



## CLÍO Y SUS TIRANÍAS: Qué hacer cuando no te llevas bien con tu época<sup>1</sup>

Gabriel Insausti<sup>2</sup>

---

**RESUMEN:** ¿Cómo tomarnos nuestra época? ¿Qué actitud adoptar ante ella? ¿Debemos claudicar de antemano y desde una posición sumisa aceptar cuanto nos ofrezca, cuanto solicite de nosotros, o más bien reservarnos nuestro derecho a sustraernos a sus dictados, discriminarlos al menos? El dilema puede resumirse en una suerte de juego de las preposiciones: el hecho de que inevitablemente vivimos *en* una época, pero podemos vivir declaradamente *para* ella o *contra* ella; entre ambos extremos, todas las modalidades que quepa imaginar.

Porque cada época tiene su personalidad. Un conjunto de supuestos, un lenguaje, un imaginario. Unos temas, unas líneas maestras, los elementos de una narrativa que suponen una determinada lectura del pasado y que apuntan, que incluso incoan un futuro. Y Clío, la musa de la Historia, es habitualmente la encargada de establecer cuáles son esos supuestos, ese lenguaje, ese imaginario. Un breve repaso a algunas expresiones literarias me lleva a pensar en cinco ejemplos, por riguroso orden alfabético, de cómo algunos escritores han respondido a estas preguntas (y lo que se han jugado en el envite). Es decir, en cinco ocasiones para la (auto)educación, que no otra cosa es la lectura.

**PALABRAS CLAVE:** Literatura contemporánea, pensamiento crítico, Grandes Libros, libertad de expresión, educación universitaria.

---

<sup>1</sup> Este texto sirvió de base para la VI Lección “Los fines de la educación”, impartida por el autor el 26 de octubre de 2020, en la Universidad de Navarra. La Lección “Los fines de la educación” es una conferencia anual, organizada por el Instituto Core Curriculum de la Universidad de Navarra, para reflexionar sobre la misión de la universidad y los retos actuales de la educación superior.

<sup>2</sup> Gabriel Insausti es profesor titular del Departamento de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra. Email: ginsausti@unav.es

Cada época tiene su personalidad. Un conjunto de supuestos, un lenguaje, un imaginario. Unos temas, unas líneas maestras, los elementos de una narrativa que suponen una determinada lectura del pasado y que apuntan, que incluso incoan un futuro. Un *Zeitgeist*, un “espíritu de la época”. Y Clío, la musa de la Historia, es habitualmente la encargada de establecer cuáles son esos supuestos, ese lenguaje, ese imaginario. En definitiva, esa comprensión de sí mismo que acompaña a cada tiempo.

Claro está que Clío puede ser tiránica en su escritura, y en especial para unos hombres que, como nosotros, parecen haber secundado hace mucho tiempo el imperativo del propio tiempo, la idea de que la actualidad manda en todos los órdenes de la vida. Un despotismo que nos obliga a contemplar con pavor adjetivos como “trasnochado”, “demodé”, “pasado”, etc. Que entre el ejercicio de Clío y los supuestos bajo los que discurre nuestra existencia no haya una correspondencia perfecta suele tomarse como un caso de excentricidad, inadvertencia, melancolía o futilidad. Quien no se somete a los dictados de esta musa o bien no ha sabido leer los signos de su propia época o bien permanece ridículamente aferrado a los de otra, parece ser la consigna. Y el que incurre en tal error se convierte en una figura obscena, inquietante o sencillamente “extemporánea”.

Y, sin embargo, tengo para mí que el hombre extemporáneo puede contener una oportunidad. Puede servir, al menos, para recordarnos, mientras fingimos participar de lleno de la fiesta, que tal vez esta no lo sea tanto, o que podría haber otras fiestas, con otra música y otras copas. De hecho, la época que nos ha tocado en suerte contiene algunos elementos que se me antojan muy poco festivos. Quisiera hablar aquí de dos, que acaso constituyan sendas manifestaciones de un mismo fenómeno de fondo.

El primero es un nuevo estatismo. Estatismo porque pretende exacerbar el papel de la administración pública y de los gobiernos en nuestra vida, pero nuevo porque ofrece algunos perfiles que lo distinguen de los estatismos –habitualmente, de signo totalitario– que florecieron en el siglo XX. En estos últimos el Estado se erguía como un poder alternativo al del capital, en este nuevo estatismo parece que lo hace en alianza con el gran capital. El modelo, desde que Den Xiao Ping cambió las reglas de juego que regían en la era Mao, y con mayor decisión desde que venció el plazo obtenido hace más de cien años por los británicos y el Reino Unido se retiró de Hong Kong, sería el de China: “un país, dos sistemas”. Desde esta perspectiva, que hace veinticinco años se especulara con la inminente llegada de la democracia a China debido a la introducción de la economía de mercado o que se reavivase esa expectativa con los Juegos Olímpicos de Pekín hoy nos provoca una risa amarga: el “contagio” que ingenuamente se esperaba parece caminar en la dirección contraria, y no es China quien ha importado el modelo de las democracias liberales de Occidente sino estas quienes al parecer secundan la doble entente poder político-poder económico, o Estado-mercado.

¿En qué se traduce esto? O, dicho de otro modo, ¿en qué se distingue ese nuevo estatismo cuando se trata de nuestra vida cotidiana? En el desarrollo de Estados muy fuertes hacia dentro, muy intrusivos en la vida de sus ciudadanos, pero muy débiles hacia fuera. ¿Por qué? Porque han cedido gran parte de su soberanía. La han cedido, mediante procedimientos más o menos democráticos, a organizaciones transnacionales (en nuestro caso, a Bruselas), pero sobre todo, debido al endeudamiento irresponsable y reiterado de sus gobernantes, esos Estados han cedido su soberanía a los tenedores de su deuda, a sus acreedores. Nunca podrán adoptar determinadas reformas, sobre todo en materias como la laboral, la económica o la demográfica, sin el consentimiento de esos agentes –particulares y gobiernos bien concretos– que la información generalista enmascara bajo el vago rótulo de “los mercados”, dejándolos así siniestramente innominados. Su vida,

lector residente en Pamplona, Madrid, Granada, Barcelona o Vigo, mire usted, la decide en gran medida un tipo a quien no ha tenido el gusto de conocer, y que desde un lugar oscuro y remoto sostiene las cosas. Es decir, permite que bajo determinadas condiciones la fiesta continúe, que su Estado se siga endeudando, y a cambio determina el rumbo de ese Estado en algunas materias, mientras dura su inquietante partida de Masters del Universo. En caso contrario, en el improbable caso de que ese Estado decidiese seguir su propio rumbo, vería cómo no se le prorroga la financiación de esa deuda y tendría que hacer frente a unos pagos y unos plazos sencillamente inasequibles.

Creo que el *contrat social*, el acuerdo tácito que corre por debajo de esta situación, supone algo así como un pacto fáustico: la resistencia a ese estatalismo se antoja muy difícil porque, a diferencia de los estatalismos del siglo XX, logra comprar nuestra alma y nos ofrece algo que el hombre contemporáneo se ha acostumbrado a desear y obtener en ingentes suministros, a saber, un bienestar económico notable, propiciado por un desarrollo inusitado en la historia, desde que terminó la Segunda Guerra Mundial, y más aún desde que lo hizo la Guerra Fría con la caída del Muro de Berlín. El nuevo estatalismo esconde a Moloch bajo el rostro de Mammon, sustrae o recorta numerosas libertades a cambio de anestesiar al paciente con una provisión notable de bienes y servicios. Al menos, de momento.

El segundo de mis temores por lo que respecta a nuestra época, la biopolítica, formaría parte de la naturaleza de este ogro filantrópico, en la expresión de Octavio Paz, que al mismo tiempo se venera y se padece bajo un pesado yugo. Sería, de hecho, su expresión última y más elocuente: que el Estado irrumpa en la vida de los ciudadanos como un elefante en una cacharrería conduce a la larga a una situación en la que se erige en dispensador de la existencia misma, en el dueño de su supervivencia física. El Estado administraría nuestras vidas como un rancho las de sus reses, poco más o menos. Control de la población, selección genética, encastes varios. Obvia decir que ese Estado ya se había erigido en tal condición hace cuarenta años, cuando los países europeos le concedieron licencia para regir esa vida en su origen; ahora, además, empiezan a hacerlo en su final. El Estado es dueño de nuestra vida y de nuestra muerte. ¿Por qué no? El principio fundamental que subyacía al fenómeno –a saber, que alguien puede decidir quién vive y quién no– ya estaba admitido. Y bajo la costra de una ganancia en la autonomía del sujeto, en la emancipación del individuo, tan halagüeña a los oídos liberales, bajo la apariencia de un avance en las libertades individuales, lo que se propicia es una intrusión más del Estado en la vida de unos ciudadanos que pueden fácilmente convertirse, por obra de la enfermedad o la vejez, en auténticas rémoras. En un lastre, un peso muerto. O sea, en un obstáculo para lo que interesa únicamente al Estado, en último término: su propia supervivencia. Que la dispensación de esa vida y esa muerte se derive a empresas privadas, como ya sucede en algunos países europeos, solo escenifica a la perfección esa alianza Estado-gran capital que me parece característica del nuevo estatalismo y del orden global. Con un aspecto especialmente siniestro: que una empresa, por definición, siempre busca hacer caja; y que, por consiguiente, cuantas más vidas logre segar mayor será su beneficio. Nada nuevo, si contemplamos las cosas desde el otro extremo de la vida.

No me cabe duda de que la época que comienza, o que comenzó hace unas pocas décadas, atesora logros y motivos para la alegría y la esperanza. Simplemente, la persistencia de estos dos peligros –y lo poco que se habla de ellos– me lleva a contemplar con cierto escepticismo el resto de los méritos que nuestra era pueda alegar en su favor. Lejos de un humanismo total, de una apuesta por el valor de la vida humana en sí, de todas las vidas humanas, creo que la estrategia esconde una decantación por *algunas* vidas en detrimento de *otras*: el Estado, también en último término, es una nave en manos de

determinados timoneles, que manejan las cosas con la arbitrariedad de un sujeto individual. De hecho, debo decir que estoy deseando equivocarme por lo que respecta a estos peligros (o a todos los que se le puedan ocurrir a usted, querido lector). Hace tiempo que mi profeta favorito es Jonás y que, como él, desearía constatar finalmente que Nínive no es destruida. Lo cierto, no obstante, es que las novedades más recientes se empeñan en alimentar estos temores. Por lo que se refiere a la visión más local de las cosas, véanse por ejemplo iniciativas como las que pretenden legislar sobre la verdad histórica, o sobre determinados episodios de la historia, en un esfuerzo que supone algo así como una instancia ahistórica, o suprahistórica, como si el legislador se arrogase una visión desde ninguna parte, un estatuto pseudodivino. O véanse iniciativas que parten de la premisa mayor de que la titularidad de la patria potestad recae sobre el Estado y solo por razones económicas se delega circunstancialmente en los padres. O véase la tentativa de establecer las condiciones bajo las cuales el Estado puede arrebatarse la vida a un ciudadano cuando juzgue que esa vida ya no merece la pena de ser vivida.

Ante estas novedades uno debería tentarse la ropa. Preguntarse, quiero decir, si realmente estamos ante la mejor de las épocas posibles, parafraseando a Leibniz y los filósofos del siglo XVIII. Tal vez no lo sea tanto. O tal vez simplemente nuestra época se ha quitado la máscara y muestra con descaro el despotismo que ha predominado en *todas* las épocas, de forma más o menos soterrada. Lo cual, desde un sano cinismo, supondría cierta ganancia en forma de lucidez, pero una pérdida inquietante: el disimulo. Y cuando se ha perdido incluso el disimulo la civilización colapsa, solo queda la barbarie. Por eso criticar la propia época, no cancelar el pensamiento crítico, si es que esto no es un pleonasma, puede ser hoy más necesario que nunca. ¿Cómo tomarnos nuestra época? ¿Qué actitud adoptar ante ella? ¿Debemos claudicar de antemano y desde una posición sumisa aceptar cuanto nos ofrezca, cuanto solicite de nosotros, o más bien reservarnos nuestro derecho a sustraernos a sus dictados, discriminarlos al menos? El dilema puede resumirse en una suerte de juego de las preposiciones: el hecho de que inevitablemente vivimos *en* una época, pero podemos vivir declaradamente *para* ella o *contra* ella; entre ambos extremos, todas las modalidades que quepa imaginar. Un breve repaso a algunas expresiones literarias me lleva a pensar en cinco ejemplos, por riguroso orden alfabético. Es decir, en cinco ocasiones para la (auto)educación, que no otra cosa es la lectura.

## 1. A, ante, bajo: Drieu La Rochelle, “Se prohíbe la salida”

Drieu La Rochelle fue uno de tantos escritores que, desencantados de las democracias liberales, vacilaron durante la década de 1930 entre socialismo y fascismo, hasta decantarse por este último. De hecho, Drieu La Rochelle se decantó por la versión más extrema y criminal que conocemos del fascismo, el nazismo. Y lo hizo durante la Ocupación y el régimen de Vichy. Es decir, que decidió someterse a la época, vivir bajo ella y entregarle el alma. La decisión rindió fruto: fue nombrado director de la prestigiosa *Nouvelle Revue Française*, se convirtió en uno de los escritores oficiales, disfrutó de numerosos privilegios. Entre ellos, el de acudir al campo de Drancy, donde habían encerrado a su ex mujer, judía, y mover los hilos de eminente *collabo* para liberarla. No obstante, la sumisión a la época tiene sus peligros, fundamentalmente el de que siempre puede darse la vuelta a la tortilla y el héroe quede convertido en villano.

Eso es exactamente lo que sucedió con la derrota de las potencias del Eje y la caída de Pétain. ¿Qué hizo entonces un desahuciado como Drieu La Rochelle? Suicidarse. Se lo había entregado todo a aquella época, no le quedaba más vida para la nueva. Esa familiaridad con el mal le permitió, sin embargo, escribir cuentos como “Se prohíbe la

salida”: la historia de un programa espacial iniciado en 1963 por los Estados Unidos de Europa, en un ejercicio de futurismo poco menos que profético; los cohetes buscan planetas donde asentarse y roturar un nuevo terreno para la humanidad, pero curiosamente nunca vuelven; eso hace que surja un partido, *Otro lugar*, el de los que sostienen que si no lo hacen es porque allí donde hayan llegado “se vive y se muere mejor”; sus oponentes, el partido *Aquí abajo*, niegan tal cosa. Hasta que un día cae un meteorito en el desierto de Gobi, unos científicos chinos lo examinan y afirman que está compuesto del mismo material que los cohetes, lo cual sugiere que su búsqueda ha sido infructuosa; es decir, la victoria dialéctica de *Aquí abajo*. Los partidarios de *Otro lugar*, sin embargo, alegan entonces que el gobierno chino ha manipulado la información y oculta la verdad. El profetismo apocalíptico de Drieu La Rochelle desemboca en este final:

Llegaron a la vez de los gobiernos y de las antiguas religiones, que se pusieron de acuerdo para aprobar el culto de *Aquí abajo*.

Las antiguas religiones no habían muerto del todo, pero se habían metamorfoseado desde comienzos de siglo. Si bien la élite casi no se preocupaba de la historia, en cambio las multitudes se atiborraban de ella como si de una novela inagotable se tratase. El cristianismo, el bramanismo y el budismo se habían convertido en máquinas de remontar el tiempo, que desarrollaba sin fin en los cines del mundo el encadenamiento de mitos e imágenes.

Hubo, pues, en el Vaticano, en Lhasa y en La Meca, unos vastos congresos en donde se mezclaban el Papa, el Dalái Lama, los muftíes y bonzos, los fetichistas y los hombres brujos de Oceanía y de África, los Masones y los Ocultistas, así como los profesores de historia de las religiones. Arrastradas por las urgencias de la polémica que, por los complicados caminos de la lógica, incitaban los espíritus a peligrosas migraciones, de tal manera que al final se encontraban en el punto opuesto a aquel del que habían partido, las grandes religiones idealistas se aproximaban a las sectas más idólatras, para confesar sus orígenes profundamente terrestres [...]

De ahí el inevitable acercamiento y conjunción con los gobiernos, cuya preocupación, todavía más directa que la de las religiones, había sido hasta entonces hacer uso de la Tierra, concentrar en dicho uso todas las energías de la especie. ¿Qué iba a ser de la Sociedad y del Estado si su fundamento, que era la creencia humanística, la confianza en una cierta permanencia de deseos y poderes humanos, se volatilizaba en el éter? El hombre no era, ni podía ser más de lo que la Tierra lo había hecho; fuera de la Tierra, dejaba de ser hombre, se convertía en una cosa sin nombre, en la nada.

Se convocó en Sumatra una asamblea solemne de todas las religiones, todas las filosofías, todas las sociologías, de todas las disciplinas humanas y terrestres. Allí, en un templo edificado con monolitos de cemento, se instauró el culto de *Aquí abajo*. Se inauguró un monumento hecho con todos los metales que entran en la composición de nuestro globo, que representaba al Hombre en la Tierra. En la peana llevaba grabadas las siguientes palabras: “Nada hay fuera de lo humano”. Delante del templo se elevó un obelisco, un falo gigantesco, símbolo de la unión fatal del Hombre con su Planeta.

La fiesta acabó en orgía.

Los más furiosos derramaban su semen en los surcos.

La fe en *Otro lugar* fue condenada para siempre. Sus celadores, castigados con la muerte.

En todos los aeropuertos se pusieron unos grandes carteles que se reflejaban por la noche en el cielo de las ciudades:

SE PROHIBE LA SALIDA (121-22)

Se trata, me parece, de una suerte de entropía fatal de la civilización: más que la extinción por una causa exógena, del advenimiento de un cataclismo, la civilización perece por obra de su propia decadencia (una palabra clave, para el cimiento ideológico de los fascismos europeos). El escenario apocalíptico sugiere, por ejemplo, una suerte de

eclecticismo o de sincretismo religioso *new age*, en el que las religiones se han desentendido de la verdad; no poseen ninguna pretensión veritativa y consensúan las cosas, en una parodia del ecumenismo. Y su resultado es la negación de todo atisbo de trascendencia, que convierte al ser humano en una pieza dentro de un engranaje. ¿Cómo se llegaba a tal estado de cosas? Unos párrafos más atrás la narrativa ofrece una clave que no requiere comentario alguno:

La humanidad, tras las guerras y revoluciones de los años 1940 había regulado las cuestiones políticas y económicas instituyendo grandes federaciones continentales, medio soviéticas, medio fascistas. El orden en la producción y la abundancia de máquinas había reducido el trabajo a unas pocas horas por semana al que solo se hallaban sometidas las personas de veinticinco a cuarenta y cinco años. La higiene y la eugenesia habían permitido prolongar la media de vida hasta los cien años. Por lo demás, el maltusianismo y las drogas fulminantes habían limitado la población del globo a seiscientos millones de habitantes en las zonas templadas (117)

## 2. Cabe, con: Yeats, “Coole Park and Ballylee, 1931”

William Butler Yeats fue el iniciador de la poesía moderna inglesa y uno de los padres de la República de Irlanda. Y, sin embargo, hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial contaba con pocas credenciales para erigirse en tal, por razones tanto culturales y políticas como estéticas. De un lado, era protestante, y un protestante sumamente heterodoxo, interesado por el ocultismo y la Sociedad Rosicruciana, y no un católico rural y hablante de gaélico, y había pasado la mayor parte de su juventud en Londres, la capital del Imperio; del otro, se había formado literariamente en el prerrafaelismo, una estética del escapismo, de signo medievalizante, que suponía una alternativa, o una huida, de la fealdad industrial del mundo victoriano. Y, por si esto no bastase, contaba ya con cincuenta años cuando se recrudeció el conflicto, no era exactamente un joven que pudiese combatir con entusiasmo entre las filas de Michael Collins.

Pese a todo, cuando en la Pascua de 1916 tuvo lugar la frustrada insurrección de los nacionalistas irlandeses, Yeats se sintió llamado a secundar la lucha de sus compatriotas por la independencia. Su poema, “Easter 1916”, cuyo estribillo reza que “una terrible hermosura” ha nacido, da cuenta de la transformación en su país, en su ánimo y en su pluma. A partir de ese momento cesaría de buscar las quimeras tardorrománticas del prerrafaelismo, su poesía sería más bien la crónica personal de los avatares de su país. Una poesía inmiscuida, enfangada en la historia, que no volvía la espalda a ese oxímoron, “terrible hermosura”, y que resumiría el tono de la nueva época.

Puede decirse, pues, que el Yeats de las últimas décadas decidió vivir “con” su época. Y en principio salió ganando en varios frentes: su poesía de los años veinte y treinta es incomparablemente más interesante que la anterior, fue senador durante dos legislaturas, recibió el premio Nobel y se le consideró una suerte de “padre de la patria” que, a diferencia del ingrato Joyce, decidía residir en la incipiente república. Lo que no es tan conocido quizá es que a la vuelta de los años Yeats terminó muy decepcionado por el rumbo de los acontecimientos, se despidió del Senado con un discurso furibundo, argumentó que se estaba marginando a la minoría protestante a la que él pertenecía, vio con desencanto como el pueblo irlandés rechazaba interesantes donaciones al Museo Nacional, percibió en el ambiente una ola de populismo que le desagradaba profundamente y adoptó posiciones políticas próximas, a juicio de algunos, al fascismo. En una palabra, se dio de bruces con una nueva y “terrible” hermosura, que le susurraba al oído que él mismo había contribuido a construir un orden político que a la postre lo

excluía. Uno de sus poemas de su última etapa, “Coole Park and Ballylee, 1931”, termina con desesperanza:

A spot whereon the founders lived and died  
Seemed once more dear than life; ancestral trees,  
Or gardens rich in memory glorified  
Marriages, alliances and families,  
And every bride's ambition satisfied.  
Where fashion or mere fantasy decrees  
We shift about—all that great glory—spent  
Like some poor Arab tribesmen and his tent.

We were the last romantics—chose for theme  
Traditional sanctity and loveliness;  
Whatever's written in what poets name  
The book of the people; whatever most can bless  
The mind of man or elevate a rhyme;  
But all is changed, that high horse riderless,  
Though mounted in that saddle Homer rode  
Where the swan drifts upon a darkening flood (1965, 276)

El hermoso y prometedor paisaje de la penúltima estrofa, en una visión encantada del pasado, contrasta con la decepción de la siguiente. Los esfuerzos de aquellos idealistas del nacionalismo cultural, aquellos “últimos románticos” que intentaban crear un nuevo arte popular y nacional, veían por fin cómo el caballo de los acontecimientos –que antaño montó Homero, el poeta de la conciencia nacional griega pero también el cantor de la guerra de Troya– iba ahora sin jinete. Es decir, desbocado y sin rumbo. Vivir con la época podía ser tan ingrato como darle la espalda.

### 3. Contra: Nicolás Gómez Dávila, *Escolios escogidos*

Nicolás Gómez Dávila (1913-1994) es uno de los casos más insólitos entre las letras hispanoamericanas del siglo XX. Erudito y ajeno a la academia, poseedor de una notable biblioteca, estudioso impenitente de los clásicos, de joven se vio obligado por la enfermedad a llevar una vida retirada que le proporcionó un punto de vista excéntrico y lúcido: una suerte de visión “desde fuera” de la modernidad, a la que no dejó de fustigar en las sucesivas ediciones de sus aforismos, que él llamaba “escolios”. Ofrezco aquí unos pocos, especialmente convenientes a nuestro tema:

La sociedad se salva cuando sus presuntos salvadores desesperan.

La estadística es la herramienta del que renuncia a comprender para poder manipular.

El progresista siempre triunfa y el reaccionario siempre tiene razón.

Mientras más borrosa sea una meta más difícil resulta justificar en su nombre cualquier acto.

En el reino del espíritu nadie conquista sino el reino que hereda (2007)

Ni que decir que con estas declaraciones Gómez Dávila se granjeó la reputación de reaccionario. Aunque, como sugiere el tercero de los escolios citados, él se jactaba

probablemente de tal cosa y mostraba con orgullo esa insignia. Sus frases insisten en el desmantelamiento del espejismo moderno, de la secularización de lo escatológico a manos de las utopías, de la traslación de la fe y la esperanza al discurso político. E insisten también en ese reparto de papeles: el mundo de los hechos consumados, en el que triunfaría esa modernidad, y el de la legitimidad y la auténtica racionalidad, desde la que la reacción contemplaría el rumbo de la historia con desprecio y altanería.

Creo que los aforismos de Gómez Dávila contienen, entre otras muchas, dos virtualidades. La primera, que proporcionan al lector escéptico ante la modernidad algo parecido al alivio que siente uno cuando en una reunión social alguien vitupera a un ausente a quien él detesta: le ahorra el trabajo, y la villanía, de insistir en el vituperio y retratarse en esa negatividad. La segunda, que en su desprecio por la modernidad Gómez Dávila tira la piedra y esconde la mano, esto es, no propone ninguna alternativa positiva (cosa, por otra parte, muy propia del género aforístico, por definición elíptico y elusivo). No nos dice desde dónde se enuncia esa crítica furibunda e inmisericorde. Y la cuestión pendiente sería: ¿con qué época estar, una vez se ha decidido posicionarse contra esta?

#### **4. De, desde, en, hacia, hasta, para, por, según, sin: Hugo Ball, *Huida del tiempo***

La historia de Hugo Ball es una de las peor conocidas y de las más fascinantes entre los escritores de vanguardia, de una vanguardia que para muchos comenzó con las performances que el propio Ball organizó con Tristan Tzara en el Cabaret Voltaire de Zürich en 1916, mientras Europa se destruía a sí misma. Y contaba con espectadores muy notables. Cuentan, por ejemplo, que las danzas rusas que programaba el Cabaret debieron de despertar el entusiasmo patrio de Lenin, que vivía en la misma calle; y que el nombre de Dadá surgió cuando durante una de las juergas de Tzara, Ball y compañía, a los pies del escenario un enfebrecido Lenin gritaba: “¡Da, Da!”, o sea, “¡Sí, sí!” en ruso. De hecho, Ball, cuando cae en la coincidencia se pregunta en su diario de 1917: “¿No será el dadaísmo la contra del bolchevismo?”. Aquello que empezaba a asomar la patita por Oriente, asalto al Palacio de Invierno incluido, podía leerse como una *performance* de tamaño natural.

Con esa retirada Ball había llevado a sus últimas consecuencias el programa, y por eso insistía una y otra vez en que Wilde y Baudelaire eran los artistas más conscientes al abogar por la *vita contemplativa*, por eso vindicaba el monaquismo como una forma de resistencia pasiva frente a esa época enloquecida. “El socialista, el esteta, el monje”, escribió desde ese retiro suizo, “están de acuerdo en que la moderna cultura burguesa es responsable de la decadencia”. Y también: “Más difícil que ofrecer resistencia a esta época es no preocuparse de ella”. En sus manos, el dadaísmo era hijo del dandismo porque ambos buscaban provocar a ese burgués enfebrecido con su propia tontería. Y el testamento del mayor *dandy*, Wilde, a juicio de Ball rezaba que era preciso “hacer frente al *common sense* a cualquier precio”. Cortar ese cordón umbilical con la época era la resolución más sabia porque si quieren ustedes hacer el patán pues ahí se quedan. De ahí el título del diario que llevó Ball durante la guerra, *Huida del tiempo*, que no sugiere que el tiempo *fugit* sino que es preciso que nosotros huyamos del tiempo, de nuestra época. “El santo”, dirá también en uno de sus poemas de 1919, “está por encima y fuera del tiempo”.

Mientras los cañones aún humeaban y los cadáveres se pudrían sobre el barro, Ball analizó la genealogía de esa época y escribió su *Crítica de la inteligencia alemana*, en la que exorciza la tradición que había conducido de cabeza al militarismo de 1914. Ball, que



había hecho su tesis sobre Nietzsche y había traducido a Bakunin, cuando contempló las cosas con la lupa de la guerra se dio cuenta de que ese marco humano era precisamente el que había que mostrar a plena luz. Para empezar, esa guerra sucedía como consecuencia del olvido del “No matarás”, aseguraba. Para seguir, que entonces lo necesario para acabar con ella era “restaurar la verdadera religión”. Para terminar, que él mismo señalaba como rasgo fundamental de su padre Baudelaire el desprecio por la burguesía y por la naturaleza, y consiguientemente vindicaba la sustitución de lo natural por lo artístico. Sí, Baudelaire sabía, como Sade, que el vicio constituye nuestra auténtica naturaleza y que menudo desatino, Jean-Jacques. Y su nieto Ball lo llevaba impreso en la frente. De ahí que acabase citando a De Maistre y De Bonald y declarando que el progreso no existe fuera de la conciencia de cada hombre, que es más o menos lo que recordaba Charles en sus sarcasmos.

Con esas credenciales, y armado de una erudición pasmosa, casi estaba cantado que Ball terminaría convirtiéndose al catolicismo en 1920. Ya en 1916 había escrito que el *memento mori* de la Iglesia adquiriría en ese momento un nuevo significado, y sus diatribas contra Lutero por haber destruido la moral y lo social son constantes en sus diarios. La renuncia a la ascética del monje agustino, en el fondo, no suponía sino un reconocimiento tácito de la inexistencia de la libertad, y esa conclusión desoladora, que terminaría por formularse en *De servo arbitrio*, podía dar pábulo a cualquier cosa. A la irresponsabilidad total. ¿Que alguien hace tal o cual? No, es que yo no soy libre, sabe usted, y santas pascuas. Y así quién le tose a la oleada de tres mil tipos con la bayoneta calada y el casco en pincho. En cambio, aquella ascética que Lutero se había dejado en el convento no solo suponía la libertad detrás, sino que producía más libertad por delante: era justo lo que permitía la soberanía del sujeto sobre sí mismo. A base de leer a Kempis, al Aquinate, a Tomás de Celano, Ball era un hervidero de debates teológicos consigo mismo que ni Calcedonia en pleno *sursum corda*. Y pensar que ese Ball dogmático de las mañanas cogía por la tarde los trastos de Dadá tiene su gracia. El armisticio suscitará en él la formulación de una especie de credo, muy esclarecedor:

Todo aquello en lo que tengo fe: en un nuevo romanticismo según el espíritu de Franz Baader; en una conspiración con Cristo; en una sacra revolución cristiana y una *unio mystica* del mundo liberado; en una rebelión, no contra los fundamentos de la conciencia universal; en una *Civitas Dei* social; en una reunificación de la Iglesia oriental con la occidental (2005, 89)

Ball, tras su retiro monástico después de Zurich, había dado en un teólogo del tiempo, en alguien que ponía en juego las herramientas teológicas para comprender lo histórico, y tiene gracia que la Sociedad de Naciones fuese una *unio mystica* o que la paz social constituyese una *Civitas Dei*. Claro que si alguien lograra tal propósito sería la repanocha. Él, a fuerza de leer a Bloy, no elegía entre revuelta y cristianismo sino que reclamaba la revuelta del cristianismo: más que *engagement* lo que necesitaba Europa era un *enragement* que nos sacara del letargo y nos hiciese caer en la cuenta del timo de la propaganda en manos del burgués. Eso, que en 1914 pudiera no ser tan manifiesto, para 1918 clamaba al cielo. Ball imploraba en su *Crítica* la llegada de una “santa revolución cristiana” y abominaba de los *catholiques marrons* con mucha inquina, y si bien no era preciso que llevase esos adjetivos sí lo era que esa revolución recordase los “fundamentos de la conciencia universal”, como decía él. Lástima que Tzara lo olvidase por el camino.

## 5. Sobre (y tras): Joseph Brodsky, “December in Florence”

Joseph Brodsky, nacido en 1940 en Leningrado, pertenece a una generación de las letras rusas que decidió volver la espalda a la opresiva propaganda del régimen soviético y entregarse a la lectura. O sea, ponerse “sobre” o “tras” su época, en una suerte de “desconexión”. Una suerte de resistencia íntima: arremeter contra ese régimen, contra sus líderes y sus instituciones, habría equivalido convertirlas en algo “importante”, concederles una entidad de la que carecían; para Brodsky y sus amigos resultaba más interesante dar la espalda a esa época terrible, buscar otra verdad y otra belleza, vivir como si no existiese el horror soviético. Lo cual, claro está, no le ahorró algunas amarguras: fue detenido en varias ocasiones, juzgado por “parasitismo social”, internado en un manicomio y finalmente enviado en 1965 a un campo cercano al Ártico. En 1972 se le expulsó definitivamente del país, recaló en Estados Unidos y decidió pasar todas las Navidades en Venecia, a partir de entonces.

Durante una de esas estancias debió de escribir, con el inicio de su exilio aún reciente, “December in Florence”. Construido sobre una serie de estrofas numeradas, el poema disemina una sucesión de alusiones que apuntan hacia Dante: las parejas que caminan enlazadas por la cintura son como “cuadrúpedos”, y por tanto la ciudad se antoja “un bosque oscuro”; la puerta de la Plaza de la Signoria sugiere la expulsión; la arquitectura de la ciudad le lleva al visitante a pensar en el Paraíso... Y, en efecto, la última estrofa no deja lugar a dudas:

Hay ciudades que uno no volverá a ver. El sol  
 arroja su oro sobre las ventanas heladas, pero es inútil:  
 no hay entrada, no hay suma que la compre.  
 Hay siempre seis puentes que cruzan el manso río.  
 Hay lugares donde unos labios besaron por primera vez  
 o la pluma se aplicó al papel con auténtico fervor.  
 Hay arcadas, columnatas, ídolos de hierro que dejan borrosa tu lente.  
 Allí las multitudes del tranvía, densas, a empujones,  
 hablan la lengua de un hombre que ha partido.

“December in Florence” está fechado en 1976. En su confrontación con la ciudad del Quattrocento, de Brunelleschi y Alberti, de Ghiberti y Miguel Ángel, el poeta no duda en retroceder hacia el Trecento para abrazar a un Dante que, como él mismo, se vio obligado a abandonar su ciudad natal bajo la amenaza de una condena. Ni que decir tiene que en este juego de alusiones y paralelismos –de ahí los plurales de esta última estrofa, mediante los cuales el discurso transita de la descripción del *flâneur* a la reflexión autobiográfica– Brodsky demostraba una apabullante confianza en sí mismo. ¿Qué otro poeta podía codearse con el autor de la *Divina comedia* y salir airoso? Conviene advertir que el toscano se había apoyado en su maestro Virgilio para hacer la mayor parte de su trayecto y lo había dejado a su espalda a las puertas del Paraíso, en un juego de jerarquías tanto teológicas (un pagano no podía entrar allí sin demorarse algún tiempo en el Purgatorio) como literarias (en la medida en que alcanzaba un punto más alto en su ascensión a la colina, Dante se caracterizaba a sí mismo como un autor “superior” al poeta de Mantua). El juego alusivo de “December in Florence” constituye pues una osadía de magnitud inigualable.

Al elegir a Dante como su *duca*, Brodsky sugería no obstante que no se arredraba ante la figura colosal del poeta florentino. Con su expulsión se habría consumado la “desconexión” en la que el poeta vivía inclusive dentro de las fronteras de la URSS. De este modo, en medio de la desolación y contra la tentación de una melancolía estéril, el

último verso de “December in Florence” contiene un giro esperanzado (y, posiblemente, presuntuoso): Dante no puede regresar ya a Florencia, cierto, pero en su ciudad natal las gentes que se hacían en los autobuses, que caminan por las calles, que entran y salen de los cafés, sin saberlo le rinden un homenaje cada vez que abren la boca, pues “hablan en la lengua de un hombre que está ausente desde entonces”. El autor de la *Commedia*, que a partir del toscano crearía la norma para el italiano culto, que a ojos de Manzoni era –a través de los Petrarca, Maquiavelo, Foscolo y Leopardi– el iniciador del italiano moderno, el humanista que en el *Convivio* reflexionaba sobre el lenguaje y sus posibilidades, el escritor que no había dudado en elevar el romance a la altura de los clásicos latinos al vindicar en *De vulgari eloquentia* su validez para la escritura, contaba ahí con su triunfo. Lo cual, si se admite la lógica del paralelismo, invita a entrever en el discurso de Brodsky una conclusión antagonística elemental: pese a sus prohibiciones presentes, el gobierno que lo había expulsado del país no podría evitar que sus poemas llegasen también a los oídos del lector futuro. La victoria sobre la palabra libre que obtenía el idioma de la censura debía contemplarse como una situación provisional. Contra la inmediatez del ostracismo, la deportación o la cárcel, el poeta se reservaba la (última) palabra. Ponerse sobre, o tras la propia época, lo colocaba al borde de la trascendencia por obra del lenguaje.

## 6. Catacumbas

Las posibilidades a la hora de situarse un escritor ante su época son, como puede verse, muy diversas. También lo son sus desenlaces, pero a menudo estos sugieren que la rendición incondicional –léase claudicación– puede conducir a una esterilidad tan irremediable como la confrontación abierta, si no mayor. Sobre todo, una primera conclusión que quiero adelantar es el carácter inevitablemente frívolo y oportunista de muchas “adaptaciones”, en un lenguaje darwinista que supone que quien no se acomode al medio corre peligro de extinguirse. Es decir, en una retórica del miedo y la coerción. Algo parecido percibí hace años cuando un amigo me advirtió de que mis ideas en algunas materias eran –ya en aquel lejano entonces– “trasnochadas”. Y no negué entonces, ni niego ahora, tal cosa. Muy bien pudiera. Solo que, conviene recordarlo, basta trasnochar lo suficiente para ver amanecer: el descarte por simple razón de oportunismo esconde una estrategia retórica que lo reduce todo al juego de oferta y demanda. “Compro ese argumento”, dicen en inglés. Es decir, que a la hora de discriminar las ideas se trataría de hacer algo parecido a la tarea del *broker*. No examinar la relación de esas ideas con la realidad para determinar si son plausibles o no, sino adivinar qué ideas van a triunfar, van a gozar de vigencia, en un futuro próximo. La tarea intelectual convertida en un juego de Bolsa, con valores al alza y a la baja, de un modo aleatorio y voluble.

Una segunda conclusión me lleva a recordar una frase de Adorno en *Minima moralia*: la de que “forma parte de la ética no estar del todo en casa en tu casa” (2004, 44). Una excesiva comodidad sugiere la idea de “acomodo”, de esa adaptación incondicional a las exigencias del medio. Cuando se trata del espacio eso significa que uno debe evitar estar demasiado de acuerdo con su sociedad, con su país, o de otro modo no tardará en incurrir en el nacionalismo, en el patriotismo hueco: cuando se trata, como es nuestro caso, del tiempo, significa más bien que estar demasiado de acuerdo con tu propia época supone la sumisión completa al *Zeitgeist*, y esta trae consigo a su vez la apertura a posibilidades siniestras. Adorno, alemán y judío refugiado en Nueva York con su amigo Horkheimer durante los años del III Reich, lo sabía de sobra. Eso, estar demasiado de acuerdo con tu propio país, con tu propia época, puede decirse que era el pecado de quienes, en 1945,

con el final de la escabechina, solo pudieron alegar que “cumplían órdenes”, que todo el mundo hacía lo mismo, que era en vano oponer resistencia alguna.

Una tercera conclusión nos obligaría a remontar la corriente y advertir que los dos peligros que he señalado, quizá también otros, proceden de una fuente común: la naturaleza pelagiana de nuestra época, que hace tiempo se emancipó de Dios y solo confía en sus propias fuerzas. Una lógica quiasmática: hoy se diría que los hombres que hacen el Estado, curiosamente, creen que es el Estado quien hace a los hombres. Una idea titánica de lo humano, una consagración del *homo faber*. Solo que si ya la modernidad predicaba esta *deificatio* del hombre por sus propias fuerzas, ese *homo faber*, la posmodernidad parece conducirnos hacia un *homo (ipsium) faber*, en el camino del olvido definitivo de cualquier elemento que le recuerde su condición de criatura. Autocreación, producción del propio productor, en el lenguaje de Slöterdijk. Por supuesto, no vengo a negar aquí que ese ejercicio autopoietico no tenga lugar: somos, en gran medida, lo que hagamos de nosotros mismos, claro que sí, y en tal cosa consiste el ejercicio de la libertad. Para averiguarlo no hacía falta llegar a Foucault ni Sartre, bastaba con leer a Dante y comprobar cómo el castigo que padecen las almas de los condenados en su *Inferno* es en realidad un castigo *autoinfligido*: simplemente, son lo que han hecho de sí mismos en su rechazo de la divinidad. Lo que me permitiría añadir es que, junto con esa libertad, y antes que ella, subsisten algunos supuestos de la existencia que no se obtienen mediante su ejercicio, que escapan a la lógica del mérito, que no se consiguen. Simplemente, se reciben, empezando por el hecho de la existencia misma. Recordar el carácter de don que tienen esos supuestos, celebrarlo, reflexionar un poco acerca de su razón de ser, no sería una pérdida de tiempo.

Por último, diría que lo que la imagen de la época nos susurra –escribo en octubre de 2020, con las cifras escalofriantes del covid19, el decreto de un nuevo estado de alarma, la instauración del toque de queda, la suspensión de la separación de poderes y varias leyes de siniestro contenido en vías de tramitación– es la entrada oscura y fría de una catacumba. Una catacumba muy útil, que permite preservar la llama de algunas verdades y sustraerlas del viento de la intemperie. Una catacumba donde se puedan susurrar cosas que no caben entre los aullidos del exterior. Ahí, solo ahí, en el templo de la conciencia individual, parece que podrá subsistir un resquicio de libertad en último término. O, como mucho, en el ámbito de las reuniones y cenáculos cada vez más privados: durante algún tiempo parece que la verdad, como decía Platón, se dirá entre amigos (y solo entre amigos). Cualquier signo de criterio propio adquirirá fácilmente el brillo de un gesto conspiratorio. Tal vez, pero conviene recordar que el peligro de una catacumba es que resulte demasiado hospitalaria. Y que no vive del todo bien en una catacumba quien no aspira a salir de ella.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. *Minima Moralia*. Joaquín Chamorro. Madrid: Akal, 2004.
- Ball, Hugo. *La huida del tiempo*. Trad. Roberto Bravo. Barcelona: Acantilado, 2005.
- Brodsky, Joseph. *Collected Poems in English*. Nueva York: Farrar, Straus and Giroux, 2000.
- Drieu La Rochelle, Pierre. *Diario de un hombre engañado*. Barcelona: Bruguera, 1981.
- Gomez Dávila, Nicolás. *Escolios escogidos*. Sevilla: Los Papeles del Sitio, 2007.
- Yeats, William Butler. *Collected Poems*. Londres: MacMillan, 1965.

**Documentos Core Curriculum**, n.19, 2020.

**ISBN:** 978-84-8081-691-5

**Cómo citar este artículo:** Insausti, Gabriel. “Clío y sus tiranías: Qué hacer cuando no te llevas bien con tu época”. [Documentos Core Curriculum](#), 19 (2020) URL: <https://hdl.handle.net/10171/59621>



*Los Documentos Core Curriculum se publican bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-NonComercial-SinObraDerivada 3.0 España.*