanes. Parecía casi obligatorio decir que es, en eso, un libro enciclopédico; pero es que es casi lo contrario de una enciclopedia: es una novela rusa, hecha no de entidades claras y distintas, sino de relaciones densas, ambiguas, entrecruzadas, a la vez obvias e indiscernibles.

Formalmente, se trata de un ejercicio de Sociología del Conocimiento: disciplina arcana, sofisticada y muy a propósito para dormir a cualquiera. La erudición chismosa e irónica de Gil Villegas hace de ello otra cosa mucho más próxima, de una vitalidad

asombrosa. Resulta importante y revelador, de pronto, el asiento que Lucaks ocupaba en clase, el nerviosismo de Ortega en una noche particular, un parentesco remoto, un lío de faldas. Porque con esos materiales adquieren las ideas consistencia: de ellos depende la última, decisiva cohesión de un punto de vista. Algo que uno descubre, que uno entiende sin apenas saber cómo, al pasar y de propina, sin la pesadez ni el ingenio rigor de un modelo teórico.

Todo en el libro apunta — parece apuntar — hacia Martin Heidegger; y eso puede echar para atrás incluso a los especialistas, que son gente de buenas tragaderas e insomnios pertinaces. Porque resulta, además, que Heidegger era en efecto tal como lo pinta la leyenda: de un rigor infranqueable, una inteligencia vertiginosa y extática. Sin embargo, el verdadero protagonista del libro no es él, ni Lukács ni Ortega tampoco: no, ninguno de ellos sino ese sigiloso y divertido duende ("ardilla filosófica", decía Ortega) que fue Georg Simmel.



Diría que a Simmel están dedicadas las mejores páginas, si no fuese porque es difícil decidir; sí al menos las que de manera más inmediata y apremiante se refieren a nosotros. Gil Villegas encuentra en Simmel la mejor manera de afrontar la tragedia de la cultura moderna: un hallazgo, una revelación que define el contenido intelectual de ese segundo momento decisivo en la historia intelectual de la Modernidad. Y que todavía nos concierne, de manera igualmente grave si no más.

Ese es seguramente el gran tema del libro, que acompaña como un bajo continuo los agitados contrapuntos del relato de la vida universitaria alemana de principios de siglo. Lo que importa y hace falta es discernir los problemas, los sobresaltos, las preguntas que se propuso aquella generación que definió, digamos, el punto de vista de nuestro siglo. El tema de la muerte y el de la burocracia, el horizonte terrible de la ciencia y la técnica, la fascinante idea de la decadencia, la deshumanización y, por supuesto, el Tiempo.

Mi favorito es, no obstante, el breve capítulo dedicado al ensayo como forma literaria. En él se anudan muchas cosas, se resuelven varios de los acertijos que ofrece el libro; hay también un tramo verdaderamente emocionante en que se relata el encuentro con Ortega y Heidegger, tantos años después. Pero lo más llamativo son los trazos radicales, de una simplicidad renacentista con que se bosqueja la vocación temperamental para el ensayo y sus encadenadas, inapreciables consecuencias intelectuales.

Por sus dimensiones, por el tema, parecería natural sugerir una lectura pausada y minuciosa. Creo, sin embargo, que conviene leerlo de un tirón, a saltos incluso, y un poco desordenadamente: tenerlo a la vista todo, como un

paisaje. Después se aprovecha y se disfruta de mejor modo la lectura pausada y repetida, de años acaso. Como ese extraño momento de nuestra historia intelectual, el libro de Francisco Gil Villegas puede ser inagotable. <

CHRISTOPHER DOMÍNGUEZ  
MICHAEL

## BIOGRAFÍAS DE SPINOZA

Yurmiyahu Yovel, *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya/Muchnik, Barcelona, 1995, 462 pp.

Atiliano Domínguez (comp.), *Biografías de Spinoza*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, 293 pp.

**D**urante medio milenio, gracias a la tolerancia musulmana, España fue el centro floreciente de la judería europea. Y tan pronto como los cristianos empezaron a vencer a los moros, el judaísmo retrocedió dramáticamente. En 1391, un siglo antes de la expulsión, la turba sevillana protagonizó un motín antisemita que se extendió por toda Andalucía. Miles de judíos fueron arrastrados hasta la pila, donde aceptaron el bautismo para salvar la vida. Hubo pocos casos de martirio. Hacia 1412, San Vicente Ferrer aterrorizaba a los judíos atravesando sus vecindades al frente de un tropel de monjes flagelantes. Y el antipapa Benito XII organizó la disputa de Tortuosa, espectáculo teológico donde se obligaba a los rabinos a discutir con los judíos renegados, llamados desde entonces "cristianos nuevos" o *marranos*. La mayoría se ha-

bía convertido al cristianismo de buena fe. Algunos lo hicieron por atrición y no fueron pocos quienes siguieron practicando la ley mosaica en la clandestinidad.

Los marranos conservaron su poder económico hasta 1449 cuando los cristianos viejos de Toledo reiniciaron los pogromos. La pureza de sangre, bandera del antisemitismo, fue considerada un escándalo teológico por el rey y por el papa. Era una herejía que negaba la efectividad del bautismo y excluía del canon de la cristiandad a todos los conversos desde los evangelistas y San Pablo. Pero un siglo después la pureza de sangre reclamada por los cristianos viejos quedó estatuida como función principal del Santo Oficio de la Inquisición. El triunfo de la Reconquista en Granada provocó el éxodo de cien mil judíos hacia la otra orilla del río Tajo, donde el nuevo imperio portugués necesitaba de sus habilidades financieras. Manuel I, flamante rey de Portugal, les ofreció a los hebreos la inmunidad por una generación a cambio de una conversión apenas formal al catolicismo. Y durante el siglo XVII, los marranos salieron de Portugal, reintegrándose al judaísmo en Bayona, Toulouse, Venecia, Londres y Amsterdam. En esa ciudad holandesa se refugiaron los padres del filósofo Baruch Spinoza, nacido en diciembre de 1633.

"Todo filósofo", escribió Bergson, "tiene dos filosofías: la suya y la de Spinoza". Esta frase nos remite a la vida simple y misteriosa del primer intelectual plenamente moderno, el discípulo holandés de Descartes que negó toda autoridad mística a las Sagradas Escrituras, desligándose francamente tanto del judaísmo como del cristianismo, postulando un Dios necesitado de sí mismo y visible a través de las leyes de la naturaleza. El profesor israelí Yirmiyahu Yovel explica en *Spinoza, el*

*marrano de la razón* (1989) la trama biográfica de un joven judío que rompió, al mismo tiempo, con el Antiguo y el Nuevo Testamento. La hipótesis manejada por Yovel no es nueva: ya fue expuesta por Gabriel Albiac en *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo* (1987), pero en esta biografía queda plasmada mediante el doble propósito de ofrecer una vida y una interpretación.

La conciencia marrana, según Yovel, fue un vivero de la crítica moderna. Los letrados marranos, judíos educados como cristianos que regresan al judaísmo, comunidad a la que pertenecen pero cuyos símbolos y valores ya no comparten, vivieron el drama de una mente escindida que acaba por dudar del legado testamentario y se aferra a formas revolucionarias de racionalidad. Yovel estudia a los precursores de Spinoza que vivieron esa tragedia intelectual. Uno de ellos fue Uriel Da Costa, que de cristiano-no-cristiano pasó a ser, en Amsterdam, un judío-no-judío, para acabar suicidándose cuando Spinoza tenía ocho años. Es probable que el niño Baruch estuviera entre los rapaces que apedreaban al doble hereje por las calles de la judería. El doctor Juan Daniel de Prado, amigo de Da Costa, dijo de él: "Es sólo a ti a quien acacé ser falso cristiano donde no podías ser judío y judío falso donde podías serlo sincero."

Amsterdam era, a mediados del siglo XVII, lo que para nuestra centuria serían Viena o Nueva York, capitales de una inteligencia judía abierta a la modernidad. Los judíos holandeses estaban a mundos enteros de distancia de los guetos de Europa oriental, como los reformados de esa república vivían lejos de la Suiza calvinista. Aquel hervidero de herejías, sitio donde se encontraron el Renacimiento, la Reforma y las Luces, vi-

vía bajo el gobierno liberal de Jan de Witt (1625-1672). Holandés por solidaridad política, Spinoza se sintió desolado cuando los monárquicos asesinaron a De Witt para restaurar a la casa de Orange. Se ignora el grado de privanza que hubo entre Spinoza y De Witt pero el patricio republicano fue decisivo para la imaginación política del filósofo. Spinoza escribió en latín y su holandés era defectuoso.

Hijo de un comerciante acomodado que fue *patras* (anciano o mayor) de la comunidad de Amsterdam, Baruch Spinoza (no vea razón de peso para hispanizar su nombre y apellido) recibió la educación judía tradicional: hebreo, escriturística, Talmud y filosofía. Huérfano a los veinte años, probó fortuna en los negocios familiares, sin dejar de asistir a la escuela religiosa del rabino Saúl Levy Monteiro, donde conoció al sabio Menasseh Ben Israel, cuya tertulia reunía a los judíos cultos del país. Fue allí donde escuchó la desgraciada historia de Da Costa y recibió las influencias del doctor Prado, marrano español, y de Isaac La Peyrère, un calvinista heterodoxo que predicaba la unión entre cristianos y judíos. No sabemos cómo maduró la decisión del joven Spinoza de romper públicamente con la Sinagoga.

Un día del otoño de 1655, quizá tras haber sufrido un atentado saliendo del teatro, Spinoza negó la ley mosaica. Seis meses antes aún acataba las devociones comunitarias. El 27 de julio de 1656 se da lectura a la excomunión de Spinoza "con todas las maldiciones escritas en la Torá: maldito sea de día y maldito sea de noche, maldito en su reposo y maldito en su vigilia".

Cualquier excomunión es una lectura poco edificante. Mas Yovel se cuida de explicar que esa proscripción (*herem*) era habitual en Amsterdam. Castigaba cualquier conducta, por insignificante

que fuera, que violase la Ley. Rara vez se aplicaba a herejes o blasfemos. En el caso de Spinoza fue una medida disciplinaria interna que segregaba a un impío. Una acusación de ateísmo contra un judío desprestigiaba a una comunidad bullente bajo la protección del gobierno de De Witt, que defendía la libertad de investigación en las universidades y la tolerancia religiosa en la vida pública. Spinoza, a diferencia de los herejes cristianos, no conocería prisiones ni sufriría la hoguera. Los judíos decretaron únicamente su muerte civil. Más tarde Spinoza abandonó Amsterdam y se instaló en una ciudad más benigna, La Haya. Heine, uno de sus mejores lectores, revirtió la paradoja del marrano: "Los gentiles tuvieron la generosidad de asegurarle el título de judío del cual los judíos lo habían privado."

La leyenda de Spinoza comienza en este punto, presentándolo como un pintoresco sabio medieval que pulfa lentes para sobrevivir. Sabemos que la óptica era una ciencia nueva que le apasionaba. Es probable, dice Pierre Bayle, que el polvo vítreo acelerase la tuberculosis que lo mató a los cuarenta y cuatro años. Y gracias a las cinco antiguas *Biografías de Spinoza* compiladas por Atiliano Domínguez, corroboramos que Spinoza fue un becario sostenido por un puñado de amigos que cubrían sus frugales necesidades.

Las *Biografías de Spinoza* son una lectura de interés para acompañar *El marrano de la razón*. Atiliano Domínguez, competente editor y traductor de las obras spinozianas (Alianza Editorial), reunió los textos de Jarig Jelles (1677), Pierre Bayle (1697 y 1702), Kortholt hijo (1700), Colerus (1705) y Lucas (1719) sobre el filósofo. Salvo el primero —escrito por el albacea y prologuista de la *Opera póstuma* de Spinoza— todos los relatos pretenden refutar

el ateísmo "malvado, monstruoso e impío" del biografiado, pero expresan una morbosa y al final rendida admiración por él. Pierre Bayle (1647-1706), primer enciclopedista, que había pasado sin éxito del protestantismo a la Iglesia Católica para morir repudiado por ambas confesiones, sufre como un condenado frente a la atracción de Spinoza. No creo que la historia occidental registre un caso similar. Spinoza, que aterraba a las conciencias más ilustradas, nunca provocó una sola calumnia de orden personal. Tras condenar sin taxativas su obra, los biógrafos confiaban que a pesar de ésta, había sido un hombre intachable dominado por la bondad, la templanza y el desinterés, fumador de pipa cuya única maldad era capturar moscas para dejarlas caer, inválidas, en la tela de la araña.

Para aquellos comentaristas escribir sobre Spinoza era una faena difícil de librar. ¿Cómo condenar un sistema diabólico mostrando a su creador como un santo? El mé-

dico calvinista Lucas confiesa que "es sorprendente que haya que ocultarse para escribir una vida, como se hace para cometer un crimen. Pero, sobre todo, si esos grandes hombres se han hecho célebres por vías extraordinarias y desconocidas al común de los mortales... Pero cualquiera que sea el riesgo que se corra en tan espinosa tarea, bien poco provecho habría sacado yo de la filosofía de aquel cuya vida y máximas me propongo describir, si temiera asumirlo. Temo poco a la furia del pueblo."

Spinoza, que en vida sólo publicó un opúsculo sobre Descartes y el *Tratado teológico-político* (1670), anónimo y con falso pie de imprenta, había creado en su persona un nuevo tipo de pensador, el investigador solitario e independiente ajeno a todas las iglesias. Inclusive, el propio Spinoza se considero indigno de dar cátedra en Heidelberg, donde fue invitado, pues no deseaba poner en riesgo la tranquilidad de sus



eventuales estudiantes, difundiendo una filosofía condenada por todas las facultades. Confiaba en que cada quien encontrara, como él lo había hecho, su propio camino hacia la razón, que no la verdad. Más cercano a Galileo que a Voltaire, Spinoza prefirió comparar su sabiduría con un puñado de oscuros elegidos con los cuales sostuvo una voluminosa correspondencia.

La segunda parte de *El marrano de la razón*, de Yovel, sigue la influencia de Spinoza en el pensamiento moderno, tarea un tanto desmesurada que el profesor cumple ajustadamente. Acaso sea preferible un libro más concentrado como *Por un Spinoza radical* (FCE) de Paul Wienpahl, traducido por Adolfo Castañón en 1990.

A falta de una comunidad laica —el mundo del futuro—hubo Spinoza de elegir una situación insólita: la soledad de la razón, ese laboratorio de geometría donde diseñó su *Ética*. Yovel localiza con precisión lo que en Spinoza une al marrano con el moderno. En primer término, la prudencia (o el fingimiento) del viejo biblista que introduce entrelíneas aquellos versículos cuya lectura correcta, él lo sabe, incendiará el mundo. No es que Spinoza haya sido ateo: Hegel aclaró que “en él hay demasiado Dios”. Una totalidad divina que se identifica con el universo y convierte al Dios testamentario en un dato histórico, en el espejo donde una mentalidad concreta, obra de los hombres, quiso mirarse.

Spinoza fue el padre de la crítica bíblica y el filósofo de la immanencia. Esta última, lo subraya Yovel, está emboscada en el corazón de la teología judía. La trascendencia hebrea, en apariencia tan arrebatadoramente mesiánica, carece de una escatología que involucre el alma individual y su salvación. Sin el castillo de la revelación cristiana, con sus moradas divinas e infernales, el judaísmo

(y más aun en su dispersión marrana) prohija una ausencia. Ese vacío explica que el origen judío de Marx, Freud o Einstein determine su devoción por la immanencia, atribuyendo a la historia, el inconsciente o el universo las potestades del creador. Spinoza sabía que la mera observancia de los ritos permite leer el envés de las religiones, penetrando en una realidad armoniosa ante la que Erasmo y Descartes retrocedieron horrorizados. Sin trascendencia, la salvación es innecesaria. Queda el hermoso espectáculo de la Creación.

El filósofo holandés no creía, como se le interpreta abusivamente la frase de Leibniz, que el nuestro fuera el mejor de los universos posibles. Su crítica de las supersticiones judeocristianas fue la de un reformador moral, para quien el Estado laico era el justo medio entre la anarquía y el despotismo. Y al decir que la virtud es su propia recompensa, Spinoza creía ingenuamente que las masas serían educadas según la razón. Cuando su portera le preguntó si la religión profesada por ella era la buena, nuestro inquilino la tranquilizó con una máxima ecuménica en su día escandalosa: cualquier devoción es útil si se rige por la ética. A diferencia de Thomas Hobbes (1588-1679), su hermano en racionalismo y su enemigo en moralidad, Spinoza creía que la represión política y la violencia religiosa desaparecerían gradualmente bajo el imperio de la razón. El mundo debería ser como lo soñó Spinoza, pero desgraciadamente sigue siendo como lo describió Hobbes.

*El marrano de la razón* concluye con la polémica situación de Spinoza ante el judaísmo. Tanto los reformadores judíos como los antisemitas abrevaron en Spinoza y ambos tienen buenas razones para sentir saciada su sed. Según Spinoza el judaísmo del Antiguo Tes-

tamento fue una religión teocrática cancelada por la historia tras la segunda destrucción del Templo. El filósofo encuentra en los profetas hebreos el anuncio de los crímenes del cristianismo; también lee en la Biblia el anhelo de la armonía universal. Por ello Nietzsche y Marx se hermanan ante Spinoza: el Eterno Retorno dramatiza la immanencia o el *mos economicus* sustituye al *mos geometricus*.

Pero si Spinoza criticó el profetismo hebreo, él mismo profetizó el Estado de Israel. La circuncisión, dijo en el *Tratado teológico-político*, garantiza por sí misma la continuidad del judaísmo, cuya secularización podría resultar en una forma estatal. Spinoza, arriesga Yovel, secularizó la historia judía sabiendo que ésta minaría su propia heredad, la civilización cristiana: un argumento póstumo tan fecundo para negar la modernidad como para explicarla. Yirmiyahu Yovel prefiere terminar su libro con Freud, el último de los grandes hijos de Spinoza, “su hermano en la falta de fe”, que como él negó la trascendencia derivada de las religiones monoteístas. Las furias provocadas por Freud, anota el biógrafo, sólo son comparables a las suscitadas por Spinoza. Y el filósofo holandés pudo contestar como lo hizo el psicoanalista vienés: “—¿Qué le queda a usted de judío, si abandonó todas las características comunes a su gente?— Mucho, y probablemente la esencia.”

En 1925 el historiador Joseph Klausner subió en Jerusalén al monte Escopo y proclamó “Baruch Spinoza, eres nuestro hermano”. Más tarde fue Ben Gurión, primer ministro de Israel, quien encabezó una campaña para levantar la excomunión de Spinoza. Y obtuvo que en 1953, el rabino Yitzhak Haleví Herzog, haciendo una interpretación sutilísima del anatema contra Spinoza, autoriza-



ra la lectura de su obra. No hay actualmente una institución normativa en el judaísmo, aclara Yovel, que pueda ratificar o levantar el edicto de 1656. Acaso esa sea la victoria postrera de Spinoza entre los judíos. El actual museo hebreo de Amsterdam, invocando el Acta de Igualdad Civil de 1796, que declara la libertad de todo judío para decidir que expresión dar a su condición, honra la memoria de Spinoza.

Baruch Spinoza murió el 21 de febrero de 1677. Arthur Schopenhauer se glorió de haber nacido el 22 de febrero de 1788, es decir, cien años más un diez por ciento y un décimo de tal porcentaje, comprobando que sumando un uno a las cifras del día de su óbito, se obtenía la fecha de nacimiento del amantísimo discípulo. Más allá de las interesadas (y exactas) numerologías schopenhauerianas, sabemos que Spinoza dejó al morir escasos bienes materiales y una biblioteca de 159 tomos, entre los que destacan, ecos de la España perdida, los Quevedo, los Saavedra Fajardo y los Góngora. El ejemplar autógrafa de la *Ética* fue vendido a Leibniz, el único contemporáneo ilustre de Spinoza que se atrevió, en 1676, a visitarlo.

El filósofo fue enterrado en la Nieuwe Kerk, en una fosa común y alquilada. Años después un pastor protestante se tomó la molestia de escribirle el siguiente epitafio: "Escupido sobre esta tumba. Aquí yace Spinoza. Pluguiera a Dios que también su doctrina estuviera aquí enterrada. Entonces esa pestilencia no envenenaría más el alma. Benedictus Spinoza, judío renegado, que combatió con saña al mismo Dios. Jamás produjo el infierno monstruo más impío, ya que renegáis de aquel ante el cual los mismos diablos tiemblan. ¿Quién os iguala en perversidad? Yo afirmo que lo ignoro." <

ERNESTO HERNÁNDEZ BUSTO

## LOS PASTORES SIN OVEJAS

De Fabio Morábito



CNCA-El Equilibrista, México, 1996, 229 pp.

Me llama la atención que tres de los mejores libros de ensayo publicados el año pasado (*El salón de los espejos encontrados* de Jaime Moreno Villarreal, *Retrato hablado* de Francisco Segovia y *Los pastores sin ovejas* de Fabio Morábito) pertenezcan a autores de la misma generación y se ocupen de un tema lo bastante amplio como para permitir numerosos acercamientos: la percepción, la relación entre el mundo de los sentidos y el mundo de la letra, la *imagen literaria*.

De los tres libros, el de Morábito parece ser el esfuerzo más sistemático, más ambicioso, puesto que se presenta como el recorrido por una de las imágenes más persistentes de la literatura, elevada a la categoría de Arquetipo: la Arcadia, el tema de la ensoñación bucólica y sus prolongaciones en una serie de géneros literarios modernos o incluso en delirios políticos, como el nazismo. A contracorriente de una serie de estudios que se limitan a ver el ideal arcádico como trasfondo de algún otro "contenido" (el amor cortés, la doctrina neoplatónica, la corte en clave...), este ensayo analiza al mismo tiempo las características de la Arcadia y las de sus habitantes. Si desde Curtius se nos habla de la características del *locus amoenus*, Morábito prefiere ver ese paisaje con los ojos de los pas-

tores y explicar las características del mundo bucólico a partir de la visión pastoril (monofocalismo abstracto, primitivo, utópico, que "ignora el principio de realidad implícito en la visión estereoscópica").

Si antes el mundo bucólico se reducía al paisaje, convertido a su vez en la coartada de algún propósito exterior, ahora, visto desde las características de los personajes que lo recorren, ese mundo adquiere un perfil menos estrecho, una autonomía imaginaria. Su quietud (que no es sinónimo de inmovilidad) se transforma en el correlato de un cuerpo sin órganos, sin apetitos, sin pasiones, destinado al lamento y a la recolección. Aunque luego Morábito, en un incomprensible arrebatado sociológico, afirma que "la abolición del pasado histórico que realiza la alta burguesía del *Quattrocento* obliga (?) en el terreno de la imaginación artística a postular un cuerpo sin herencias ni determinaciones".

Un purista de la crítica bucólica (T. G. Rosenmeyer, T. P. Harrison, W. J. Kennedy...) podría hacer notar que en ocasiones Morábito descuida demasiado el paisaje para concentrarse en sus paseantes, pero también es posible contrargumentar que en la literatura moderna el personaje ha ganado importancia en detrimento de la escenografía (véanse, por ejemplo, los ensayos de William Empson: *Some Versions of Pastoral*). Por eso el hilo conductor del libro de Morábito no es tanto un paisaje y sus características como una serie de encarnaciones o personajes mitológicos y literarios donde "lo bucólico" reaparece mimetizado bajo diversas formas de monofocalismo: Polifemo, el Caballero Andante, el Científico vermeano, Don Juan, Drácula, Hitler, Hermes, Filoctetes...

El problema no es (como escribió algún reseñista despistado)

que Morábito mencione personajes muy diversos dentro de su estudio (puesto que una de las tesis de su libro es precisamente la infiltración del arquetipo bucólico en otros géneros con los cuales aparentemente no tiene que ver); el problema reside, a mi entender, en el método argumentativo del ensayo, en la manera en que Morábito relaciona esos personajes y sus rasgos distintivos. Veamos, por ejemplo, una cita:

El bucolismo es monofocal. No es gratuito que Polifemo, que tiene un solo ojo en medio de la frente, pastor próspero desde Homero, se vuelva bucólico con Teócrito y Góngora. La vista monofocal está anclada a una visión primitiva, elemental y sin distorsiones. A la oposición agricultura-recolección se suma entonces la que hay entre una visión del mundo centrada en la bifocalidad o estereoscopia, emparentada con el mundo agrícola (y que implica la fusión de los contrarios, la imperfección, el trabajo y la historia), y otra, pastoril, más primitiva, regida por un ojo único, que implica la identidad consigo mismo, el ocio y el aislamiento. Los héroes culturales que descienden del pastor, es-

dejar los héroes monofocales rechazan e ignoran el principio de realidad implícito en la visión estereoscópica, esa visión difusa pero realista, distanciada pero amplia, laboriosa (por el trabajo de reciprocidad que supone) pero versátil. Son héroes utópicos.

A este párrafo podrá acusárselo de todo, menos de ligero. Utilizando un velocísimo procedimiento analógico, Morábito relaciona en la misma ecuación lo bucólico, lo monofocal, el Polifemo de Homero, el de Teócrito, el de Góngora, lo primitivo, lo elemental, una economía de la recolección y el ocio (que, dicho sea de paso, no son equivalentes), un prototipo de héroe y el arquetipo de la Utopía. Todo el libro hace un uso indiscriminado de esta mirada metonímica (de esta lógica de la contigüidad) que, luego nos enteraremos, es otro atributo de lo bucólico. Una mirada no exenta de intuiciones pero que salta, como veremos, por encima de la historia o del análisis al domesticar el argumento en la metáfora.

Al párrafo de Morábito se le pueden hacer demasiadas preguntas: ¿no hay diferencia entre el

Polifemo de Homero y el de Teócrito o Góngora? ¿Por qué utilizar un patrón renacentista de lo pastoril (por ejemplo, la *Arcadia* de Sannazaro) yuxtaponiéndolo después al mundo griego? ¿Basta la estereoscopia para garantizar la realidad o el principio de realidad de la visión? ¿No hay utopías estereoscópicas?

Más adelante, al arquetipo bucólico se sumará otro rasgo: la "perspectiva" y su ordenamiento espacial. Pero esta hábil apropiación de Erwin Panofsky, que tiene muchas razones a su favor, olvida, precisamente, una de las premisas del propio Panofsky: como la perspectiva es una "forma simbólica" de apropiación del espacio y no tiene validez matemática universal, cambia de acuerdo con las líneas de pensamiento de las diversas épocas y culturas. Utilizar dentro del mismo arquetipo bucólico referencias monofocales griegas, renacentistas y modernas es, cuando menos, una arbitrariedad histórica. Lo mismo que aplicar el ensayo de Norbert Elias sobre el modelo cortesano del siglo XVII a la corte de Tebas gobernada por Edipo (ver pp. 54-55).

Creo que muchas referencias griegas del arquetipo bucólico de Morábito no están lo suficientemente demostradas. Filoctetes tiene relación con Polifemo, pero no es obvio que "ver el mundo por su herida" implique una filiación monofocal-bucólica. Hermes, Edipo, o el propio Filoctetes merecían desarrollos menos apresurados (para no decir varios tomos) y rompen un poco esa línea "moderna" del libro que culmina en el ensayo sobre Hitler.

He tratado de exponer mis reparos a una mirada poética a la que debemos otras virtudes importantes. Pero en definitiva, se trata de un modo de ensayar, tan válido como cualquier otro. Sería injusto no terminar diciendo que en muchos momentos de este



mismo libro (el ensayo dedicado al Lidenbrock de Verne, al Caballero Andante, a Don Juan o a Drácula) hay algunas de las mejores páginas del ensayo mexicano contemporáneo, visitante asiduo de la erudición inútil y la grisura literaria. ◀

MIGUEL GOMES

## VERSOS ROBADOS

De Óscar Hahn

Visor, Madrid, 1995.

La publicación de *Tratado de sortilegios* (Hiperión, Madrid, 1992) constituyó un momento importante en una carrera poética. El lanzamiento con amplia distribución internacional de una "obra completa" (hasta la fecha) fijaba, de una manera u otra, una trayectoria específica y ciertas orientaciones cronologizables de un pensamiento estético que serían recibidos por gran cantidad de lectores y que, inevitablemente, entablarían diálogo con la producción siguiente de Oscar Hahn.

De ese comercio participa, de hecho, su poemario inmediatamente posterior, *Versos robados*. Si el *Tratado* se cerraba con "Estrellas fijas en un cielo blanco", colección donde se esboza explícitamente una reunión de lo escindido—invitación al lector a que sea el autor de los versos—, en el volumen ulterior la otredad se hará presente una vez más, mediante el recurso programático a la cita y a la recomposición de palabras ajenas en textos nuevos, que por ello pasan a sintetizar voces y dis-

ursos distintos. Ya antes Hahn se había adentrado en las posibilidades expresivas de la parodia, el *pastiche* y el homenaje, pero solamente este nuevo título pone en el centro de nuestra atención el encuentro de lo diverso como génesis de un decir poético.

La tentativa de conformar una escritura personal a partir de convergencias participa de una iniciativa "neohumanista" en un sentido que me parece necesario precisar en estas líneas. Hemos de detenernos, por consiguiente, en algunos pormenores que nos ayudarán a comprender más cabalmente los rumbos presentes de la práctica creadora de Hahn y los que, tal vez, adopte en el futuro.

Muerte, amor, poesía: la trilogía de asuntos básicos "tratados" en el libro de 1992 persiste enunciada en *Versos robados*. Las claves mágicas y oníricas, no menos, siguen siendo idénticas. La diferencia radica en que ahora el surrealismo residual de la empresa lírica hahniana se recategoriza en un nuevo contexto, el del descubrimiento del inconsciente más allá de todo ludismo. Si se me permite la reducción provisional, casi podría afirmarse que el aparato surrealista precedente se ha puesto al servicio de inquietudes más bien existenciales.

Lo dicho requiere que consideremos textos específicos. "La mantis religiosa", uno de los más provocativos, funcionaría a la perfección incluido en colecciones como "Arte de morir" o "Mal de amor", que han pasado a pertenecer al *Tratado*:

Sobre todo la Mantis

(...)

Se comen al macho fíjate

Se lo comen por el agujero de arriba  
y por el de abajo

El Moscú me llamaban

mis compañeros de colegio  
riéndose con sus ojitos poliédricos

(...)

¿Por qué me abrazas oye?

¿Por qué me clavas tus uñas en la  
espalda?

(...)

La religiosidad de la Mantis  
no puede ponerse en duda: me  
refiero  
a la Última Cena me dijo  
saboreándome

El peso de las pesadillas

El peso de las pesadillas  
en el cerebro de los vivientes

En este poema, de hecho, la dualidad inexpugnable de erotismo y escatología sigue siendo la de otras obras de Hahn. Lo mismo podría decirse de ciertos recursos enunciativos, como la aparición clara de una *persona* caracterizada por los rasgos más coloquiales del español chileno; el tremendismo de la situación narrada líricamente, de este modo, se atenúa o se emboza con el signo de lo cotidiano. No obstante, el enlace de la pieza con el conjunto de *Versos robados* se encuentra con gran claridad en la conclusión: la reiteración de una fórmula aliterada enfatiza la carga significativa que tiene entrever, imaginar, "el peso de las pesadillas". En efecto, la actividad inconsciente, según se insinúa, es tan material que hasta podría calcularse en una balanza. Esa realidad, cuerpo con "peso" y por tanto situable en el espacio, reaparecerá aquí y allá entre robo y robo poético; constituye el principal indicio diferencial de la escritura del Hahn actual ante la ya organizada tratadísticamente en el pasado.

El recorrido lúgubre, fantástico de ahora ("Una noche en el café Berlioz"), por los territorios incluso de la locura ("Nietzsche en el sanatorio de Basilea", "Lapidario"), será interrumpido, con todo, por visiones luminosas, extáticas, entre las que se destaca un

texto esencial del libro: "En la playa nudista del inconsciente". En él, la *coincidentia oppositorum* describe muy bien la otra mitad, placentera, no sólo misteriosa o temible, de las profundidades psíquicas:

Un hombre está tendido en la playa  
nudista del inconsciente  
a esa hora de la noche en que  
salen dos soles

La parte mujer del hombre corre  
graciosamente hacia el agua  
La parte hombre camina en  
dirección a la orilla

En la playa nudista del  
inconsciente  
las dos partes se bañan tomadas de  
la mano

El sol negro se alza en el horizonte  
El sol blanco se pone al rojo vivo

La mujer y el hombre hacen el  
amor hasta el vértigo  
Sus cuerpos luchan en la arena  
fosforescente  
Y el firmamento se llena de  
aerolitos  
que se desplazan a la velocidad de la  
luz

Los textos pesadillescos que alternan con el citado, o con "Hipótesis celeste" o "A las doce del día", dejan de ser fragmentos de una *Danza de la Muerte* como los que han ganado merecida fama poética al autor para transformarse, más bien, en componentes de un retrato o, mejor dicho, de un autorretrato del hablante de *Versos robados*, cuya maestría se revela doblemente: discurso introspectivo que se vale de las obras de los otros. El esquema, creo, está trazado con acierto en "Sigmund Freud bajo hipnosis", donde la insinuación de que contemplamos a un cazador cazado explica muy bien por qué una voz humana que se dispersa en las

obras ajenas acaba encontrándose a sí misma. Lo cierto es que el hombre que arman poco a poco estos textos podría llegar a una conclusión similar a la que llega, humorísticamente, el poema mencionado: "mi vida psíquica es ya muy vieja/ pero muy trabajadora mamá".

Tras la alternancia de sombras y luces, la sección final de la primera parte del libro, titulada "Sujeto en cuarto menguante", ilustra muy bien cómo cobra forma una subjetividad elocutiva en este libro. La elección de la prosa, inclusive, señala el parentesco cercano de estos ocho textos con la articulación de una narración del "sujeto", nombre con que se autodesigna el personaje que echa, entre sueños o recuerdos, "un vistazo hacia dentro". El cuarto menguante, la cercanía a la obscuridad absoluta, dota al hablante de una compenetración total con la fábula entre lúcida y onírica de su existencia o de todo lo que sabemos de ella, sea diurno o nocturno, racional o irracional, consciente o inconsciente. No se nos dice adónde llega el "hilo perdido" al que se alude en alguna ocasión, pero su fusión con el sujeto en la sexta estación de este peregrinar de imágenes sugiere que la clave hermética ha sido descubierta, y que todo relato es el relato del Sí Mismo, del ser autocontemplativo presente en la escritura.

Que surja una proposición como ésta en una publicación que sigue a la entronización del lector en el *Tratado* puede considerarse muy significativo. El individuo "innominado" por los *Versos robados* es el resultado, hasta cierto punto, de comuniones sucesivas: la del amor y la muerte; la de los hombres que, sin conocerse personalmente, comparten experiencias puras, universalizables, mediante la literatura; la del citante y el citado; la de ese "hombre" y esa "mujer" desnudos, en fin, que

se encuentran eternamente en la Psique. El "sujeto" es posterior a semejantes síntesis y supone una síntesis mayor, más abarcadora, quizá la respuesta definitiva a los intentos inacabados previos de dar con la suma de contrarios parciales, dispersos. El sujeto unitario es recobrado, no azarosamente, en un poemario donde han ido a parar materiales de orígenes múltiples: así, por ejemplo, "Rulfo en la hora de su muerte" se construye o reconstruye a través de frases y oraciones de las últimas páginas de *Pedro Páramo*; por otra parte, la crónica de un "Adán postrero", postnuclear, pone en boca del Dios padre las palabras agónicas del hijo en la cruz. El nuevo ser "humano" se convierte, ni más ni menos, en un producto de vivencias heterogéneas y se define a sí mismo como ente plural, consecuencia de todos los desastres y las dichas, de todas las separaciones y los reencuentros. Es, sin embargo, un ser hasta cierto punto abstracto, vivible por todos nosotros, y por algo se autorrepresenta como "sujeto": individuo que perdurará mientras exista gente que pueda llenar su vacío, su generalidad —"multiplícate por cero, loco" (p.39). Puede tocar esta tarea al lector o a quienquiera que el lector prefiera... el autor mismo; toda alternativa resulta factible en un libro que se abre, precisamente, formulando una hipótesis total y numinosa, "celeste".

Lo humano como noción intelectual y afectiva y como hecho real, defendido una y otra vez por la poesía de Hahn ante apocalipsis nucleares o íntimos, está en el corazón mismo de una nueva etapa del escritor que se inaugura con *Versos robados*. Justamente por ese exacto dominio y ese reconocimiento de medios e intenciones, podemos caracterizar tal periodo como de una madurez ganada a costa de esfuerzos pacientes e ininterrumpidos. ◀