

LIBROS

50

LETRAS LIBRES
MAYO 2011

Javier Marías
• LOS ENAMORAMIENTOS

Matt Ridley
• EL OPTIMISTA RACIONAL

Sergi Pàmies
• LA BICICLETA ESTÁTICA

Javier Gomá Lanzón
• INGENUIDAD APRENDIDA

Marianne Moore
• POESÍA COMPLETA

François Jullien
• DE LO UNIVERSAL, DE LO UNIFORME,
DE LO COMÚN Y DEL DIÁLOGO ENTRE
LAS CULTURAS

Jonathan D. Spence
• EN BUSCA DE LA CHINA MODERNA

Álvaro Enrigue
• DECENCIA



NOVELA

Un ensimismamiento vigilante



Javier Marías
LOS
ENAMORAMIENTOS
Madrid, Alfaguara,
2011, 408 pp.

✎ EDMUNDO PAZ SOLDÁN

La nueva novela de Javier Marías, *Los enamoramientos*, es una profundización de las líneas temáticas y el trabajo formal que el autor ha venido explorando en los últimos años. Por temática, la novela está emparentada a *Corazón tan blanco* o *Mañana en la batalla piensa en mí*; a la vez, se trata de un libro que solo podía haber sido escrito después de la ambiciosa aventura que significó *Tu rostro mañana*.

Con cada nuevo libro, Marías ha ido adelgazando la extensión de la

trama, pero no su importancia. El argumento de la novela puede ser resumido así: una mujer que atisba a una pareja se entera poco después de la muerte del hombre (Miguel Desvern o Deverne) a manos de un desconocido; de manera accidental, entrará en posesión de un dato que podría resolver el porqué de esa muerte enigmática. Los escasos incidentes dan lugar a una hipertrofia narrativa, en la que las reflexiones de la narradora y otros personajes aledaños, siempre sugerentes, asumen un lugar central. Otros novelistas pueden contentarse con dejar que los hechos hablen por sí solos; Marías, en cambio, entiende que lo importante del género novelístico es la reflexión, las conjeturas, la especulación que nace a partir de ciertos hechos. Todo eso es parte de un “pensar literario” que se asume como una forma específica de tratar de entender la realidad. Un elemento fundamental de ese pensamiento consiste en agotar un tema desde perspectivas múltiples e incluso contradictorias. La novela, como un género crítico y reflexivo, no deriva su poder de la posibilidad de llegar a conclusiones definitivas sobre las cosas sino de su capacidad de explorarlas buscando no dejar ningún hilo sin remover.

Una de las curiosas contradicciones que se pueden encontrar en la obra de Marías es la manera en que sus novelas, si bien parecen ceñirse al código realista, desafían constantemente el principio de verosimilitud en el que se funda este código, la “suspensión de la incredulidad”. *Los enamoramientos* está narrada por una mujer, pero suena tal como suenan todos los narradores hombres de las anteriores novelas de Marías. Marías sabe que la principal elección de un novelista consiste en decidir quién va a narrar y desde dónde: sus narradores son siempre fundamentales y tienen una voz fuerte, hipnótica, que se impone a toda la narración incluso a pesar de sus dudas (o a partir de

ellas). Sin embargo, hay cada vez menos un intento de crear una psicología, el perfil de un personaje a partir de esa voz.

De la narradora de *Los enamoramientos* sabemos que trabaja en una editorial, que es muy observadora, que es capaz de obsesionarse por las personas y hechos en torno suyos y que, a pesar de que le da mucha importancia a sus sentimientos, su principal aventura es mental. Casi todo eso podría aplicarse a otros narradores de Marías. En cuanto a los otros personajes, Díaz-Varela (de quien se enamora la narradora) o Luisa, la esposa del hombre asesinado, todos suenan como la narradora, a todos les gustan las frases largas, la reflexión constante, el caracoleo constante del pensamiento. Estamos ante un objeto muy extraño: una novela cuya gran fuerza consiste en las reflexiones que arroja sobre la subjetividad del ser humano, sobre nuestra compleja psicología, pero que para hacerlo debe exhibir constantemente su artificio literario. Todos los códigos literarios, hasta los más naturalistas, son artificios, solo que algunos eligen esconder este artificio y otros se fundan a partir de su explicitación. Lo fascinante de Marías es cómo juega a dos puntas, cómo usa el artificio literario no para abroquelarse del mundo sino para enfrentarse mejor a él. Se trata de un ensimismamiento muy pendiente de las palabras y de las cosas.

En *Los enamoramientos* puede encontrarse una nueva versión de la teoría de la novela en Marías. Los escritores convocados son Shakespeare, Sterne, Dumas y Balzac. Marías explicita que en una novela los hechos de la trama son lo de menos: “lo interesante son las posibilidades e ideas que nos inoculan y traen a través de sus casos imaginarios”. La ficción es un laboratorio de exploración de la conducta humana, “tiene la facultad de enseñarnos lo que no

conocemos y lo que no se da... y en este caso [*El Coronel Chabert*, de Balzac] nos permite imaginarnos los sentimientos de un muerto que se viera obligado a volver, y nos muestra por qué no deben volver”. A ese laboratorio no se llega de manera directa: para exponer su teoría sobre el lugar de los muertos (y el peso de la ficción) en nuestras vidas, Díaz-Varela le contará a la narradora sobre *El Coronel Chabert* y lo hará interrumpiéndose, creando suspense, haciendo que la narradora se transforme en la oyente perfecta, seducida por el relato y sus digresiones. Asistimos a la puesta en abismo del estilo narrativo de Marías, y hay palabras que se dicen sobre Díaz-Varela que bien podrían decirse sobre el mismo Marías: “tenía una fuerte tendencia a disertar y a discursar y a la digresión [...] mientras peroraba no podía apartar los ojos de él y me deleitaban su voz grave y como hacia adentro, su sintaxis de encadenamientos a menudo arbitrarios...”.

¿Qué es lo que nos enseña ese laboratorio de exploración de la conducta que es la novela de Marías? Lo que implica el enamoramiento (“verdadera debilidad por alguien... [e]so es lo determinante, que nos impida ser objetivos y nos haga rendirnos a perpetuidad y nos haga rendirnos en todos los pleitos”), la relación compleja que los vivos tienen con los muertos (la necesidad que tenemos de librarnos de ellos), la fuerza de los hechos y cómo nos sobreponemos a las desgracias a pesar de nosotros mismos (con la muerte de su esposo, a Luisa “le han destrozado la vida que tenía *ahora*, pero no la futura”), la difuminación de todas las cosas y, especialmente, la seducción que una historia puede tener sobre el que la escucha o lee. En eso, *Los enamoramientos* practica lo que predica: una vez más, aunque al principio cueste “suspender la incredulidad”, terminamos fascinados por la prosa de Javier Marías. —

NOVELA

La lógica de lo mejor



Matt Ridley
EL OPTIMISTA RACIONAL
Traducción de Gustavo Beck Urriolagoitia,
Madrid, Taurus, 2010,
448 pp.

MANUEL ARIAS MALDONADO

Es tal el prestigio cultural del pesimismo que un libro que apuesta decididamente por su antónimo se enfrenta desde el principio a formidables dificultades. ¡No digamos ya si su autor ha sido durante años colaborador de *The Economist* y su punto de partida es una combinación de las ideas de Charles Darwin y Adam Smith! Sin embargo, eso es justamente lo que persigue Matt Ridley, brillante escritor científico hasta la fecha, con su último trabajo: convencernos de que todo va razonablemente bien e incluso irá a mejor. Desde luego, esto es inaceptable. Un furibundo John Gray se ha encargado ya de recordarnos desde las páginas de *New Statesman* que el progreso no existe. Pero el asunto no es tan sencillo.

No lo es, para empezar, porque Ridley ofrece pruebas más que suficientes en favor de su premisa mayor: el incremento sostenido de la prosperidad y el bienestar de la especie humana a lo largo de la historia. Fiel a la tradición anglosajona que procura respaldar los argumentos con datos empíricos, nuestro autor se apoya en una cantidad ingente de estadísticas que demuestran qué absurdo resulta afirmar que la humanidad nunca ha estado peor, cuando sucede justamente lo contrario. O sea: nunca tantos han vivido en mejores condiciones materiales, vidas tan largas, con menor probabilidad de padecer una muerte

violenta y mayor número de posibilidades vitales. ¿Nada más? Nada menos. Esto queda singularmente claro cuando Ridley describe una idílica estampa familiar en la Gran Bretaña del 1800 y detalla a continuación las verdaderas condiciones de vida y el destino probable de sus miembros: pura miseria en comparación con nuestros estándares contemporáneos. Es verdad que la desigualdad no ha desaparecido, pero no lo es menos que el número de personas que viven en la pobreza absoluta se ha reducido en más de un cincuenta por ciento desde 1950.

Y aunque se ha puesto de moda afirmar que esta mayor riqueza relativa solo aumenta la felicidad *basta cierto punto*, las investigaciones más recientes muestran que la felicidad aumenta con la riqueza. ¡Nada más normal! Otra cosa es que la plena satisfacción *personal* constituya un objeto escurridizo. Porque ni estamos evolutivamente diseñados para buscarla, ni, como señalara el fallecido Daniel Bell, podemos sofocar fácilmente los conflictos por el estatus que impiden una completa pacificación del espíritu: seguiremos queriendo atraer la atención de la persona más atractiva de la fiesta y nos aburriremos el domingo por la tarde. Para Ridley, en este sentido, la liberación social y política es el instrumento más eficaz para incrementar la felicidad; pero no hay liberación sin prosperidad.

Es precisamente a la hora de explicar las causas de esta última donde Ridley asume mayores riesgos. Apoyándose en la paleontología, la teoría de la evolución y la economía, se pregunta por qué la especie humana es distinta a las demás. Y responde que no se debe tanto a factores biológicos como a un fenómeno colectivo: la conexión entre sujetos y el consiguiente intercambio de ideas entre ellos. En un cierto momento, esta conexión permitió la especialización de cada individuo en un cierto tipo de tareas, lo que a su vez dio paso a la división del trabajo, a la acumulación

de conocimiento y a una creciente innovación, permitiendo a los demás consumir un mayor número de ideas y bienes sin tener que producirlos: una inteligencia colectiva en marcha. Es obvio que el mejor Hayek está aquí muy presente.

Que la clave del progreso humano resida en el intercambio de ideas y bienes es una proposición más que plausible, si tenemos en cuenta el formidable atraso relativo que suelen exhibir las sociedades aisladas del resto por razones geográficas o políticas. Recordemos, aunque sea ficción, la comunidad retratada por Kipling primero y John Huston después en *El hombre que pudo reinar*, que seguía esperando a Alejandro Magno siglos después de que pasara por allí, porque era lo único que les había pasado nunca. Dice Ridley: “El intercambio es a la evolución cultural lo que el sexo es a la evolución biológica.” Es decir, el medio a través del cual las formas culturales y materiales son probadas, refinadas y seleccionadas. De ahí no solo se deduce que la autarquía es un pasaporte al empobrecimiento, sino también que el grado y la velocidad de la prosperidad dependerán muy directamente de los medios de comunicación que permiten la interconexión entre miembros de la especie humana: “El éxito de los seres humanos depende, decisiva pero precariamente, de números y conexiones.” No es que el cerebro de los antiguos fuese defectuoso; es que los modernos nos comunicamos más fácilmente. La revolución informática no hace más que intensificar ese contacto, lo que, a su vez, solo puede intensificar el intercambio y aumentar nuestro conocimiento: de Amazon a Wikipedia. Y ello, hasta el punto de que el propio capitalismo parece condenado a desaparecer en su actual forma, para dar paso una sociedad global donde los individuos son libres para asociarse temporalmente con objeto de colaborar, compartir e innovar: “El mundo está volviendo a formarse de abajo arriba.” Podría ser,

aunque resulta difícil de imaginar a la vista de la primitiva tosquedad de nuestros instrumentos políticos: recordemos que todavía se ovaciona a un líder y se celebran mítines.

Antes de ocuparse del futuro, Ridley se dedica a ilustrar su argumento echando la vista atrás. Mediante un análisis temático, nuestro autor repasa los principales factores de la prosperidad humana: la agricultura, la energía, la urbanización, el comercio, la tasa de población, las condiciones medioambientales. A su juicio, la clave para que todo ello funcione es el intercambio a través del comercio. Pero este no puede subsistir sin unas instituciones que provienen *también* de la selección cultural espontánea: “Las buenas normas recompensan el intercambio y la especialización; las malas, la confiscación y el politiquero.” ¿Suiza *versus* España? Y aunque sus posiciones pueden resultar chocantes, como el elogio de los combustibles fósiles por su contribución al bienestar humano o su convicción de que los transgénicos pueden alimentar a 9.000 millones de personas y salvar el medio ambiente liberando tierra de cultivo, rara vez carecen de lógica.

No obstante, ninguna explicación monocausal suele ser satisfactoria. Es verdad que los mercados de bienes y servicios suelen funcionar correctamente; también lo es que la desconfianza del autor en los mercados financieros está justificada. Pero su recelo hacia los gobiernos es excesivo, porque los mercados no funcionan sin las garantías que aquellos prestan; sobre todo, gobiernos eficaces en sociedades dotadas de una ética pública robusta: ahí están los países escandinavos para demostrar que se pueden combinar el bienestarismo y la competitividad; aunque, ciertamente, aquí estamos nosotros para sugerir lo contrario. Por otra parte, el énfasis en el puro comercio es hasta cierto punto innecesario, porque el intercambio es un concepto más amplio que el propio Ridley maneja a menudo: no es lo mismo compartir una idea que vender un producto.

Sea como fuere, nada de esto disminuye el interés de un libro espléndido que gustará a los amigos del futuro, o sea, a quienes aguardan el cambio en lugar de temerlo. Solo ese cambio, de hecho, puede hacer del mundo un lugar aún mejor: objetivo tanto más urgente a la vista de sus muchas imperfecciones. —



CUENTO

Grandes esperanzas



Sergi Pàmies
LA BICICLETA
ESTÁTICA
Barcelona, Anagrama,
2011, 128 pp.

✎ PATRICIO PRON

No es improbable que la idea tan extendida de que la tristeza es necesaria para escribir sea errónea; es un hecho, sin embargo, que los personajes que la padecen suelen resultar más interesantes que aquellos que son insensata e injustificadamente felices, y algunos de los de *La bicicleta estática*, el nuevo libro de relatos del catalán Sergi Pàmies (París, 1960), son buena prueba de ello: un periodista que busca en los escenarios abandonados de Cinecittà un rastro intangible de sus padres, que lo concibieron tras haber visto *Le notti di Cabiria*, que Federico Fellini filmó en ese estudio; otro que planea y demora indefinidamente su suicidio; un tercero que conoce a la mujer de su vida a raíz de llevar los cordones desatados y decide desde entonces solo calzar mocasines; un padre que puede historiar la relación con sus hijos siguiendo los trazos que estos han dejado en las paredes de un piso que tiene que abandonar; dos personas con sobrepeso que

entablan una relación amorosa triste y sórdida que pierde peso al tiempo que lo hacen ellos mismos; un niño que crece en el exilio antifascista en Francia; un hombre que solo puede comprender el valor de *El principito* de Antoine de Saint-Exupéry el día que cumple cincuenta años; otro al que le extirpan la nostalgia y la esperanza, es decir, el pasado y el futuro; uno que dismantela la casa de sus padres preguntándose qué conservar y de qué desprenderse; un padre que observa a sus hijos adolescentes en el aeropuerto antes de iniciar unas vacaciones que probablemente terminen mal; la reconciliación muda entre un fotógrafo homosexual y su padre; un personaje de cuento de hadas que muere abandonada en un hospital; un hombre que evoca la capacidad de su padre para anudar corbatas y sabe que con su muerte ya no habrá quién lo haga por él; dos antiguos novios que se reencuentran y deciden tácitamente no volver a verse.

Los cuentos de *La bicicleta estática* funcionan como variaciones de un número reducido de temas entre los que, como puede verse, destacan las relaciones disfuncionales, los fracasos amorosos y la muerte de quienes amamos, temas que los editores de Pàmies han llamado en la contraportada del libro “los naufragios y desconciertos de la madurez”, en una atribución ratificada por el propio autor al sostener en una entrevista reciente que son los temas más recurrentes en ese período de la vida que tiene lugar “una vez que has comprobado que la felicidad es efímera y, en general, muy poco fiable”. En esa misma entrevista, Pàmies hacía explícito el carácter autobiográfico de algunos de sus relatos, que aparece ratificado por la elección en la mayor parte de ellos de lo que vulgarmente denominamos la “primera persona”, y lo vinculaba a la llegada de la madurez.

A este solipsismo vinculado con la creación de personajes que (sin la pretensión de esclarecer cuánto hay de autobiográfico en sus peripecias)

tienen la misma edad, una profesión similar e incluso la misma apariencia física que su autor, Pàmies le suma dos relatos fantásticos que abundan explícita y cómicamente en la necesidad de profundizar en el conocimiento de uno mismo: en el primero de ellos, “Benzodiazepina”, un hombre decide encontrarse consigo mismo tras haber estado chateando con él durante varias semanas; el encuentro acaba con los dos personajes (que son él mismo) prometiéndose un encuentro que harán todo lo posible por evitar. En “Supervivencia”, un hombre inicia una expedición en busca de las respuestas que supuestamente se encontrarían en su interior, pero descubre que este es un armario vacío y agobiante y huye de sí mismo por un agujero. Ambos relatos ofrecen una imagen devastadora de los abismos de la personalidad, pero *La bicicleta estática* no es un libro oscuro. Pàmies es honesto y profundo, pero nunca abandona la ligereza y la ironía, a las que suma una gran capacidad de observación y un talento particular para la ternura. La austeridad formal de sus relatos parece aquí puesta al servicio de la exuberancia imaginativa y vincula los relatos del autor catalán con los de Raymond Carver, Tobias Wolff y Lorrie Moore, por mencionar solo tres ejemplos. Al igual que los personajes de estos tres autores, los de Pàmies se aferran a unas certezas de las que en realidad desconfían pero que retienen por ser las únicas que poseen realmente; en ese sentido, tal vez el único personaje feliz del libro sea aquel al que “como le han extirpado la nostalgia, no le pesa la inercia hacia unos recuerdos alterados por el poder transformador de la memoria. Como no tiene esperanza, no invierte ninguna energía en proyectarse hacia un futuro improbable. Liberado de la dulzura física y anímica que tanto le torturaba [...], saborea su saliva, felizmente insípida” (77). No hay ninguna heroicidad en ello, pero tal vez sí la haya en la forma en que Pàmies practica en este y en otros relatos excepcionales proezas narrativas;

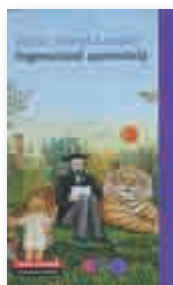
es lo que sucede en “Un año de perro equivale a siete años de persona”, en el que un perro y un cerdo destruyen involuntariamente sus relaciones de pareja por consolarse mutuamente y de forma alternativa, y en “Tres maneras de no decir te quiero”, que narra la supuesta incapacidad de un autor para escribir una historia de amor entre el amor correspondido y el amor no correspondido e incluye dos textos que prueban que la supuesta incapacidad no lo era realmente.

A pesar de su título, los personajes de *La bicicleta estática* sí se desplazan (o al menos adquieren el tono físico adecuado para hacerlo) y no hay nada permanente en ellos; si acaso, la convicción de que las grandes esperanzas del pasado solo han traído decepción. No hay nada decepcionante en los relatos de *La bicicleta estática*, sin embargo, que es una ratificación del extraordinario talento de su autor y una celebración de los poderes de la literatura para llenar de sentido una vida en ese período en que “la felicidad es efímera y, en general, muy poco fiable” y en el que el talento de Sergi Pàmies está produciendo sus mejores frutos. —



ENSAYO

Los contenidos de la libertad



Javier Gomá Lanzón
INGENUIDAD APRENDIDA
Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011, 174 pp.

✎ **JUAN MALPARTIDA**

La modernidad ha sido rica en la creación de instituciones que han supuesto una defensa de la dignidad

e igualdad de las personas. La proclamación de los derechos universales del hombre y del ciudadano en Francia a finales del siglo XVIII, así como, un poco antes, la constitución de Estados Unidos, apoyada en la tradición inglesa, fueron un reconocimiento cuyo despliegue crítico se ahondaría en la mayor parte de Occidente, con resultados diversos pero finalmente similares, a lo largo de los siglos XIX y XX. Esa tradición, tan someramente expuesta, es la que interesa a Javier Gomá Lanzón: la heredera de Locke y de Kant, de Montesquieu y de Max Scheler, tal como la ha expuesto en *Imitación y experiencia*, *Aquiles en el gineceo* y *Ejemplaridad pública*.

Creo que hay dos líneas de reflexión convergentes en su obra, y ambas se basan en lo que orteguianamente denomina “la experiencia de la vida”. Se trata de un pensamiento filosófico y político que se apoya en una sociología, algo difusa, de la asunción del descubrimiento y la dignidad igualitaria de la subjetividad: el derecho de cada cual, no establecido por causa alguna ajena al principio igualitario, que, según Gomá, deviene del reconocimiento de nuestra finitud. Por otro lado, su reflexión, como ya señalé en estas mismas páginas, tiene algo de *Bildungsroman* filosófico, en la medida en que analiza el paso necesario de la subjetividad (estética y aislada: el gineceo de Aquiles antes de la batalla de la Historia) al descubrimiento del otro, de la polis, es decir: de la madurez, que significa para Gomá el reconocimiento y aceptación de nuestro ser radicalmente político y la coherencia de acción entre lo privado y lo público. Nuestro autor destaca la necesaria liberación horizontal del sujeto para alcanzar por primera vez en lo moderno una filosofía de la libertad ajena al idealismo platónico y su correlato aristocrático. Sin embargo, en todos sus libros señala una y otra vez que, tras esa liberación que conlleva una acentuación del yo, inmaduro aún, se hace necesaria y urgente una superación de dicha subjetividad

hacia una sensibilidad y pensamiento radicalmente políticos. En este sentido, está lejos de Ortega y Gasset y su noción selectiva y vertical. El punto crítico que ha desarrollado Javier Gomá desemboca en la necesidad de una ética cuya propedéutica apenas entrevemos: alcanzada en las instituciones que articulan nuestra noción de Estado, no solo política sino jurídica, la radical igualdad de los hombres, se hacen necesarias una ética y una acción política que doten de contenido esos logros en cada individuo, no solo en su actuación social, cuyo despliegue normativo y límites establecen la ley, sino en la encarnación *sentimental* de dichos datos.

Su nuevo libro, *Ingenuidad aprendida*, es una colecta de ensayos, aunque su autor ha querido dotarlos de una articulación progresiva. Cierto, Gomá gira alrededor de las ideas centrales de su reflexión, aquí esbozada, pero creo que hay que entender este libro como incursiones y apuntes hacia lo que me parece el gran desafío de su obra, a saber: establecidos los presupuestos, dar sentido a una ética que no podría articularse sin una poética y una erótica; en definitiva, un saber de la vida en el sentido no ya objetivo de la filosofía y no digamos de la ciencia, sino en el relativo al saber vivir, explorado por los epicúreos y que, desde Montaigne y los moralistas franceses, ha desembocando en autores como Comte-Sponville, Savater y otros.

En nuestro tiempo, la filosofía ha de ser mundana, proclama nuestro autor, y por lo tanto ha de hablar de aquello que preocupa a todos, o que ocupa a todos: “Nada debería estorbar el designio de comprensión universal que anima a la verdad mundana.” Que la filosofía descansa en el lenguaje, y que este es universal en cuanto que racional, parece inobjetable, pero me temo que muchas cosas “estorban” a la comprensión, puesto que pensar exige voluntad y esfuerzo, y naturalmente un nivel de complejidad lingüística sin los cuales no sé cómo, por muy universal que sea la verdad mundana

(¿y qué decir de la científica?), pueda ser entendida por todos. Lo que ha sido entendido por todos (valga la expresión) son las religiones, cuyas verdades no son filosóficas sino apoyadas en creencias y responden, mejor o peor, a necesidades metafísicas y mundanas.

“Sería conveniente que, antes de lanzar una verdad al mundo, ésta superase un previo ‘test’ de mundanidad”, afirma Gomá, y apela, en uno de los momentos más débiles de su argumentación, al “sano término medio”, “las personas bien educadas”, “el buen gusto”, términos y conceptos que poco tienen que ver con la tarea de la filosofía, que es saber, querer saber; pero sí están relacionados con una posible moral, cuyo fundamento ha de ser filosófico y político. Porque el diagnóstico que encontramos a lo largo de este y otros libros suyos es que vivimos entre subjetividades “enamoradas de ellas mismas y poco acostumbradas a no concederse todos sus deseos”, frente a lo cual “la nueva misión cultural” consistiría en una emancipación de lo subjetivo hacia “la urbanización de la espontaneidad instintiva del yo como paso previo a la transformación de éste en pleno ciudadano”. Ante esto, “el arte creará una nueva sentimentalidad y la filosofía suministrará veracidad a un reformado lenguaje natural”. Aquí los invitados son dos: Antonio Machado, que teorizó con lucidez acerca de la necesidad de dotar a la percepción de sí mismo de una filosofía que desplazara el sujeto hacia el mundo, desde una ontología que percibe al ser como heterogéneo, en continua apetencia de lo otro como fundamento de mi yo; y, por el otro lado, una noción de lenguaje que se apoya en un realismo moral: la misión del filósofo es dar respuestas que todos pueden entender, apoyadas en el sentido común, con el fin de urbanizar el mundo. ¿No se nos propone acaso al filósofo como reformador social, capaz de hablar claro a todos sobre lo que *a todos* ha de importar? Esta tarea fue llevada a cabo por la religión,

capaz de responder a la vida privada y a la pública, a los deberes (en el cristianismo: no robarás, no matarás, guardarás las fiestas, etc.) y derechos: “estás hecho a imagen del Dios, eres hijo suyo y por lo tanto igual a todos los hombres”.

En Gomá, lo que nos otorga igualdad es la conciencia de la finitud, lo cual hace descansar la igualdad en la *conciencia* (aunque toda vida biológica es mortal). ¿Pero por qué esa conciencia no nos hace iguales al resto de lo que es finito? Pienso que no quedó claro cómo puede Aquiles, metáfora en Gomá de la evolución y tensión sentimental de todo ser humano, por el hecho de aceptar su mortalidad (uno entre los otros en la *polis*, fuera de la cápsula del reino de las madres) hallar el concepto y el sentimiento de la igualdad. Creo lo siguiente: en el cristianismo hay una explicación genealógica: todos somos hermanos cuyo origen es Dios; en lo moderno (ciencia) una especie: solo hay una raza, *homo sapiens*. Pero la igualdad tiene origen en un logro histórico político que rompe con los determinismos “naturales”: en la India, las castas, metáfora social de los reinos de la naturaleza; en el mundo occidental, clásico y medieval, la aceptación de la diferencia, lo que Gomá llama la visión aristocrática, también se apoyaba en el nacimiento. La crítica de las ilusiones metafísicas (Hume, Kant) y el conocimiento científico nos emanciparon de esas creencias.

Javier Gomá se pregunta cómo la civilización democrática, tras haber superado el fundamento “ontológico y cósmico”, podrá recuperar –basándose en la igualdad– la ejemplaridad. Se trata de una interiorización de la norma cuya propuesta, por cierto, es el fundamento de la Reforma cristiana, pero no sé qué pensará Gomá de esto. Lo que parece claro es que apuesta por una subjetividad que ponga el acento en lo que nos identifica y nos une, en lo común y compartido; en una superación de la accidentalidad de lo mío en lo substancial de lo nuestro.

Evidentemente, todo esto forma parte de un ideal de convivencia, pero no veo cómo va a dejar de ser importante aquello que me hace único: la experiencia, que es mi experiencia, por mucho que pueda encontrar (o no) correspondencia con la de otros. Me parece difícil que Gomá o cualquier otro pueda articular esas costumbres que doten de sentido sensible y ejemplar a nuestras sociedades democráticas, salvo incitando a llevar a cabo una pedagogía de la creación (en colegios, universidades, etc.), que se apoye en una concepción del aprendizaje que no sea meramente acumulativa, y una reforma continuada de la política que profundice en la investigación científica y el desarrollo de las artes. ¿Es la “misión” de la nueva filosofía? El mejoramiento de la convivencia y del desarrollo de la creatividad de las costumbres compete a todos. No sé si es una tarea filosófica, aunque tendrá que apoyarse en la filosofía y también en la ciencia, en las artes y en la política. Estoy de acuerdo con Gomá cuando afirma que no basta con ser libres, porque la libertad es una acción cuyos contenidos nos competen a todos. —

POESÍA

La reina del antilirismo



Marianne Moore
POESÍA COMPLETA
Edición, traducción y
prólogo de Olivia de
Miguel, Barcelona,
Lumen, 2010, 553 pp.

Ma ANGELES CABRÉ

No puedo evitarlo. El tricorno que Marianne Moore acostumbraba

a lucir en sus últimos años me recuerda el sombrero de copa que Amélie Nothomb pasea en algunas de sus giras literarias. Luciéndolo, ambas propugnan una manera singular de presentarse en sociedad, como si no quisieran de ningún modo confundirse con la masa gris de escritores funcionarios, tan amigos de la corrección y el recato. La extravagancia es en ambas una declaración de principios, como la barba marinera de Hemingway o la melena alocada de Georges Perec.

A diferencia de Nothomb, que sí tiene novelas de claro tinte autobiográfico, en el caso de Moore hay que hablar de contención emocional llevada al extremo. Se resistió siempre a revelar su intimidad, aunque, como dicen los expertos en grafología, “somos como escribimos”: qué no decir pues de la apuesta literaria de toda una vida. Se negó también a recurrir al lirismo como expresión poética unívoca, optando por cultivar la línea de transformación y ruptura que llevó al cambio radical, equivalente al que determinó en narrativa el *Ulises* de Joyce, que ha sido la base de la modernidad poética y donde hoy seguimos abrevando.

Nacida en provincias, en una casa parroquial presbiteriana donde su abuelo era pastor, Marianne Moore (1887-1972) empezó a escribir poesía profesionalmente hacia la treintena, coincidiendo con su traslado a Nueva York. Cultivó un aspecto extravagante de solterona leída y no por ello poco enérgica, pues fue una gran amante de la contemplación del deporte, e incluso dejó constancia de ello en sus versos, cosa muy poco usual. T. S. Eliot y Ezra Pound, William Carlos Williams, H. D. o Wallace Stevens fueron algunos de los poetas contemporáneos que no dudaron en reconocer su valía. Su

trabajo como editora de la revista literaria *The Dial* le permitió descubrir nuevos talentos poéticos de la talla de Elizabeth Bishop, John Ashbery y Allen Ginsberg. También ganó grandes premios, entre ellos el Pulitzer por sus *Collected Poems* de 1951.

Como ferviente cultivadora de la poesía reflexiva (en oposición a la de las emociones), su obra fue en su tiempo radical e innovadora, aunque la crítica no siempre supo descifrar el significado de su propuesta. Como recordaba el también poeta Ernest Farrés en una reseña en *La Vanguardia*, hasta Auden admitió haber tenido dificultades para adentrarse en su poética.

M. M. nació un año antes que el gran T. S. Eliot en su misma ciudad (Saint Louis, Misuri). Y murió el mismo año que Pound, aunque él en su amada Venecia y ella en la Gran Manzana, la ciudad que la vio consolidarse. Hay casualidades destinadas a sentenciar la historia, en este caso libresca. Si el azar los llevó a nacer y morir tan cerca en el tiempo, y en el espacio en el caso de Eliot, el cultivo esforzado de la literatura los llevó a erigirse en basamentos del cambio irreversible que iba a producirse en la literatura anglosajona.

M. M. no obtuvo el Nobel, como T. S. Eliot, ni posee una obra tan poliédrica como este, ni tampoco ostenta una faceta crítica de su envergadura, lo que no quita que acompañe este volumen de su *Poesía completa* precisamente un texto de Eliot, publicado por primera vez en 1935 a modo de prólogo a *Selected Poems*, donde Moore ya destacaba por su empleo de la llamada “técnica silábica”. Tampoco fue como Pound pionera del versolibrismo, que heredaría la Generación Beat y que en la poesía española haría gran mella en algunos novísimos.

La suya es acaso una aportación menor a la de estos dos gigantes,

mas por otro lado muy superior a la gran mayoría de sus contemporáneos. ¿Sería muy osado ponerle un notable? ¿Por qué será que cuesta que las damas se midan como iguales con sus pares...? A pesar de los pesares, M. M. hizo mucho aun compartiendo casa con su madre de por vida, aun tocada con un sombrero cuasi napoleónico, aun rodeada de sesudos caballeros con el cabello engominado.

Pero los azares no se acaban allí. Moore nació un año después de la muerte de Emily Dickinson, frágil gorrión de vida aún más circunspecta que a pesar de ello ha conseguido estar, y en un lugar preeminente, entre los poetas americanos fundacionales. *Pas mal!* Claro que los escuetos cinco poemas publicados en vida (algunos de ellos sin firmar) dicen poco de la capacidad de recepción de su entorno inmediato. ¿Quién sabe, pues, qué hubiera podido hacer Dickinson de tener las posibilidades de relación y aprendizaje que tuvo Moore, que trató de tú a tú a algunos de los grandes autores de su época? Lamentablemente el Amherst del siglo XIX no era la Nueva York del XX.

Dicho esto, M. M. no fue tan solo una de las pioneras en codearse en igualdad de condiciones con los vates de su tiempo, sino que es una transgresora en toda regla, como sus contemporáneas H. D. y Amy Lowell, ambas imagistas. En el caso de M. M. se ha hablado de “modernismo herético”, un concepto que encaja bien con el espíritu de su tocado, insistiendo en ese rasgo singular.

Propuesta métrica renovadora, exuberancia discursiva, versos desconcertantes que fluyen en estructuras rítmicas completamente inéditas hasta esa fecha... Referencias a la actualidad del momento, temáticas prosaicas, citas recurrentes, datos científicos... ¿No les suena tremendamente actual,

acaso al propio lenguaje de la posmodernidad, al llamado *after pop*? De pronto me ha venido a la memoria la poesía nada lírica de Mercedes Cebrián y su *Mercado común*. ¿Poesía para lectores de narrativa? Ese es otro debate.

Todas las traducciones de poesía debieran ser bilingües, como lo es esta. Olivia de Miguel ya había traducido para Acantilado la antología *Pangolines, unicornios y otros poemas*. Su esfuerzo se ha redoblado ahora y el resultado es espléndido por la complejidad sintáctica y de significación que entrañan estas páginas ya en su día osadas. —



ENSAYO

Defensa de lo universal



François Jullien
DE LO UNIVERSAL, DE LO UNIFORME, DE LO COMÚN Y DEL DIÁLOGO ENTRE LAS CULTURAS
Traducción de Tomás Fernández Aú y Beatriz Eguibar, Barcelona, Siruela, 2010, 248 pp.

ISMAEL GRASA

Desde finales de los noventa es raro el año en que no haya aparecido traducida al castellano alguna obra de François Jullien. Son conocidos sus estudios en los que compara la tradición china con la occidental, bien sea en el dibujo y la pintura o en ámbitos prácticos, como la propia concepción empresarial —sus años vividos en China y Japón le han llevado incluso a hacer de mediador en este campo. Jullien es un conocedor de la filosofía griega y clásica que, con una edad temprana, decide estudiar la tradición oriental y emprender una reflexión sobre “lo otro”, sobre los presupuestos de un

posible diálogo intercultural. Este recorrido ha ocupado buena parte de la vida del autor, y es en esta obra, *De lo universal, de lo uniforme, de lo común y del diálogo entre las culturas*, donde parece haber puesto orden a sus conclusiones. Es una obra de planteamiento ambicioso y estructura ordenada: empieza con un largo preámbulo en el que estudia cómo nace y se extiende la idea de “lo universal” —desde el logos griego a la ley romana y el cristianismo—, sigue con una parte central en la que aborda la cuestión de los derechos humanos y concluye con una serie de reflexiones, quizá la parte más personal del libro, en las que asienta las bases de lo que él cree que debería ser un verdadero “diálogo de civilizaciones” —un punto de vista, por cierto, bastante apartado de posturas supuestamente progresistas y condescendientes: François Jullien está lejos de ser un occidental acolegado, y ahí está, a mi juicio, lo que distingue a este libro y le da fuerza. Jullien piensa sobre lo que debería ser un “tú a tú” de verdad con las culturas de raíz no occidental, que no esté basado en hacer concesiones, en ceder, porque el autor sostiene que Occidente no tiene nada que ceder en cuestiones como la racionalidad o lo que hoy llamamos derechos humanos. Se podría decir que la tesis principal del libro es que todo “diálogo” basado en pactos y pequeñas renunciaciones es débil y está destinado al fracaso. La tolerancia debe basarse antes en una racionalidad común que en simples actitudes bienintencionadas: “la solución no está en el *compromiso* sino en la *comprensión*”.

El libro comienza con una serie de largas definiciones teóricas sobre “lo común” y continúa con una introducción, como he indicado, en la que explica cómo nace y se extiende la idea de universalidad: la democracia griega da lugar a la idea de un espacio común, el ágora, a la vez que surge el ideal estoico

del cosmopolitismo, la noción de “humanidad”; la romanización acaba con las fronteras “naturales” e impone la frontera de la ley y la ciudadanía, una ley que es independiente del origen que uno tenga —el libro explica cómo, mientras que los atenienses muestran su orgullo por el linaje, los romanos no ocultan que su origen está en antiguos expatriados y desclasados—; San Pablo y la vocación universal con que se presenta la nueva religión cristiana ocupan buena parte en la explicación que el autor hace de este proceso —es interesante en este punto cómo Jullien explica la importancia de la lengua como “vehículo”: el cristianismo deja pronto atrás su arameo originario y se difunde en lenguas que ya estaban “preñadas”, “infectadas”, del concepto de universalidad, mientras que en el islam la lengua del profeta es la propia lengua de la religión, lo que hace que la evolución de este credo sea de naturaleza totalmente distinta.

Hechos todos estos preámbulos, el autor pasa a centrarse en la cuestión de los derechos universales, aquellos derechos del hombre y el ciudadano, con origen en la Revolución francesa, o los actuales derechos humanos. La cuestión es conocida: ¿estos derechos expresan una tradición cultural particular, y por lo tanto no deben imponerse a todo el mundo, o son ciertamente universalizables? Porque es indudable que estos textos, desde los redactados por los independentistas norteamericanos, pasando por los revolucionarios franceses o los funcionarios de la ONU, contienen elementos propios del contexto en que tuvieron lugar, a la vez que modificaciones sucesivas o párrafos que hoy no consideraríamos aceptables. Es decir, son un producto histórico y cultural. La pregunta es si son algo más que eso. Si no lo fuesen, un diálogo entre culturas debería ser, como explica largamente Jullien, un diálogo “a la baja”, una búsqueda de

un mínimo denominador común, un acuerdo basado en concesiones y claudicaciones. Un “apaño”. Según Jullien esta es una visión insuficiente del diálogo que no contenta a nadie y que resulta superficial y a la larga ineficiente. El autor, en el caso de los derechos humanos, expresa la idea de que, aparte de una tradición cultural, expresan un *a priori* racional de carácter universal: la formulación de estos derechos siempre será contextual y susceptible de modificaciones, desde luego, pero aquellos abusos de los que nos protegen tienen que ver con lo humano en general y con la dignidad: nadie que se considere humano debería tolerar que otra persona no los tenga. El desarrollo de este punto en el libro resulta iluminador y contundente.

El libro concluye con lo que serían las tesis más personales de este pensador sobre su idea de “lo traducible” y la composición de las lenguas: la humanidad puede desplegarse de distintos modos —la tradición occidental sería uno de ellos—, la clave, según el autor, estaría en la traducción, en la búsqueda de lo común a partir de las propias estructuras lingüísticas. Jullien se distancia, por una parte, de las tesis conservadoras de un Occidente a la defensiva, retraído en su núcleo duro e identitario, en la línea de Huntington; y se distancia también de los defensores de un “diálogo” tan bienintencionado como endeble, los autores del *global ethic* y todos aquellos que ven este siglo XXI como el escenario de un nuevo bazar de filosofías y creencias más o menos exóticas, el yin y el yang en versión pulsera sobre los mostradores de las cadenas de hamburgueserías. Ni repliegue ni falsa fascinación, nos propone este autor, ni renuncia ni exotismo. La tolerancia, concluye François Jullien, no puede proceder de que reduzcamos las pretensiones de nuestros valores o los relativicemos, sino de alcanzar una “inteligencia compartida”. —

ENSAYO

El lento progreso de China



Jonathan D. Spence
EN BUSCA DE LA CHINA MODERNA
Traducción de Jordi Beltrán, Barcelona, Tusquets, 2011, 1080 pp.

✎ **JORDI PÉREZ COLOMÉ**

Mao Zedong fue nombrado presidente de China el 1º de octubre de 1949. El 6 de diciembre llegaba a la Unión Soviética. Tenía 58 años y era la primera vez que salía de China. Ocho años después, en 1957, el presidente Nikita Jruschov le invitó de nuevo. Fue la segunda y última vez que Mao viajó al extranjero.

El interés y la relación de China con el exterior han estado casi siempre entre la suspicacia, el desinterés y el desprecio. A finales del siglo XVIII, Gran Bretaña era una potencia comercial. Pero sus tratos con China eran complicados y desiguales: pagaban aranceles altos y los requisitos legales eran aleatorios.

La Compañía de las Indias Orientales británica decidió enviar a un aristócrata para que mejorara los acuerdos y permitiera presencia diplomática en Pekín. El emperador recibió a lord Macartney en 1793; no era fácil llegar hasta la Ciudad Prohibida. El emperador era entonces Qianlong, uno de los más notables de la historia, que reinó 63 años.

Qianlong contestó que no a las peticiones: un británico en la capital “no estaría en armonía con las regulaciones del Celeste Imperio”. Tampoco le interesaba nada de lo que Reino Unido le ofrecía: “Nunca hemos valorado los artículos inge-

niosos, ni tenemos la menor necesidad de las manufacturas de vuestro país.” Gran Bretaña importaba té, porcelana, sedas. Pero China no compraba algodón, relojes ni otros cachivaches.

Casi un siglo después, en 1860, un alto funcionario chino escribía: “Lo que tenemos que aprender de los bárbaros es una sola cosa, buques sólidos y armas de fuego eficaces.” El cambio de opinión china —de no querer nada a querer al menos armas— tiene una explicación. Tras el desprecio de Qianlong, la balanza de pagos en contra de los británicos era enorme. Pero los europeos encontraron un producto que los chinos compraban a cualquier precio: el opio. Este intercambio desigual trajo problemas. En la guerra del opio de 1839-42, China pagó caro su retraso. En la derrota, tuvo que firmar el Tratado de Nanjing, por el que abría cinco puertos y cedía la isla de Hong Kong.

China, en chino, significa reino del centro. Durante toda su historia los chinos han vivido volcados en sí mismos, hasta que la presión les ha sacado de allí. Aparte de sus vecinos inmediatos, no les interesaba mucho más. A pesar de sus avances en la dinastía Ming, nunca se alejaron mucho de sus fronteras. El autor de *En busca de la China moderna*, Jonathan D. Spence, sinólogo de Yale, escribe sobre un momento de finales del siglo XIX: daba “la creciente sensación de que China era solo un país entre otros”, dice. Aún hoy se da. En pueblos remotos de las provincias del interior, en Sichuan, o Gansu, Pekín es un lugar muy lejano. El extranjero es el más allá.

Esta percepción peculiar del extranjero es necesaria para entender la China moderna, que es el objetivo de este libro. Se ocupa desde la dinastía Qing en 1644 hasta la muerte de Deng Xiaoping, el segundo presidente de la República Popular, en 1997. Sale todo: la invasión manchú, la resistencia han, la

incipiente relación con otros países, las revueltas de mediados del XIX, el crecimiento del movimiento republicano de Sun Yat-sen, la caída de los Qing, la vida tumultuosa de una república dividida, la guerra contra los japoneses y la victoria comunista.

El libro de Spence, junto a *El mundo chino*, de Jacques Gernet, que se ocupa de toda la historia, es uno de los clásicos occidentales sobre China. Esta traducción española llega con cierto retraso. La edición original es de 1990 y Spence hizo retoques en 1999. Es un libro de historia hecho por un historiador. El resumen que logra hacer de tres siglos y medio es magnífico. Pero, como es lógico, en muchos pasajes es inevitablemente general. El reparto tampoco es equitativo: el siglo XX ocupa dos tercios del libro. La historia de Spence es de hechos y datos, maquillados con pocas anécdotas. Algún pasaje se hace árido, más para lectores que se despistan con los nombres y lugares chinos (por suerte hay un gran glosario y mapas).

Ninguno de estos problemas es grave para quien esté interesado en China. El recorrido es completo. Además de analizar su relación con los extranjeros y su lugar en el mundo, Spence da muchas otras claves de los últimos siglos en China. China es un solo país, pero es enorme. Esto tiene dos consecuencias: la variedad entre regiones es mayor de lo que parece y el gobierno de Pekín no llega a todas partes con la misma fuerza.

Ha habido décadas con los Qing o durante la primera mitad del siglo XX en las que el país estaba troceado. La unidad se considera crucial. De ahí el temor chino a movimientos separatistas en Tíbet, Xinjiang y Taiwán. Todo eso es China; no se discute. También asustan los movimientos capaces de unir a mucha gente más allá del Partido Comunista. Los Taiping fueron algo

así. Hoy sería el Falun Gong —que en la obra no aparece porque es más reciente. En un tiempo de revueltas como estos primeros meses de 2011, China es más sólida por estos temores al caos.

Pero no siempre será así. La corrupción socava el régimen. En 1994 hubo 140.000 “causas judiciales y disciplinarias” con miembros del partido acusados. También se sentirá si falla el crecimiento económico. Por el año en que acabó, Spence apenas menciona el resurgir de China como potencia económica. A finales del siglo XX no era tan evidente como ahora. Se hace extraño acabar el libro y comprobar cómo ha cambiado aquella China en esta última década.

El libro cierra en una China llena de dudas tras Tiananmen y la muerte del presidente Deng Xiaoping. Deng cambió China tras la muerte de Mao. Al contrario que Mao, Deng estuvo en Francia de joven. Tanto él como el primer ministro de Mao, Zhou Enlai, fueron líderes pragmáticos, con menos ambigüedades. Spence compara la muerte de Zhou Enlai, a principios de 1976, con la de Mao, unos meses después: “Unas trescientas mil personas desfilaron ante él [Mao], pero, si bien la gente se mostraba conmovida y silenciosa, no hubo en Pekín la oleada de emociones que había causado la muerte de Zhou Enlai.” Es un pasaje difícil de demostrar, pero alimenta la leyenda de Zhou.

Las cenizas de Zhou y de Deng se lanzaron al mar. El único líder de la República Popular que tiene un lugar de peregrinaje es Mao. También es el único del que se fomentó un culto, mediante el célebre *Libro rojo*. Sin embargo, la versión hoy oficial en China es que Mao también hizo cosas mal. Sus errores en el Gran Salto Adelante o la Revolución Cultural son innegables. Mientras, Zhou y Deng han quedado como los pragmáticos.

Deng tiene varias frases ingeniosas, por ejemplo: “La ideología no puede proporcionar arroz.”

Pero ninguno de estos dos líderes hizo —o pudo hacer— mucho para evitar las masacres que ocurrieron bajo sus mandatos. La más reciente fue en Tiananmen. Hubo discusiones a puerta cerrada y al final se optó por la represión para evitar el caos. Nadie sabe dónde estaría China hoy sin esa decisión. En el libro se ven bien los momentos cruciales donde la opinión de alguien podría mover el curso de la historia.

A falta de saber qué vendrá en China, sirve esta frase de Lu Xun, quizá el escritor chino más célebre del siglo XX: “De la esperanza no puede decirse que existe, ni puede decirse que no existe. Es como los caminos que cruzan la tierra. Porque en realidad, y para empezar, la tierra no tenía caminos, pero, cuando mucha gente pasa por un sitio, se hace camino.” Lu Xun se refería en este relato a un movimiento democrata que emergió en 1911, al final de la dinastía Qing. Quizá pronto pueda volver a tener sentido. —



NOVELA

Ideas sin novela



Álvaro Enrígue
DECENCIA
Barcelona, Anagrama,
2011, 228 pp.

✎ **EDUARDO HUCHÍN SOSA**

Para decirlo pronto: *Decencia* es lo que sucede cuando un narrador tan capaz como Álvaro Enrígue (1969) se pone a escribir “decentemente”. Para llegar a esa afirmación permítanme apelar a cuatro tesis: a) Una novela debe ser mejor que su sinopsis, b) Una novela debe ser mejor que sus *spoilers* (de trama y de teoría), c) Una novela debe ser mejor que la frase más citada en sus reseñas (“tanta Revolución para que al final terminemos siendo mexicanos”, por ejemplo), d) Una novela debe ser mejor que sus buenas intenciones (no sé si ustedes han tenido alguna del tipo: “Esta vez escribiré una historia, en dos tiempos, como un esfuerzo individual por entender por qué en este país todo tiene que ser siempre una mierda”). En *Decencia* no se cumple ninguno de esos cuatro incisos.

Cuando has escrito libros como *Hipotermia* (2005) o *Vidas perpendiculares* (2008) tienes pocas cosas que demostrar, salvo dar a la imprenta algo que sí se parece en realidad a una novela —no como tus otros libros— y avisar que estás consciente del peligro y que puede que no salgas indemne. Álvaro Enrígue, quien se ha ganado lectores a fuerza de intercambiar las etiquetas de los géneros literarios, propone en *Decencia* (Anagrama, 2011) una vuelta a la novela tradicional, se diría

que incluso decimonónica, a través de la cual diseccionar la identidad mexicana, o hallar en un siglo (o un día, según se vea), los vasos comunicantes que han convergido en el horror. Una misma violencia, una misma impunidad, recorre el país desde su Revolución de 1910 hasta sus instituciones actuales.

La tentativa no tiene nada de reprochable, lo que significa que tampoco es plausible en sí misma. Que un autor renuncie a la comodidad de un estilo no tendría por qué obligar al lector a sentir esa ausencia del confort como un padecimiento. Hacer novelas insufribles por no hacerlas cómodas es tan inútil como pensar que la única manera de recuperar el vértigo de los viajes es destripar los muebles del carro. Un crítico, o quizás se lo escuché a un amigo, no recuerdo bien, dijo: “No importa si se apela a una tradición; importa que esa tradición todavía signifique.” Enrígue celebra la tradición pero no la libra del olor a naftalina. Su estrategia puede ser hasta luminosa: toda escritura costumbrista que narre situaciones atípicas, violentas, discusiones que mezclen a Roberto Carlos y a Xavier Villaurrutia, el horror vuelto cotidianidad, no puede ser leída sino como una reinención de la forma. Esto —como proyecto— solo daría obras maestras. Pero no. La estrategia en *Decencia* produce otra cosa.

La trama de la que se sirve Enrígue es necesariamente buena: en 1973, dos guerrilleros —para quienes la Revolución viene importada de Cuba— secuestran al empresario Longinos Brumell, quien —como un plan de salvación— los presenta con un revolucionario auténtico —Antón Cisniegas—, para que los ayude en su viaje a la ciudad de México. El Arcángel Cisniegas no solo es un superviviente de la gesta mexicana de 1910, sino uno de los responsables de su putrefacción: asesino de revolucionarios, símbolo del ascen-

so de la escoria en nuestro sistema político. Kurtz o la encarnación del mal, como guste usted llamarle. Al final, cuando los guerrilleros y el secuestrado logran llegar a una casa de seguridad a donde se dirijan, sucede algo inesperado, que obliga a todos a buscar un nuevo acuerdo. De ese pacto nace un cártel de la droga y de ese modo Enrígue traza una misma línea de violencia y corrupción, desde la Revolución hasta nuestros días. Todo eso suena muy bien, sobre todo si lo que se busca es escribir una novela política, *desesperadamente* política. Ahora intercálese esa trama con los recuerdos de un personaje como Longinos —testigo niño de la Revolución del ayer, empresario del presente, narcotraficante del mañana— y estamos ante lo que podría ser el diagnóstico más incisivo de la realidad nacional.

Pero, ya se sabe, los diagnósticos pueden surgir de indicios estimulantes y tener finales reflexivos, pero no hacen mucho con las 150 páginas intermedias que deberían narrar una historia. Tesis número cinco: e) Si las interpretaciones que pueden surgir de tu sinopsis son mejores que tu novela, es que te equivocate de género literario. *Decencia* sufre, en su reivindicación de los mecanismos convencionales de la narración, de un plan brillante cuya ejecución es, por decir lo menos, cansada. Anacrónica, dirán unos; poco funcional, convendría yo. Habrá quien acuda a la ironía (¿de qué otro modo leer un libro cuyo título es *Decencia*?) para hacer notar los riesgos asumidos por Enrígue, pero ¿a cuánta dosis de ironía tenemos que llamar a cuadro para soportar las metáforas fallidas de Longinos, sus albuces de primer año, su descripción del pene como un fantasma cuya herencia emocional lo atosiga como el fantasma del rey persigue a Hamlet?

La ironía con que estamos obligados a leer *Decencia* es también su

condena: ¿esa prosa tan “exquisitamente narrada” (y que significa que puedes saltarte algunas líneas sin remordimiento) solo es atribuible a Brumell?, ¿o podemos encontrar también ahí la lucha de Enrique contra el lenguaje, eso que los críticos siempre piden a los novelistas de verdad y que parece ser una de sus explicaciones preferidas para separar a la auténtica literatura de lo que simplemente está bien escrito?

Como decía Borges, en lugar de escribir ciertas novelas, habría que asumir algunas como si ya existieran. Ahora mismo quisiera poner en duda si he leído *Decencia* o solo confío en las decenas de subrayados y de bordes doblados que tiene mi ejemplar. Pero no puedo. Cada revisión que hago de mis notas me hace pensar: carajo, tiene ideas tan brillantes, ¿por qué la sobrellevé

con desgano? Llego entonces a algunas sospechas: su prosa es intachable pero no late nada ahí. Las situaciones intentan ser extravagantes para causar el extrañamiento hacia una realidad que ya parece común, pero no sucede nada después, salvo un humor que o es muy forzado o es tan sutil que para fines prácticos más parece “falta de humor”. Hay descripción, diálogo, interés por recrear un hecho, hay un puñado de personajes que explicados en términos generales son atractivos, inusuales y sintomáticos (una madre guerrillera, un socialista que cuenta su propia versión de las películas), pero todos esos elementos no tienen más funcionalidad, ni más pasión —digamos ya: más literatura—, que las meras afirmaciones que tendrían de platicarla en una cena, o de inventarla en una reseña ficticia

en caso de que jamás hubiera sido escrita.

Comprendo el plan de las novelas importantes, de las novelas políticas, de las novelas suicidas (la vuelta de tuerca estilística de un escritor, que solo se entiende si has leído toda su bibliografía). El problema real es si la novela en sí misma —sola pero no aislada, capaz de recurrir a la tradición pero no dependiente de ella— opera como ese mundo que no puede ser de otro modo. Habría que volver a Broch, quien decía que “descubrir lo que solo una novela puede descubrir es la única razón de ser de una novela”. Entonces, ¿dónde colocar algo que podría funcionar en la historia de la novela actual mexicana, como diagnóstico del país, incluso dentro de la obra de Álvaro Enrique, pero no en la soledad de la lectura? Misterio. —

LETRAS LIBRES

Dime qué lees
y te diré quién eres.

91 402 0033 / 91 402 9322, revista@letraslibres.es, www.letraslibres.com