

## CAMELLOS AMAMANTANDO LEONES: ¿QUIÉN ES MÁS COMPASIVO EN LA LITERATURA CONTEMPORÁNEA?

Edgar TELLO GARCÍA

INS Pompeu Fabra. Badalona

Ratnakara. Universidad Autónoma de Barcelona

### **P**erspectivas contra el nihilismo pasivo: el repliegue de la piedad y la compasión

Cuando no hablamos desde la pura perplejidad, observamos que un mismo espacio de desconfianza separa al lector contemporáneo de los preceptos éticos que puedan proyectar las obras de arte actuales, debido a una conocida desesperación cultural, o a un desvanecimiento moral afín al capitalismo. Son los románticos como Jean Paul, y los nihilistas más allá del bien y del mal, los que anulan las márgenes del río de Parménides y afirman que *todo* cambia constantemente y que *todo* varía de acuerdo al sujeto. Como esta nada es tan espuria, los juicios que deben cifrar la inocencia, la memoria y el olvido son mirados con justo recelo. Aquel que no lo hace, a lo sumo es el nihilista pasivo que, al igual que el camello de Zaratustra, pretendía que se lo cargara bien para humillarse haciendo daño a su propia soberbia.<sup>1</sup> Frente a este pobre ser quedaba el “nihilista activo” o “león” quien, a pesar de compartir muchas características con el “camello”, también vivía dividido en el mundo de la esperanza y el azar. El “león” es un nihilista extremo, que niega cualquier correspondencia entre las cosas y su sentido, pero también cree en la posibilidad de los espejismos dentro de la pura ilusión de la referencia. Establecer reglas para cifrar la resistencia del león al azar sería erróneo porque el “nihilista activo” vive en el mundo de la fe y en el de la descreencia: si analizáramos su esencia podríamos repetir sobre los resultados la distancia que Wittgenstein expresó respecto a la ética, a la que no consideraba una disciplina científica pues “lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento” (Gómez, 2014, 150).<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Para comprender este peyorativo “nihilista pasivo” o “camello”, frente al “nihilista activo”, o “león”, en la terminología de Nietzsche, v. Nebreda (2009: 170). Como explica Sánchez Meca (2010: 107), para el nihilista activo, “aunque el Dios de la metafísica muere, la existencia continúa estando determinada por la antigua fe en él”.

<sup>2</sup> Cf. Dostoievski, quien escribía en 1872: “nunca ha podido la razón definir el bien y el mal” (*Los demonios* 326). En 1878, también Nietzsche expresaba sus reservas en *Humano, demasiado humano*, citando a Paul Rée: “‘El hombre moral no está más cerca del mundo inteligible (metafísico) que el hombre físico’. Esta proposición [...] quizá pueda servir algún día en el futuro como hacha para cortar de raíz la ‘necesidad metafísica’ de los hombres” (Nietzsche, 2014: 96). “Terminológicamente, suele distinguirse entre “moral” como un código teórico de leyes, y la “ética” como la aplicación (o no), de las anteriores leyes en situaciones concretas. Cf. Mélich (2015: 32): “la ética irrumpe en la zona oscura de la moral”. V. también el monográfico de Mèlich (2010) sobre la compasión. Esta distinción puede hacernos dudar de que sea posible

Y, en verdad, este conocimiento ha dejado de ser altruista, imbuido por la necesidad de una compleción espiritual del hombre contemporáneo. Tal y como comenta el novelista noruego K. O. Knausgård, la disciplina y el ritual religioso también son métodos interesados para acceder a lo sagrado, cuando su propio padre había fallecido: “Convirtió la vida de mi padre, tan miserable y destructiva al final, en una nueva vida. ¿Cuánto consuelo no había en eso?” (Knausgård, 2014: 483). Según está formulado, con un cinismo casi inapreciable rayano en la sinceridad, la desconfianza respecto de la ética religiosa demuestra un conocimiento del autoengaño, o de la fe impuesta en una materia sospechosa. Aunque el esfuerzo es el de un superhombre, podemos encontrar en la literatura contemporánea algunas figuras de este tipo nietzscheano. Si la ética cristiana manda la bondad y el altruismo, la literatura puede proponer ficciones útiles al quedar circunscrita a sus propios mundos estancos. La realidad, que no presenta correspondencia con sus signos para el nihilista activo, puede activar el rechazo hacia lo maniqueo, aunque el hombre de fe “concibe el mal como perteneciente al proceso de educación y regeneración del género humano” (Maceiras, 2010, 685). Sin llegar al extremo que liga educación, intelectualidad y barbarie, es obvio, como asegura P. Ricoeur que “los conflictos nacen precisamente cuando los caracteres obstinados se identifican tan por completo con una regla particular que se vuelven ciegos para cualquier otra”, por lo que es necesario firmar de antemano un “pacto de ficción” para realizar una lectura inteligente, casi desapasionada (Gómez, 2014: 301). Este alejamiento ya es problemático: la bibliografía que de una manera u otra pretende acercarse a la esencia del conducirse bien en la vida es un buen combustible del mercado editorial, por lo que se alcanza, transversalmente, una presunta explicación, desde una crítica de cuño marxista, sobre las contradicciones y destrucciones de significados existentes en la “doble interpretación” de toda teoría individual que no alcanza su generalización en la teoría.<sup>3</sup> Dicho de manera más sencilla, como ya no hay dioses, inventemos una competencia social para cada ciudadano capaz de reprimir su *propia* expresión de ira, de deseo o incluso sus depresiones (Illouz, 2010). Apasionamiento e hipocresía colisionan, pues, en un pacto en el que cada lectura, como quisiera Kierkegaard, nos volvería más subjetivos, más *ajenos* respecto al mundo (Hersch, 2010: 334).

En el ámbito literario, la novela moral, y las demás “compañías que elegimos” –según denominara W. Booth a estas novelas, en su trabajo sobre la ética de la ficción– expresan una paradoja contemporánea: las lecciones leídas llegan tarde, por lo que es mejor dejar la posible culpabilización (en esta sinonimia que une justicia y venganza), al hablar de aquello que “carece de esperanza” (Sánchez, 2010: 623). ¿Es posible, sin embargo, que una “cualidad estilística central redima todos los defectos doctrinarios”, tal y como se pregunta W. Booth (2005: 373)? En la actualidad, no parece ideal

---

hallar “The moral of the story” (Singer 2005). Desde un punto de vista histórico, ya desde inicios del siglo XX el modernismo anglosajón advirtió la escisión entre la cultura y los receptores de la misma: seres sin empatía, vacíos de espíritu, y sin identidad sexual ni personal. Véase, por ejemplo, a M. Weber (1904), en quien inspiro estas líneas introductorias.

<sup>3</sup> La persona que mejor ha estudiado esta nueva literatura es Eva Illouz (2010). Como se pregunta conspicuamente Derrida (1995: 95), “La incapacidad para dominar las contradicciones en el concepto [nos interroga por] ¿cómo salvaguardar sus propios intereses en el mercado mundial al tiempo que se pretende proteger sus ‘conquistas sociales’?” El responsable del “pacto de ficción” es W. Booth, de quien hablamos a continuación.

que un lector deba reír con las bromas que Rabelais lanzaba a sus lectores a costa de las mujeres, del mismo modo que parece políticamente ponderado evitar a Mark Twain, al menos en lo respectivo a sus sonadas bromas sobre la gente de color<sup>4</sup>. El creer que las aseveraciones sobre prácticas desfasadas fuera de nuestro pequeño mundo están más allá de nuestra labor crítica individual induce a un pesimismo, acaso de raíz heideggeriana, al que la ficción nos empuja y en el que nos deja *caer*, a la vez que nos abriga, nos llama a la existencia y nos protege desde un calor irónico que debe ser articulado (Esquirol 2015: 60)<sup>5</sup>. La conciencia cristiana permite la incursión en el pecado de manera momentánea, pues la penitencia y el perdón, tras el arrepentimiento, permiten la ilusión de una inclusión del mal. El poder del mercado es la justificación de esta insidia moral, por lo que, en el peor de los casos, los relatos ni siquiera nos dejan caer, sino que nos rechazan de manera directa, en la modalidad en la que el mundo posible reflejado muestra su inhospitalidad, su falta de artesanía, y la imprevisibilidad de la aparición del fantasma de la reproducción traumática y del totalitarismo.<sup>6</sup> Ello creará una angustia: la de no ser capaces de penetrar en un significado, la incapacidad para comprender, o algo peor todavía para nuestro confort moral: “¿qué significaría comprender algo [en estos casos] aparte de un caos amenazante?” (Booth 2005: 406). Así, podemos preguntarnos de manera burda si este tipo de lecturas éticas sirven de algo más que para afianzar el morbo y la soberbia del camello. En el tipo de nihilismo elegido a la hora de protegerse de un texto el que marcará la perdurabilidad de la obra y la mutua contingencia durante el proceso de lectura.<sup>7</sup>

### **El que no llega a compasivo también puede pensar**

La piedad es un acto de poder, allá donde la compasión no es posible, por algún tipo de limitación para imaginar al otro que sufre. Partiendo del texto básico de Saint-Exupéry, publicado en 1943, podemos ver cómo *Le Petit prince* reconoce el dolor de saber que su flor no es la única, tal y como creía cuando estaba en su planeta minúsculo. La Tierra, por ejemplo, está llena de rosas muy poco diferentes de su flor. Sin embargo, es un zorro quien le enseña al Principito, en el capítulo XXI, lo que significa “domesticar”, algo así como “crear lazos”, en la expresión del mismo animal (*El principito* 67). Más adelante, comprendemos que es la relación sostenida a lo largo del tiempo, con un amor, con

<sup>4</sup> V. El capítulo de W. Booth dedicado a este tema: “Rabelais y el desafío de la crítica feminista” (2005: 375-409), donde leemos frases del tipo: “al traer al mundo a la mujer, Natura tenía en mente la delectación del hombre” (389), de Rabelais, o “¿Alguien herido? No. Sólo un negro muerto” (391).

<sup>5</sup> En la modalidad grotesca en la que se presentan algunos personajes poco éticos (en Rabelais, en Valle-Inclán, en Dostoievski), la ridiculización y la ironía suelen estar presentes. Así caracteriza a Stavrogin su amante Liza Nikolayévna: “tenía la certeza de que lleva usted en el alma algo horrible, algo repugnante y sangriento, algo que al mismo tiempo le hace parecer sumamente ridículo” (*Los demonios* 672). Pese a ello, ya Kant nos advierte de los errores de sondear el alma humana: “constantemente sentimos la tentación de hablar [del alma] como si fuera para nosotros un objeto cognoscible” (Hersch, 2010: 198). Y también Nietzsche advierte de que moral y poder están muy cerca, y de que “somos desde el principio seres ilógicos y por ello injustos” (Nietzsche, 2014: 91).

<sup>6</sup> S. Freud, *Una dificultad de psicoanálisis*, (1974, 2435), sobre el trauma psicológico referido aquí.

<sup>7</sup> V. W. Iser (1978, 163) sobre el acto de lectura. Para este autor, la relación con el texto es asimétrica (el lector es absorbido sin resistencia crítica por la ficción), o pseudocontingente (el lector pone en marcha unas estrategias rituales y distanciadas al enfrentarse al texto). Una lectura más avezada, o ideal, buscaría la “mutua contingencia”, según la cual existiría un “enriquecimiento” mutuo.

un compañero, con una amiga o familiar, la que crea estos vínculos de raíz y nos sujeta a un lugar. En este sentido, la ética no sería la que se ocupa del bien universal, ni de ningún otro tipo de esencialismo, sino la que se injiere en algo tan particular que puede “enlazar” a un pequeño grupo de individuos relacionados. Sin embargo, es Foster Wallace, un escritor tan posmoderno como oscuro, quien escribe una diatriba contra las reuniones de AA, en las que “es divertido lo que encuentran divertido los oyentes” (*La broma infinita* 419). Tomado de este modo, sólo un buen trabajo de persuasión haría posible creer adecuada, por divertida, una barbaridad irrazonable. Según se demuestra en ese texto, la aprobación moral, en ese universo distópico, queda lejos de la sinceridad (“manipuladora, ladina y carente de ingenuidad”, 421) y de la ironía (“alguien irónico es como una bruja en una iglesia”, 421). Lo que para ellos es divertido es “morirse empáticamente” porque se avergüenzan del orador (419). El lazo de piedad es el desafecto que siente un autor que desea desligarse de sus propias fobias para curarse, pese a que la liberación de esta sombra nos reclama a una incorporación anímica de esta en nos-otros.

Ante este tipo de grotesca proximidad, M. Ósipov, comienza su libro de relatos con la frase lapidaria que debe enlazarse con el anterior texto: “Liberar al hombre de su prójimo: ¿acaso no es esa la finalidad del progreso?” (Ósipov, 2015: 9). Algo no tan descabellado si el fin de la ética es una autocomplacencia tan morbosa como la descrita por Foster Wallace en las reuniones de AA. Si las válvulas de escape de la ironía y la sinceridad quedan prohibidas por haber contribuido al problema, solo queda una separación radical hacia el uno mismo. En este sentido, Ósipov culmina un primer relato desasosegante: el titulado “Moscú-Petrozavodsk”. En él, un joven médico que pudiera confundirse con el mismo autor, se ve envuelto en un movido viaje nocturno en tren, hacia la ciudad en la que se celebran unas conferencias. El doctor prefiere pasar la noche solo en su vagón, pero desgraciadamente debe compartirlo con dos hombres más, tan afectados por el alcoholismo que uno de ellos despierta, por la mañana, aquejado de *delirium tremens*. Al no poder hacer gran cosa, el médico avisa a la azafata, quien a su vez avisa a la policía. El remedio para la enfermedad no es otro que una bestial tunda de palos a ambos personajes, hasta que el temblor es eliminado a patadas. El protagonista se siente muy mal al pensar que ha sido él quien ha propiciado la venida de la policía con sus quejas, pese al extraño consuelo de otro viajero “los apaleados y los que apalean están hechos unos para otros. Por ejemplo, si un profesor de Berkeley recibiera una paliza semejante, se suicidaría de vergüenza. Estos, en cambio, se levantarán, se sacudirán y tan panchos” (Ósipov 17). Hablando con el jefe de policía, este le revelará que, además de unos ladrones, ambos alcohólicos eran unos asesinos buscados. El relato posee un relativo final feliz, porque pese a que en la realidad creada todo parece encajar, el lector se queda con la sensación de que falta la sinceridad que podría sugerir un submundo algo peor. No obstante, ya desde Marx conocemos que la liberación conlleva una “disolución total del sistema” que ha producido a las víctimas; o, en el caso de la filosofía, no se trata de abandonarla por su adscripción al sistema, sino que debe “superar la mera posición teórico-cómplice” para desarrollar el análisis de las causas de la negatividad de las víctimas (Dussel 2009: 317). La polémica entre el realismo crítico, y la huida de una agobiante responsabilidad hacia el Otro, ya es retratada, o incluso

caricaturizada, en su acostumbrado estilo dialéctico, sin embargo, en una de las obras cumbres de Dostoievski: *Los demonios*. El líder revolucionario Piotr Verjovenski exclama en una ocasión:

Nuestra gente no es sólo la que mata e incendia [...]. El maestro que se ríe con los niños del Dios de ellos y de su cuna es ya de los nuestros. El abogado que defiende un asesino educado porque este tiene más cultura que sus víctimas y tuvo necesariamente que asesinarlas para agenciarse dinero también es de los nuestros. Los escolares que matan a un campesino por el escalofrío de matar son nuestros. Los jurados que absuelven a todo delincuente sin distinción, son nuestros (Dostoievski, 2015: 541-542).

Si los “demonios” obran de este modo relatado, también los que tratan de apartarse del clima malsano son ridiculizados en la figura del vanidoso escritor Karmazínov, defendido sin pretenderlo por el padre de Piotr, Stepán Trofímovich, para el cual todo el efecto de la revolución se apoya en la “estupidez” de sus proclamas, “la estupidez más sencilla, más candorosa, más limitada” (621), que incluso llega a confundirnos al obligar a “decidir qué es más bello: Shakespeare o un par de zapatos, Rafael o el petróleo” (*Los demonios* 623). En la interpretación clásica del título, referido al Evangelio de San Lucas, en la que los demonios exorcizados son “Legión”, el mal absoluto proviene de la síntesis de cada uno de los miembros denostados de la revolución, en la figura de un líder automarginado, Stavrogin, que rechaza incluso participar en la Causa Común anunciada por P. Verjovenski, y al que sólo le queda la posibilidad del suicidio para, a su vez, liberarse de sus demonios (Serrano Martínez 2006: 116)<sup>8</sup>. ¿Cómo no mostrar piedad, si la compasión resulta imposible? Un recurso al alcance es el que señala Muguerza (1990: 46), quien habla de “perplejidad”, como el estado de tensión hacia la realidad presente que resulta saludable, al no ser cerrado, ni regresivo, que debiera contribuir a afianzar y ensanchar la comunicación social.<sup>9</sup>

Desde el momento en el que Dios ha muerto, el autor también ha caído. M. Foucault, siguiendo a su vez a M. Blanchot, evitando la repetición acrítica de tales aserciones, nos invita a darnos cuenta de que la tiranía del lector es posible gracias a ellas. Sin embargo, este darse cuenta de un hecho ya conlleva una ética, consistente para el autor francés en ser atraído y negligente.<sup>10</sup> No se trata tanto de una pasividad, como de un atravesar el texto “como si se fuera sordo”, para producir un “olvido” que “está hecho de vigilia tan vigilante, tan lúcida, tan matinal que es más bien despedida de la noche y pura abertura a un día que todavía no ha llegado” (Foucault 2015: 275 y 281). Sin embargo, esta travesía sorda y poética parece un trabajo tan difícil de realizar como cualquier posicionamiento en el lugar del otro, tan complejo como sentirse un murciélago, según el ejercicio propuesto por T. Nagel.

<sup>8</sup> La interpretación aludida puede verse en M. Holquist, 146. También Tello García (2012). En esa misma novela Dostoievski escribe, casi al inicio: “Quien se atreve a matarse habrá descubierto el secreto del engaño. Más allá de eso no hay libertad” (2015: 158).

<sup>9</sup> Nihilismo, modernidad y capitalismo van cogidos de la mano y son resistidos por esta “perplejidad” que “presta atención” y que busca una nueva plenitud, o rehumanización, mostrada y caricaturizada desde la ficción. Así se expresa en una novela que comentamos más adelante: “Una oleada de náuseas por el nervio neumogástrico abajo: la ‘sensación’ de ir sobrellevando los días por el procedimiento de no prestar atención a las verdades soterradas que a cada momento iban haciéndose más irrefutables y decisivas. La verdad de su propia muerte. De que no por precipitarse a la tumba con un tesoro en las manos iba a lograr salvarse” (Franzen, 2002: 192).

<sup>10</sup> “La atracción manifiesta imperiosamente que el afuera está ahí, abierto, sin intimidad, sin protección, ni retención [...] es la negligencia la que permanece tan indiferente a lo que puede manifestarla o disimularla que cualquier gesto relacionado con ella adquiere el valor de signo” (Foucault 2015: 270-271).

Porque ¿cómo no sentirse afectado por los signos y las realidades que estas encierran; cómo no responder de algún modo más allá del nihilismo? El silencio perplejo podría ser un modo de cimentar una compasión que no deja de ser blanco de ironías en la ficción de uno de los mejores escritores españoles actuales: Rafael Chirbes. En las páginas de *En la orilla*, leemos una sátira impía sobre la búsqueda de cadáveres que afecta a tantos perdedores y represaliados:

Si pierdes un brazo, el cura, el rabino, el ulema se encarga de recordarte que podrías haber perdido la cabeza, y si pierdes la cabeza te convence de que hubiera sido más grave que te hubieran hecho papilla y no hubieran podido echarte un responso de cuerpo presente (y entero). Aunque sea sin cabeza, los familiares están contentos y le dan gracias a Dios si les queda algún pedazo de cadáver para uso propio, porque así pueden llevárselo a enterrar, y se sienten superiores y les tienen lástima a los vecinos que no han *encontrado* ni la rabadilla de su muerto (Chirbes, 2013: 275).

Frente a los partidarios de pasar página y quitar hierro al asunto de la búsqueda de los familiares (personificados por los vencedores, en la novela), cabe preguntarse por el papel compasivo en el que se sitúa obligadamente al lector, con un toque de mano maestra, por parte del autor. Utilizamos las palabras “piedad” y “compasión” como sinónimas, creando una despedida terminológica de un mundo creado por palabras y, por tanto, aberrante. Sea como sea, ambas exigen un sobreesfuerzo para realizar tal metamorfosis, pues “hace falta una fuerte imaginación para sentir compasión” (Nietzsche, 2014: 105). Siguiendo la distinción de Mèlich (2015: 45), según la que “la piedad es un acto de poder, es el acto supremo del poder. La compasión no es la piedad porque no es vertical sino horizontal, porque no busca el lucimiento personal”. La piedad, pues sería un efecto logrado en la ficción pero expandido a otros ámbitos; es un acto de autoridad que no se practica en la sombra sino declaradamente entre personajes, lectores y autores. La compasión silenciosa genera menos sospechas que ese don otorgado casi por la usurpación de la gracia divina, no obstante cabe preguntarse si al escribir, al leer, al interpretar, o al funcionar como *deus ex machina* existe otra posibilidad que la piedad, pues “Dios no se encarnó para enseñar moral, sino para redimir al mundo” (Aranguren, 1954: 31).<sup>11</sup> Es posible que Mèlich nos pida un esfuerzo más sobrehumano todavía que el de Nietzsche: “lo más importante es saber si puedo dejar de ser lo que soy y transformarme en otro” (Mèlich, 2015: 48). En la narración de las experiencias, los humanos (y los narradores) suelen ser piadosos.<sup>12</sup> Así ocurre en el caso del Dr. H. Marsch: «Se veían jóvenes guapísimas por todas partes. Me contaron que no eran prostitutas profesionales, sino mujeres respetables desesperadas por ganar algo de dinero. Una sesión con un hombre de negocios occidental, en aquella época, suponía más que los ingresos de todo un mes» (Marsch, 2016: 92).

¿Es compasivo, en cambio, Chirbes, cuando muestra con toda la dureza de su pluma las diferencias actuales entre las diversas sociales, tal y como hemos visto arriba? En su crudeza narrativa

---

<sup>11</sup> A partir de esta crítica a la moral se presentan posturas más extremas: “las prácticas que nos recomienda el cristianismo no pueden aprobarse moralmente. Su carácter inútil y desagradable la convierte, por el contrario, en verdaderos vicios” (López Sastre 2010: 170). También, Tello García (2015: 114 y ss).

<sup>12</sup> Aportaré algunos ejemplos en el cuerpo del texto para apoyar esta generalización. Hay muchos otros, como cuando Sanmao (2016: 190) explica que aunque le parece un tráfico de esclavas lo de comprar a las novias del desierto también le hubiera gustado a ella que sus padres recibieran tantos bienes cuando se casara con José.

hay compasión porque rechaza la redención otorgada durante el acto de piedad. A pesar de ello, al tratar de escuchar al ser, Heidegger nos informa de que este es “algo no susceptible de ser descubierto”, sin embargo nos esforzamos por comprender y descubrir aquello que está abierto a nuestro intelecto (Heidegger, 1927: 100). Por ello, podríamos situar la compasión en un espacio puramente invisible, sólo rastreable siempre *de otro modo*. Está claro que en lo que a la lectura afecta podemos leer entre líneas: la crítica de H. Marsch al sistema público sanitario británico está tamizada por una crítica más relajada, aunque mucho más severa, contra el sistema capitalista que produce este tipo de prostitución omnímoda. En este caso, el esfuerzo consiste en no interpretar, en leer de una manera tan acrítica que casi nos conduzca a un estado de somnolencia, evitando la presión sobre el otro, el objeto de la lectura, esperando la transformación ideal que comenta el profesor J. C. Mèlich. Desafortunadamente, este tipo de lecturas que buscan la gracia mística suelen ser rechazadas cuando descendemos a la ficción. Por ejemplo, en una escena verdaderamente impactante en *Invisible Man* (R. Ellison 1947), producida durante la agonía del abuelo del protagonista. Sus últimas palabras para su nieto son una recomendación para que se convierta en un espía que mine la moral de los blancos, entre los cuales nunca se sentirá incluido: “vive tu vida con la cabeza dentro de la boca del león. Quiero que los venzas con sés, que los apabulles con sonrisas y que estés de acuerdo con ellos hasta la muerte y la destrucción”.<sup>13</sup> Es posible descubrir la ironía, sin entrar en un análisis exhaustivo del funcionamiento de la misma. No hay piedad tampoco en estas palabras, ¿pero hay compasión? Si entendemos, con Heidegger (1927: 143), la imposible relación con el otro, diluido y diluyendo el *ser ahí*, sólo es posible la compasión desde más allá del silencio, desde la incompreensión radical, desde una ocultación absoluta y anticipatorio bastante triste.

### **La pregunta estimulante**

En *Guerra y paz* (X-XXV), el príncipe Andrey comenta encendido que la guerra, contrariamente a lo que se piensa, no se gana por medio del cálculo o la estrategia, sino por el convencimiento. Que alguien en el tiempo presente decida gastar días enteros de su vida dedicados a la lectura (por placer) de esta obra inmensa, no justifica el descubrimiento de que si Napoleón finalmente hubiera triunfado sobre Rusia “la liberación de los siervos de Rusia probablemente hubiera llegado con cincuenta años de anticipación”, por lo que la resistencia al Imperio francés no resultaría justificada (Singer 2005: 362). De nuevo, hablamos de un claro del bosque que ilumina con el adormecimiento del lector, donde la piedad sería el asombro ante la pluralidad de la percepción fijada en este objeto estético (Tello García 2015). Piedad y autoengaño están muy cerca, del mismo modo que lo está la “autenticidad”, que no está exenta de una ética autocomplaciente, consistente en saber que “nuestros antepasados no tan remotos fueron buena gente, pero estaban esclavizados por una ilusión [la de que ellos eran mejores que los aborígenes]. Nosotros podemos ver a nuestros antepasados tal como fueron en realidad y nuestro pasado tal como fue en realidad” (Coetzee y Kurtz, 2015: 77). Los lectores aceptan ese pacto

<sup>13</sup> Extraigo la referencia de la antología de Singer (2005: 7). Traducción mía.

en cuanto consideran que pueden acercarse a una interpretación ideal de un texto. Esa autenticidad no cesa en ese extremo sino que conduce al nihilismo de saber que a medida que avance la historia vamos a equivocarnos tanto como nuestros antepasados, o por utilizar el lenguaje de la lectura, que nuestras interpretaciones sólo se sumarán a una larga lista de otras interpretaciones demoradas, superadas, resistidas o recreadas. Por el contrario, si se mantiene una compasión auténtica hacia el texto colonizado, la psique del que controla el discurso parece conquistada, a su vez, por los fantasmas de la Historia cumplida (Coetzee y Kurtz, 2015: 90).

La relación que se experimenta como auténtica no sería más que un intercambio de máscaras, sin olvidar que la máscara es lo único seguro e inmutable en el intercambio. Utilizando la imagen del avejuna de los *Discursos cristianos* de Kierkegaard, podemos decir que el lector sólo es afortunado cuando desconoce que está leyendo, cuando ignora que ha entablado una relación con un mundo plagado de personajes, tras los que se esconde un autor real (1994: 74 y ss.). Y así llegamos de nuevo al problema del nihilismo, o si se prefiere, del relativismo, ya anunciado en el análisis de Dostoievski: “sólo renunciando a influir sobre los acontecimientos del mundo, podré independizarme de él y, en cierto sentido, dominarlo”, decía Wittgenstein en su diario filosófico (1982: 126). El problema es que es preciso inmiscuirse en la red propuesta por una narración, para sentir *compasivamente* el dolor de sus personajes, o dicho de otro modo, para realizar una buena lectura.<sup>14</sup> Parece ser que la anulación de la distancia, un juego peligroso en el trabajo lector por los errores de interpretación que puede producir (ahí está el caso sonado de Basilio que condena a su hijo Segismundo porque ha leído mal los augurios), es necesaria para entender un texto: está claro que no hay lecturas últimas, pero es precisa la base sobre la cual se conoce que no debe adulterarse la necesidad de justicia con el mismo que, al fin, es una justicia con uno mismo como otro. No son los textos seres humanos, pero han sido escritos por ellos y comparten sus vicios y virtudes. Hablamos de la venda que se cae de los ojos, o de la *anagnórisis* retórica, pero parece claro que al hablar de la recepción crítica de un mensaje literario, la distancia o independencia propuesta en las “lecturas atentas” del *New Criticism*, pueden producir un dominio que puede que esté lejos de una inteligencia compasiva, y por tanto, no produzca el efecto de ficción deseado, en caso de que no produzca el puro rechazo.

Explica H. Macdonald, en su precioso ensayo *H de halcón*, que el único favor que podemos exigir del otro, porque también nos favorece, es su “independencia”, la cual es definida siguiendo como un estado de autocontención que la autora utiliza para el adiestramiento de su azor (2015, 62). Esta relación de respeto y silencio que pueden ser las características de la independencia son ingredientes afines a la piedad que el lector mantiene en relación a los textos, no obstante, la *piedad* se relaciona en la tradición filosófica trazada por Nietzsche y Heidegger, con una interrogación, pues según la frase del último, “preguntar es la piedad del pensar”. No es tanto un movimiento dialéctico constante, cuanto una actitud de búsqueda, en la que hay que meditar sobre los textos y mantener una

---

<sup>14</sup> Como explica R. Ávila siguiendo a Schopenhauer, “la *virtus* curativa del dolor hace caer la venda de los ojos y, ella sí, modifica el conocimiento extraviado, posibilitando el camino de la salvación abierto para aquellos que no han sido dotados por la naturaleza o el azar de un corazón generoso” (Ávila, 2005: 121). También Ocaña (1997: 226), así como P. Levi (1989: 43), en quien me inspiro para estas líneas.

escucha atenta: “hay que ver hasta qué punto y en qué medida su mensaje se dirige a nosotros y nos interroga y nosotros podemos corresponder a él tal vez del único modo en que puede corresponder el pensamiento: con una nueva pregunta” (Ávila, 2005: 218). Esa interrogación sólo se produce desde el silencio primero, desde el “dejar hablar” al texto por sí mismo. La práctica de este sistema puede también mostrar el nihilismo de que nosotros no escapamos a la arena de los personajes retratados en los textos realistas, por lo que la pregunta, a veces, conlleva una sumisión cuya evasiva puede resultar un tanto naif.<sup>15</sup> La pregunta útil, una vez más, sería la pregunta por es ser, formulada del modo, ¿cuál es mi diferencia? ¿Qué es lo que me convierte en un individuo de un Estado ético? Pues bien, si es el Estado hegeliano el que nos une a una idea ética común (González, 1997: 112), para Ósipov, es esta “alegre participación en el fraude colectivo [la que] refuerza la unidad de la nación tanto como unas buenas leyes” (2015: 137). Paradójicamente, lo que nos hace seres individuales es la participación en la depresión del sistema y la no resistencia. El padre de Macdonald, por ejemplo, mientras ella se empeñaba en adiestrar a su azor, se aparece a modo de fantasma recordando a su hija algo que es verdaderamente un pecado para todo pensador: el no usar con precisión las palabras. Esa era una señal de amor de su padre que advertía de los peligros de la maquinaria de la razón precisa (Macdonald, 2015: 73). Frente a la lógica cruel, la ética imprecisa. Si el nihilismo ha producido algún fruto ese ha sido el conocimiento de que todo intento de sistematización es “experimentado como privación dolorosa, como agotamiento y melancolía” (Magris, 2012: 91). Se trata de una ironía trágica a los ojos de quien *experimenta* unas obras cuyo final ya se conoce: o la triste inconclusión, o la patética voluntad de dominio. En este proceso de la recepción, la salvación de la experiencia pertenece al/la lector/a y no se trata tanto de ver lo que se ha ganado o perdido con la “pérdida de la aureola”, cuanto el conocimiento de que ese fracaso y, de paso, el mal absoluto, afectan también a los ojos del que mira y participa, por lo que su compasión y su piedad absolutoria son necesarias y recíprocas si se quiere una libertad ligada al desarrollo del ser<sup>16</sup>.

Como se ve, la penuria de la vacuidad afecta, en cuanto se cree tener entre las manos algo real o verdadero.<sup>17</sup> No obstante, también esta desazón de cuño romántico permite un contacto en el límite con un origen coincidente con el final. No es extraño que los viajeros encuentren un respiro a la tecnología urbana situándose al borde de abismos. Un caso más extremo es el de buscar sosiego en el interior de una ballena, como es el caso del premiado Ph. Hoare, quien en un texto reciente, titulado

---

<sup>15</sup> La literatura, en ocasiones, nos invita a resistirnos al texto y su pregunta. Por ejemplo: “Todos nosotros, el conjunto de la sociedad, en algún momento hemos deseado lo mismo: objetos caros, un Rolex, qué sé yo, y a quienes no se pueden permitir un reloj suizo [...], esos *chelnoki* [...] les venden Rolex chinos o de donde sean, relojes, al fin y al cabo, muestran la hora. Y lucen bien” (Ósipov 2015, 20). En este caso, la pregunta sería ¿en qué somos diferentes a ese “todos nosotros”? Cf. Berman (1981: 9), para la relación de estas ideas con la modernidad propuesta por Nietzsche y Marx.

<sup>16</sup> Para Spinoza, “la libertad no sería sino el cumplimiento con la necesidad propia y absoluta del ser” (González 1997: 106). Para un desarrollo conspicuo de esta pérdida de aura o aureola, y su referencia a Baudelaire, la ciudad moderna e incluso el hombre del subsuelo, v. Berman (1981: 160 y ss.), para quien los malos intérpretes de esta tradición nihilista son aquellos que “intentan mantener intacta su pureza”. Tal y como comenta el autor a propósito del *Fausto*, “solamente trabajando con el diablo y no deseando sino el mal, podrá acabar al lado de Dios” (39).

<sup>17</sup> Esta verdad lograda podría definirse en la prosa meditativa de Heidegger como “el estable aseguramiento de las existencias ocultas del círculo a partir del que la voluntad de poder se quiere a sí misma” (1958: 179).

*El mar interior* expresa esta felicidad jonásica, al advertir que el afuera es mucho peor que este círculo vicioso porque es un lugar de tránsito, un puente, o un símbolo que nunca llega a transformarse en el otro, a partir del que la voluntad de poder se quiere a sí misma: “Aquí, en el vientre del barco, en un lugar reservado a peces muertos y redes apestosas, imaginar lo que podría haber por debajo hace que mi lecho parezca acogedor, como un útero. Es como si estuviera durmiendo bajo el mar” (Hoare, 2013: 193). El protagonista que se encuentra a salvo en su espacio *como un útero*, sabe que su lugar de reposo es un barco, y sólo una metáfora *ad hoc* permite a la voluntad una transformación efectiva. Si no realizamos una lectura piadosa, el nihilismo puede alcanzar a textos y diálogos presentados desde diversos cauces, anulando el espacio metafórico que separa las diversas modalidades textuales, volviendo dolorosa la lectura. Es lo que le ocurre a Chip, el profesor de *Las correcciones* de J. Franzen, cuando se encuentra a una alumna que ataca su crítica erudita contra la sociedad de consumo.<sup>18</sup> El profesor es afectado por este ataque *impío*, según el que “si la supuesta enfermedad no era tal enfermedad, si el gran Orden Materialista de la tecnología y del apetito consumista y de la ciencia médica estaba en realidad contribuyendo a que viviesen mejor los oprimidos de antaño”, cualquier forma de crítica al sistema no sería más que un nuevo artefacto para el consumo de las academias (Franzen, 2012: 60). Como menciona Iser (1978: 165), siguiendo los fundamentos de la psicología social, las indeterminaciones y los espacios en blanco (“gaps”, “caves”, “blanks”, en la terminología anglosajona) que surgen durante los procesos de lectura crean una interrelación cimentada sobre la nada (“no-thing”). Estos mismos espacios, gracias a un “esfuerzo moral de la voluntad” dejan fuera una parte de la realidad que también es significativa.<sup>19</sup> Esta “nada” es el fundamento de una ficción que posee su etimología en el fingimiento, en la figuración, en definitiva, en el desplazamiento de una realidad por una invención sustitutoria formada por la red textual, al modo del barco uterino de Hoare. Tampoco era una lucha de leones contra corderos la que proponíamos, sino la de la creencia contra la resistencia.

### Bibliografía

- ARANGUREN, J. L. L. (1954): *El protestantismo y la moral*. Madrid, Sapiencia.
- ÁVILA, R. (2005): *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*. Madrid, Trotta.
- BERMAN, M. (1981): *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Trad. A. Morales. Madrid, Siglo XXI.
- BOOTH, W (2005) *Las compañías que elegimos*. México: FCE.
- CHIRBES, R. (2013): *En la orilla*. Barcelona: Anagrama.

<sup>18</sup> “Si alguien se lo pasa bien o gana dinero, ¡qué asco, qué horror! Y es andar a vueltas constantemente con la muerte de tal cosa o tal otra. Y quienes se creen libres no son “verdaderamente” libres. Y quienes se creen felices no son “verdaderamente” felices. Y ya no es posible ejercer una crítica radical de la sociedad, aunque nadie alcance a explicar con precisión qué es lo que tiene de malo la sociedad para que le resulte indispensable esa crítica radical” (Franzen, 2012: 59).

<sup>19</sup> La cita es de Eliot (1975: 192). La observación de que lo que no está también es significativo es de U. Eco (*apud* Iser, 1978: 165).

- COETZEE, J. M. – KURTZ, A. (2015): *El buen relato. Conversaciones sobre la verdad, la ficción y la terapia psicoanalítica*. Trad. Javier Calvo. Barcelona, Random House.
- DERRIDA, J. (1995): *Espectros de Marx. Es estado de la deuda. El trabajo del duelo y la Nueva Internacional*. Trad. J. M. Alarcón y C. Peretti. Madrid, Trotta.
- DOSTOIEVSKI, F. (2015): *Los demonios*. Trad. Juan López Morillas. Alianza: Madrid.
- DUSSEL, E. (2009): *Ética de la liberación*. Madrid, Trotta.
- ELIOT, T. S. (1975): “T. S. Eliot, ‘places’ Virginia Woolf for French Readers”. *Virginia Woolf, The Critical Heritage*. Ed. R. Majumdar. London.
- ESQUIROL, J. M. (2015): *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acantilado.
- FOUCAULT, M. (2015): “El pensamiento del afuera”, en *Obras esenciales*. Trad. M. Morey. Barcelona, Paidós.
- FRANZEN, J. (2012): *Las correcciones*. Trad. R. Buenaventura. Barcelona, Salamandra.
- FREUD, S. (1974): *Obras completas. VII*. Trad. L. López-Ballesteros. Madrid, Biblioteca Nueva.
- GÓMEZ, C. (2014): *Ética. Doce textos fundamentales del Siglo XX*. Madrid: Alianza.
- GONZÁLEZ, J. (1997): *Ética y libertad*. Méjico: FCE.
- HEIDEGGER, M. (1927): *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. México, FCE. 2015.
- (1958): “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, en *Camino de bosque*. Trad. H. Cortés. Madrid, Alianza. 2015.
- HERSCH, J. (2010): *El gran asombro. La curiosidad como estímulo en la historia de la filosofía*. Trad. R. Rius. Barcelona, Acantilado.
- HOARE, Ph. (2013): *El mar interior*. Trad. J. Eloi Roca. Barcelona, Ático de los Libros.
- HOLQUIST, M. (1986): *Dostoevsky & the Novel*. Northwestern UP, Illinois.
- ILLOUZ, E. (2010): *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Trad. Santiago Llach. Buenos Aires, Katz.
- ISER, W. (1978): *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*. London, The Johns Hopkins UP. 1994.
- KIERKEGAARD, S. (1994): *Discursos cristianos*. Trad. Francesc Torralba. Barcelona, Proa.
- KNAUSGARD, K. O. (2014): *Un hombre enamorado. Mi lucha. II*. Trad. K. Baggethun y A. Lorenzo. Barcelona, Anagrama.
- LEVI, P. (1989): *Los hundidos y los salvados*. Trad. P. Gómez Bedate. Barcelona, Muchnik.
- LÓPEZ SASTRE, G. (2010): “David Hume o la reflexión escéptica sobre el mundo religioso”, en Manuel FRAIJÓ, ed., *Filosofía de la religión*. Madrid, Trotta.
- MACDONALD, H. (2015): *H de halcón*. Trad. J. Eloi Roca. Barcelona, Ático de los libros.
- MACEIRAS FAFIÁN, M. (2010): “Dios en la filosofía de Paul Ricoeur”, en Manuel FRAIJÓ, ed., *Filosofía de la religión*. Madrid, Trotta.
- MAGRIS, C. (2012): “Nihilismo y melancolía. Jacobsen y su *Niels Lyhne*”, en *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna*. Trad. P. Estelrich. Pamplona, Eunsa.

- MARSCH, H. (2016): *Ante todo no hagas daño*. Trad. Patricia Antón. Barcelona, Salamandra.
- MÈLICH, J. C. (2010): *Ética de la compasión*. Barcelona, Herder.
- (2015): *Lectura i plegaria. Fragmentos filosóficos I*. Barcelona, Fragmenta.
- MUGUERZA, J. (1990): *Desde la perplejidad. Ensayos sobre ética, la razón y el diálogo*. México, FCE.
- NEBRED, J. J. (2009): “¿Y si la palabra nihilista no fuera sino una invención de los Apóstoles del Todo?”, en Remedios ÁVILA, ed., *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*. Madrid, Arena Libros.
- NIETZSCHE, F. (2014): *Obras completas. III. Obras de madurez*. Ed. D. Sánchez Meca. Madrid, Tecnos.
- OCAÑA, E. (1997): *Sobre el dolor*. Valencia, Pre-Textos.
- ÓSIPOV, M. (2015): *El grito del ave doméstica*. Trad. Esther Arias. Barcelona, Club Editor.
- SAINT-EXUPÉRY, A. (1946): *El Principito*. Trad. Bonifacio del Carril. Barcelona, Salamandra.
- SÁNCHEZ, J. J. (2010): “La esperanza incumplida de las víctimas. Religión en la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt”, en Manuel FRAIJÓ, ed., *Filosofía de la religión*. Madrid, Trotta.
- SANMAO (2016): *Diarios del Sáhara*. Trad. Irene Tor. Barcelona, Rata.
- SÁNCHEZ MECA, D. (2010): *El nihilismo*. Madrid, Síntesis.
- SERRANO MARTÍNEZ, J. (2006): *Dostoiévski frente al terrorismo. De los demonios a Al-Qaeda*. Alicante, Club Universitario.
- SINGER, P – SINGER, R. (2005): Ed. *The Moral of the Story. An Anthology of Ethics Through Literature*. Oxford, Blackwell P.
- TELLO GARCÍA, E. (2012): “El rey que fue animal: sobre la invención del Otro en Calderón, Dostoiévski y Coetzee”, *Romance Quarterly*, 59/4, pp. 211-226.
- (2015): “Una poética posible para María Zambrano: sobre el adormirse en el bosque como lectura reparadora”, *Aurora*, 16, pp. 114-124.
- WALLACE, D. F. (2011): *La broma infinita*. Trad. Marcelo Covián. Barcelona, Random House.
- WEBER, M. (1904): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Península. 1972.
- WITTGENSTEIN, L. (1982): *Diario filosófico. 1914-1916*. Barcelona, Ariel.