

Juan de Mairena en Srebrenica

J. Jorge Sánchez

Arbor CLVIII, 621 (Septiembre), 47-66 pp.

Dos hilos impulsan estas líneas: la reflexión sobre uno de los acontecimientos cruciales de este fin de siglo en Europa, la masacre de Srebrenica, y la necesidad de contribuir a la tarea colectiva de reconstruir una tradición filosófica en lengua castellana más allá de las clásicas distinciones de géneros. Ambos propósitos confluirían, metonímica y metafóricamente, en un nombre, Machado, y una obra, el Juan de Mairena. Los textos del apócrifo del poeta, tan próximo en algunos momentos al pensamiento de Lévinas o Heidegger, pueden contribuir a articular un examen crítico, insertado en una tradición, sobre ese símbolo de nuestra época.

1. Srebrenica

«Bosnia-Herzegovina» era un nombre propio; un nombre propio, bautizado por la lógica irrefutable de la referencialidad, que disfrutaba de la seguridad de una identidad estable; resguardada del frío, de la indefensión. Pero, por un sarcasmo histórico, en los tiempos en que la «retoricidad general» amenaza con poner fin al sueño de la presencia pura de la cosa en su nombre¹, «Bosnia-Herzegovina» parece haberse convertido en aliada de ese cáncer que corroe «el alma del discurso»² al sugerir con su ejemplo una sospecha mortal: que todo nombre propio puede trocarse en metáfora sin que nada en su grafía o en su *phoné* se altere. Hoy «Bosnia-Herzegovina» es tanto metáfora como designador rígido e ilustra ese juego irrefrenable de los significantes en la textualidad general mediante el cual el tropo, el concepto o el nombre, se anudan y «aparecen» con uno u otro aspecto según la cadena en la que se incluyan: la retoricidad radical. «Bosnia-Herzegovina» con-

densa, como nodo, múltiples hilos que son ya tan del dominio público que basta con sugerirlos para que deriven en cascada. Y estos hilos se enredan con innumerables nombres propios también metaforizados: «Sarajevo», «ONU», «Arkan», etc. «Sarajevo», especialmente, ha representado y representa una función nuclear en el flujo de textos que han envuelto, y en torno a los que se ha desarrollado, la guerra de Bosnia: emblema y símbolo de crónicas periodísticas, artículos, manifestaciones, esculturas, *happenings*, convoyes, fiestas, etc. su inscripción ha saturado el comercio textual en Occidente como figura del propio Occidente en su desigual pugna con la «barbarie». Sin embargo, otro nombre devenido metáfora, (¿o no era ya, siempre, metáfora?), ha circulado con menor intensidad (si así pudiera medirse): «Srebrenica». Como si la sola insistencia en situar sus marcas entre otras en un texto trajera consigo un torbellino que, también tropológicamente, despediría un inequívoco aroma a «mala conciencia» y que, mejor, debiera ser apartado.

El sitio de Srebrenica parece ser que fue tan prolongado como el de Sarajevo; proporcionalmente, y a tenor de las cifras de víctimas que, silenciosamente, como si no hubiera otro remedio que mostrarlas, se han difundido, el calvario de Srebrenica fue sensiblemente superior al de la capital. Y sin embargo, muchísimos menos convoyes «humanitarios» fueron capaces de «romper» el cerco de Srebrenica; poquísimos intelectuales, artistas o periodistas (por no decir ninguno) «dieron testimonio» u ofrecieron su solidaridad a una ciudad tan o más martirizada que la capital; y, sobre todo, si reprochable fue el papel de las Naciones Unidas en Bosnia, en general, en Srebrenica adquirió unas dimensiones tan macabras, sancionadas con aquel incalificable brindis entre el oficial al mando de los cascos azules holandeses y el comandante de los sitiadores, que, por comparación, hasta puede celebrarse su comportamiento en Sarajevo. Y pese a ello, o por ello, «Srebrenica» sigue siendo una metáfora de tercer orden: arrastra demasiados significantes cuya asociación se presume que debe ser, en la medida de lo posible, evitada. Existe una política tropológica.

Mas si «Sarajevo» ha sido la metáfora políticamente correcta, «Srebrenica» ofrece, tal vez, más oportunidades para evitar el tratamiento irrespetuoso del sufrimiento; ofrece mayor resistencia a su uso como espejo en los discursos autocomprensivos de Occidente; ofrece un resto y un exceso que la sensibilidad mediática y artística que sacralizó la capital de Bosnia no puede metabolizar sin riesgo de dislocación. En esa Srebrenica sin apenas cámaras ni reporteros, aparentemente ajena al multiculturalismo retratado como objeto de defensa por las élites políticas e intelectuales europeas, se desató durante varios días una

masacre que no se deja apresar bajo el esquema del fanatismo, del mitema o de la demencia, de la imagen invertida y degradada, tan caro la autoconciencia occidental. Toda una sistemática del aniquilamiento, presumiblemente racional, se cumplió al margen del azar del obús y del francotirador o del furor de la venganza, como las planificadas operaciones de los *Einsatzgruppen* de las SS en el frente del Este durante la Guerra Mundial. Y, como en el caso de Otto Ohlendorf, jefe de uno de esos destacamentos, doctor en jurisprudencia, y estudiante de filosofía, sociología y ciencias económicas, la reducción de la etiología de esa conducta criminal a la psicopatía o al mito irracional se muestra tan pobre como ingenua. Adjudicar la «responsabilidad» al exterior brutal de la razón es contentarse con una explicación trivial y arrojar el sufrimiento de las víctimas, una vez más, como tras Auschwitz, al absurdo de la insignificancia y, consecuentemente, a la oportunidad de la repetición. Para los responsables del crimen pudieran valer, más que los epítetos clínicos, las palabras de Juan de Mairena: «Esto quiere decir (conviene mirar a la verdad cara a cara) algo que, no por seguirse de premisas perfectamente lógicas, es menos monstruoso: se puede ser *lo que se llama* un buen padre, un buen hijo, un buen esposo, y hasta un excelente vecino, y realizar las faenas más abominables» (*Mairena II* 206). No impera una aporía esencial entre la «monstruosidad» y la «normalidad». El *acontecimiento* de Srebrenica, como anotaba Peter Handke en su polémico *Justicia para Serbia*, resulta incomprensible apelando únicamente a la nebulosa de la sinrazón, y semejante resistencia obliga a releer la singularidad de Auschwitz: si el exterminio como práctica ha reaparecido de nuevo en Europa (¿estuvo *realmente* ausente?), la irreductibilidad se atempera y la excepción, al dejar en cierto sentido de serlo, exige algo más que un lamento o el consabido llamamiento al destierro de «lo irracional» de la Historia. Requiere una «crítica» acerca de las condiciones de posibilidad de una política del genocidio que se sustrae al misterio de la anomalía. Un cronista de la tragedia de la antigua Yugoslavia, Hermann Tertsch, que precisamente aboga por redoblar los esfuerzos para expulsar lo irracional como alternativa al retorno de la masacre, señala: «Doscientos años después de proclamar el reino de la razón, (Europa) ha protagonizado un siglo, el que ahora concluye, que ha marcado nuevas e inusitadas cotas de barbarie y las más profundas y aberrantes simas de depravación. Ninguna cultura, ningún continente ha llegado jamás a convertirse en un reino de la matanza como el nuestro, en sus dos grandes guerras de 1914-1918 y 1939-1945. Nadie, salvo nosotros, ha sido capaz de concebir la muerte como producto industrial» (*La venganza* 265).

Una constatación fáctica que, incluso a su pesar, no puede por menos de cubrir la rareza con el manto de la regularidad y demandar, así, otro empeño. Sin querer negar sus derechos a las lecturas sociológicas, económicas o antropológicas, que aborden semejante *evidencia* y tal vez proporcionen modelos explicativos fructíferos, la interrogación sobre las condiciones de posibilidad del crimen masivo, ¿no deberá dirigirse también a esa razón que define el proyecto occidental y de cuyo reinado Tertsch se hace eco? ¿Será algo más que una ironía que la organización social que ha hecho de la racionalidad su mito, haya protagonizado abominaciones cuya envergadura empequeñece los crímenes de otras sociedades aún «ancladas» en lo mitológico? En Srebrenica y a su alrededor, además de factores económicos, sociológicos o tribales, ¿no intervino también una determinada lógica que está inscrita en el mismo *interior* de la racionalidad y sin cuyo concurso necesario nada hubiera sido igual?

Tanto Handke como Tertsch, que además protagonizaron un debate público, no exento de virulencia, acerca, entre otros «temas», de los sucesos de Srebrenica (una de las escasas irrupciones de esta metáfora peligrosa en el manantial de textos sobre la guerra de Bosnia), coinciden en una reflexión (¿o tal vez, más allá del fragor de la disputa, en más de una?): en Bosnia, de nuevo metafóricamente, se juega el presente y el futuro de Occidente (*Justicia* 132; *La venganza* 239), como en su momento, hace 60 años, se jugó en la guerra de España.

Y, a vueltas una vez más con lo tropológico, utilizando la guerra civil española como símil, los escritos de uno de los apócrifos de Antonio Machado, Juan de Mairena, ¿no podrían servir, tal vez, para explorar uno de esos *trascendentales* de la matanza de Srebrenica, de la guerra de Bosnia, que atañen a esa racionalidad que, como estandarte, distingue a las civilizaciones occidentales y que ya resultaba descriptible en los años 30? ¿Y si las palabras de Juan de Mairena permitieran, de una peculiar manera y cuando parece dirimirse de nuevo el «destino de Europa», poner en circulación ese «clima moral de Occidente», «guerrero por excelencia» (*Mairena II* 226), sin el cual la historia europea contemporánea seguramente hubiera sido diferente? El gesto «crítico», que no consiste en la provisión de un arsenal agresivo, sino en la búsqueda del refugio, como señaló Kant (B XXXIV), es como procurarse una tela con la que ampararse del frío. Pero la «crítica» puede bordarse pacientemente, punto a punto, o hilvanarse, debido a las urgencias del momento, con ropas ya tejidas y guardadas. En este caso quizás los textos de Juan de Mairena pudieran prestar semejante servicio y, gracias a ellos, cupiera lanzar una apuesta: de entre los múltiples

ovillos que pudieran elegirse para dar cuenta de la colosal violencia de este siglo, ¿no deberían extraerse también, sin título de exclusividad, aquellos de carácter «metafísico» (*Mairena II* 227), inseparables del modelo de racionalidad hegemónico en nuestra cultura?

2. Juan de Mairena

Una tematización y una apuesta, por tanto, a través de Juan de Mairena el apócrifo, el simulacro, de Antonio Machado, soslayando la heterogeneidad de sus textos y construyendo, al tiempo, otro Juan de Mairena ficticio, apócrifo en segundo grado, al socaire del cual coser la «crítica». Para tal fin estas líneas deben acudir a una *lógica hipertextual*³ y, mediante una lectura voluntariamente restrictiva que se cobija bajo las palabras del propio Machado⁴ para quien el autor es una producción (*Mairena I* 188), sortear lo diverso y producir «otro» Mairena que satisfaga las condiciones de coherencia requeridas por estas páginas. Estas condiciones, que darían por sentado el conocimiento y el respeto de la efectividad de lo diverso, aspirarían a apartar las contradicciones, las rupturas de sentido, y aquellos conceptos (como los de «raza» o «patria») y enunciados (las afirmaciones jacobinas sobre España, las inflexiones sexistas, el debate en torno al casticismo o los caracteres nacionales, etc.) que, si no fueran desplazados, solicitarían la ficción *deseada*. Se trataría, pues, de tomar una prenda ya cosida, un gabán por ejemplo, y cepillarlo y adecentarlo para que proteja del frío sesenta años más tarde. Sin embargo, «cuando alguna vez se le cepilla para quitarle el polvo, le sale más polvo del que se le quita, ya porque sea su paño naturalmente ávido de materias terrosas y las haya absorbido en demasía, ya porque éstas se encuentren originariamente complicadas con el tejido»⁵. Embutirse el abrigo tal cual, empolvado, es ignorar la labor del tiempo: es preciso cepillarlo aunque esta labor esté condenada al fracaso tanto si se espera restituirlo a su pureza original (que no es tal, ya incluso desde su fabricación) como a hacerlo pasar por recién comprado. Y, a pesar de esa sentencia, la urgente necesidad de resguardarse del frío nos obliga a limpiarlo. Pero, ¿no es acaso esta decisión homogeneizadora (desbrozar, limpiar, erradicar la impureza), la más propia de la racionalidad occidental? ¿Qué supone sino comprimir la diferencia en el espacio de la identidad, restituir a la prenda su unidad emancipada de las huellas del tiempo? La desconfianza que así aparece no puede ser negada; debe mantenerse y, al tiempo, postergarse para ser retomada después.

Atravesar los textos de Juan de Mairena. Sacar del armario, o de un baúl, el viejo gabán, asearlo y arroparse con él para combatir el frío que «Srebrenica» puede llegar a suscitar. Un frío como el que domina la Serbia vista por Handke (*Justicia* 105), inclemente, que apenas puede aliviarse y que resulta tanto más crudo cuanto que nadie ampara a los serbios con sus palabras, nadie les protege (42). Y, una vez aseado, ya puede desempeñar su función. Abrigados, el paño sofoca el temblor y su protección se muestra inmediatamente eficaz: el estremecimiento que recorría el cuerpo, al atenuarse, revela una *textura* reconocible; el frío deja de aparecer desconocido, salvaje, inhumano. Suscita un recuerdo próximo. El crimen, la abominación, despiden un cierto «aire de familia»: «Los mismos hombres que perpetran esos crímenes abominables tienen también sus casas... sus padres... y sería un hiperbólico uso de la retórica si afirmásemos que habrían de permanecer insensibles si (a salvo sus personas) presenciaran el exterminio de los suyos» (*Mairena II* 206). No es el frío de la «barbarie» sino uno más cercano el que nos golpea. La guerra, la abominación, no aparecen como una irrupción desmesurada de aquello que acecha en el exterior sino como una consecuencia de lo que descansa en el interior (208). Para Mairena, una metafísica violenta, sustentada en una racionalidad concreta, articula, domina y distingue las civilizaciones occidentales (46-47), *nuestro interior*. Esta metafísica, creencia que subyace a toda conducta individual, «porque todos... creemos en algo y es este algo, a fin de cuentas, lo que pudiera explicar el sentido total de nuestra conducta» (49), axiomática de la cual una determinada racionalidad ya no puede dar cuenta por cuanto es su propio principio, ha abierto un espacio ontológico en el cual la Alteridad ha sido borrada, diluida o confinada en una estrecha celda al ser pensada desde la Identidad⁶. Siguiendo a Mairena, la supresión, la prescripción o la proscripción del Otro, su aniquilación, su reclusión o su persecución, están ya inscritas en el mismo corazón de la racionalidad occidental. «La razón misma, se piensa, no podría ponerse en marcha si, en su camino de lo uno a lo otro, no creyera que lo otro no podía ser, al fin, eliminado» (*Mairena II* 80). El Otro, ganado para la reflexión y la creencia desde un ser tomado como Identidad y Unidad, se convierte en una anomalía, una derivación, un parásito o incluso en una ilusión que llega a ser negada: «*Lo otro no existe*: tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad = realidad, como si a fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, *uno y lo mismo*» (*Mairena* 185). La negatividad es aprehendida, por este universo discursivo, como contradicción (163) que debe ser disuelta,

expulsada o subsumida como momento en el despliegue de lo idéntico. Este mismo afán será descrito años más tarde por Lévinas como el imperio de la Ontología como discurso de la Mismidad y la Totalidad, que revela al ser «como guerra» (Lévinas 47) y que, en palabras de Machado que suscribiría Lévinas, construye la misma tarea de la razón que la fundamenta como preparación para ésta (*Mairena II* 226). No es así extraño que la guerra parezca gobernar como *destino* la racionalidad. La violencia funda y rige su proceder. El ente, el ser y el ser del ente son pensados desde la preeminencia de la identidad, la unidad, la homogeneidad, la presencia pura, relegando la alteridad, la diferencia, la heterogeneidad y la ausencia, a emergencias subsidiarias y, por tanto, accidentales, extirpables. Violencia fundacional como condición de posibilidad de lo decible.

Esta *decisión* ontológica, no conlleva para Mairena el consuelo de una localización restringida. No se limita a «expresarse» en la superficie de una disciplina filosófica: también impregna la ciencia, el arte y, en general, la textualidad de Occidente (208, 226). De hecho, fluye, desapercibida, por los estratos más profundos de las subjetividades hasta empapar el «sentido común –entendámonos– el común sentir de nuestro tiempo» (*Mairena I* 147)⁷. La pasión no deja de estar sujeta a la norma de la razón. El mismo dominio de lo factible, individual y colectivamente, está condicionado por este *sistema*. La subjetividad, en todas sus dimensiones, es uno de sus efectos, y el residuo que parece resistir a la razón en el pozo de la conciencia de este sujeto, la creencia, aparentemente teñida de pasión, según Mairena no sólo no es ajena a aquélla sino que es la misma depositaria de sus principios (*Mairena II* 51) y guardiana de sus límites; el albacea que preserva el «más allá» de la razón: su imposibilidad de dar cuenta de sus principios sin autocancelarse. Es el baúl donde se guardan las «muchas prendas» que muestra en su superficie el juicio (*Mairena I* 250). La fe, la creencia, en la Identidad (286), en esta determinación del ser, constituye epocalmente la subjetividad y es en su figura temporal donde la emoción y la razón se traban en íntima solidaridad⁸, siendo el resto irreductible al razonamiento, la creencia, aquello que excede la forma misma de la Mismidad al ser su *origen*, no lo irracional o primitivo. La creencia no es, así, el reino de la inmediatez instintiva o pre-racional, sino lo impensado de la razón. Esta constitución histórica de la subjetividad llega, para Mairena, a su forma más extrema con el solipsismo como autorreflexión de ésta (*Mairena I* 285). Con él el proceso de disolución de la Alteridad culmina en su reducción a apariencia (220). Podría decirse que, para Mairena, el solipsismo radicaliza la asimetría fun-

dacional de la metafísica occidental: lo Otro no posee mirada propia, tan sólo es visto por lo Mismo; el ojo que ve es el del *solus ipse* y el Otro no es más que el espejo donde se refleja su mirada. Esa mirada unidireccional, a la que asiste la luz de una razón que se comprende coextensiva con el ser, define la actitud de la subjetividad producida por la metafísica y de la cual Machado aspira a emanciparse. Una mirada para la cual el ente no reserva nada; a la que ofrece una transparencia plena, sin sombra, tan cristalina que llega incluso a convertirse en imagen carente de consistencia propia: tan propio de lo Mismo deviene lo Otro. Pureza sin mácula de ambos. Inmediatez de la unidad, de la correspondencia sin mengua entre pensar y ser (235, 240-241), que no puede por menos de traer consigo la certeza, la verdad de la visión y de su enunciación: el saber, la ciencia.

Pero esta inmediatez que proclamaría el reino de la mismidad sólo puede ser afirmada, como denunció Heidegger (*Was ist Metaphysik?* 103-122), al precio de circunscribir la temporalidad a una de sus dimensiones: el presente. Sólo un presente proyectado idealmente hacia el pasado y el futuro hasta subsumirlos es capaz de preservar la repetición y conjurar el peligro de la ausencia, de la degradación, del tiempo y de la muerte. Sólo el presente avala la inmediatez y la cesión sin reserva. La metafísica se brinda así como metafísica de la presencia espacial y temporal, de la asistencia constante sin pérdida del ser, del ente y del ser del ente (*Identidad* 68) a la mirada de lo Uno; como pensamiento de un presente que conserva en sí el pasado y anticipa el aspecto del futuro sin pérdida; como discurso de la Identidad sin mengua, de la Mismidad, de la Unidad y la Totalidad. Como palabra fuera del tiempo (*Mairena I* 110).

3. Juan de Mairena en Srebrenica

La matanza de Srebrenica podría recibir, desde esta *mirada* maireniana, *otra luz*. La «limpieza étnica» obtendría otra base más allá o más acá de la emoción primitiva, del resto irracional que se resiste, ferozmente, a las fuerzas celestiales. La eliminación del Otro estaría escrita en los principios de la iluminación, no sería extraña a ella. La búsqueda de la pureza étnica, la preservación de la homogeneidad cultural, la erradicación de la diferencia irreductible mediante la coacción, la propaganda o el asesinato, no sería simplemente el fruto del absurdo (aunque pudiera serlo) sino también del proyecto histórico de una racionalidad. El genocidio no es posible únicamente como demencia,

sino también como cálculo racional: ese cálculo que Adolf Eichmann aplicaba minuciosamente sobre los costos de transporte de los judíos a los campos de concentración. Incluso pensar la masacre como consecuencia de la creencia infundada aunque no plenamente irracional, y no del juicio, sigue siendo pensarla como «expresión» de la misma racionalidad, pues, como advierte Mairena, la fe en la homogeneidad, creencia fundacional, es el principio mismo de la racionalidad de Occidente. Una sólida cadena enlaza, pues, metafísica de la presencia, ciencia, razón, pasión, creencia y crimen masivo.

«Srebrenica» no devuelve un reflejo complaciente. Y el frío que sus huellas provocan, pasado el primer efecto reparador del gabán, retorna. Tal vez porque ya no es experimentado como lejano se adhiere como una segunda piel y parece solidificarse en torno a los huesos. Acompaña. Pero su persistente compañía, moderada durante unos minutos por el tejido, ha permitido volver la vista atrás y apercibirse de su *origen*: un baúl entreabierto (o un armario), depositado en el desván. De sus rendijas mana ese aire helado que se expande sigilosamente por todas las habitaciones de la casa. Desde él no sólo han salido las ropas con las que abrigarse sino también el mismo frío. La doble operación apócrifa destinada a tejer la crítica y amortiguar el entumecimiento (Mairena como hipertexto y la lectura selectiva de él realizada hasta ahora) no ha dejado de enhebrarse de acuerdo con las pautas trazadas por la racionalidad interrogada. La denuncia de la opresión de la Identidad no ha podido renunciar a su ayuda, a su abrazo mortal. ¿Significa acaso que el discurso emprendido hasta este momento no es más que una ilusión y se halla ante un callejón sin salida?:

Pensar es deambular de calle en calleja, de calleja en callejón, hasta dar en un callejón sin salida. Llegados a este callejón pensamos que la gracia *estaría* en salir de él. Y es entonces cuando se busca la puerta al campo (167).

¿Es inevitable el «cul-de-sac» que sancionaría, de hecho y de derecho, el vínculo suficiente y necesario entre razón y genocidio, la cadena que los enlazaría, volviéndola espectral, fantasmagórica como un delirio? Sin embargo, el orden de la necesidad «no es de este mundo». «Razón» y «genocidio» pertenecen a ese ámbito, el de las «cuestiones de hecho» (Hume), donde campa a sus anchas la contingencia. Los textos de Juan de Mairena podrían indicar, una vez más, un posible camino hacia esa puerta tras la cual vislumbrar un paisaje en el que la es-

peranza en la irrepitibilidad de «Auschwitz» no se viera defraudada de antemano; un desvío en ese «destino de Europa» que, aparentemente, se halla en juego.

Un anhelo como el que parece impregnar, a modo de común denominador, esas escasas apariciones de «Srebrenica» en el caudal generado en torno a la guerra de Bosnia que no se han conformado con el recuento, la crónica o las controversias fotográficas sobre las ubicaciones de fosas comunes. Una de ellas, probablemente la más relevante, la controversia entre Peter Handke y Hermann Tertsch a propósito de *Un viaje de invierno...* parece insuflada de este ánimo. El escritor austríaco confesaba en las últimas páginas de su relato el propósito intencional que lo inspiró: contribuir a la reconciliación, a la segunda infancia común, a la justicia⁹. El periodista, en su crítica al texto de Handke, participaba del impulso señalando la necesidad de recordar las fosas de Srebrenica para no olvidar «la incomprensible vitalidad del odio» (*Nuestras fosas*) y abrazar nuevamente el «¡nunca más!» de Adorno. Y, no obstante, ese loable empeño común, lejos de alumbrar un diálogo presidido por la concordia arrastró otra violencia, más sutil esta vez, menos grave (¡sólo palabras!), pero no del todo insignificante si se recuerda, con Mairena, que la retórica no es nunca ajena a la agresión (*Mairena II* 15). Aunque ambos no parecían ignorar los efectos del «veneno de las palabras» (*Justicia* 128; *La venganza* 266), las acusaciones y los insultos jalonaron esa discusión desmintiendo en parte el aliento conciliador. ¿Azar secundario, entusiasmo anecdótico, o más bien suceso sintomático? ¿Y si pudiera dibujarse alguna relación, ficticia por supuesto, entre la pretensión y la reaparición del enfrentamiento (en este caso *civilizado*)? ¿No aportaría algún indicio acerca de los caminos a evitar en la búsqueda de la puerta?

Tertsch acusaba a Handke de negar, entre otras, la masacre de Srebrenica. La brevedad del artículo impedía mayor argumentación. Una lectura paciente y atenta del texto de Handke advertiría, probablemente, que resulta difícil sostener tal afirmación. Handke tan sólo esbozó sus dudas acerca de la comercialización mediática del acontecimiento y de su explicación: «¿Por qué una matanza así, de miles de personas? ¿Cuál fue el móvil? ¿Para qué? ¿Y por qué, en lugar de una investigación exhaustiva de las causas ('psicópatas' no es suficiente), lo único que hay, una vez más, es la mera venta de hechos, y aparentes hechos, una venta pingüe, determinada por el mercado?» (*Justicia* 123). *únicamente* proclamó una duda que, por otra parte, para el propio Tertsch, es la antagonista del mito bajo cuyo influjo se ha desarrollado el horror en Europa (*La venganza* 162) y, por ello, una de nuestras defensas.

La duda no debería mutarse tan fácilmente en apología de la barbarie. Mas, dejando de lado el *hecho* de la obvia incomprensión genérica que manifestó Tertsch, cabría preguntarse a qué pudo obedecer. Agazapada, oculta tras la duda, ¿Tertsch leyó una certeza camuflada, con la agudeza y seguridad de quien se ve apoyado por otra? Ésta última, que rige la interpretación del periodista, aunque no se explicita en el artículo no se disimula en su obra *La venganza de la Historia*. En la Europa «libre y rica», en «camino hacia el bienestar, la racionalidad en la economía y en la política, el respeto entre gentes y naciones; en suma, la libertad, el conocimiento y la felicidad (sn)» (9), donde impera la razón, «el debate plural», el «reconocimiento» y «la revisión de los errores»; en esta Europa de final de siglo, el «absurdo histórico», el mito «tenebroso», está ganando batallas a la razón (33, 67). El mito, que envenena y enferma las almas de los hombres (87), se ha difundido en los últimos tiempos con tal eficacia en esos Balcanes, en los que «el recurso a la falsedad más descabellada no descalifica» (253), que ha empapado las mentes de los individuos y los ha dispuesto para el genocidio, especialmente en el caso de los serbios, pueblo poseído por una fe ciega en la guerra y ahogado en la marea de la tribalidad (250-253). Esta expansión del primitivismo, de la barbarie, que también comienza a llegar al mismo corazón de Occidente, amenaza con devastar «la mejor y más humana organización estatal de la Historia» (266) y sólo puede ser conjurado defendiendo «los valores de la civilización contra sus propios instintos» (268), lo cual, políticamente, se traduce en un principio: evitar la transgresión de las reglas internacionales establecidas, el rechazo de las instituciones y convenios en los que se ha encarnado la razón (130). Si esto ocurre ante la pasividad de Occidente, el mito se impondrá y la sangre y las llamas recorrerán Europa (264). Esta apocalíptica profecía del periodista, sustentada en una específica racionalidad, transporta sin opacidad alguna, sin reserva, la presencia del ser y de los entes. La verdad de la descripción y de la predicción, de las que en ningún momento duda, deriva de la rendición absoluta del ser a la mirada de la razón. Lo Otro, pese a su heterogeneidad, se plega al dictado de lo Uno sin guardar nada, sin resistirse, dejándose fotografiar en su totalidad como homogeneidad: Europa, el mito y la razón captados en su plenitud, sin sombra de indeterminación, mezcla o secreto. Metafísica de la presencia.

¿Y Handke? ¿Qué certeza pudo descubrir Tertsch en un discurso que hace de la duda su bandera? Algo le «impulsaba a ir detrás del espejo» (*Justicia* 17), de los «puntos de mira inculcados», de la fijación mediática de los papeles de agresor y agredido, de los estereotipos

(40-41). Frente a las imágenes mostradas por los medios de comunicación, «como si las viéramos desde una mirilla», manipuladas (53); frente a la «mirada desde lejos» (43), dirigida, que ofrece el objeto como réplica en el espejo; frente a las «imágenes congeladas en las que se ven los unos a los otros» (52); frente a la agresión como desviación fruto de la barbarie, la paranoia o la psicopatía, la duda (45). Sin embargo, la quiebra de la donación plena del ser al ojo de la razón que parece entreverse en sus frases y que le distanciaría del dogmatismo de Tertsch, deja paso a otra entrega virginal y total de lo heterogéneo, como la que, tal vez, éste pudo haber percibido camuflada tras la duda: «¿Qué sabe uno cuando, con tanta reticulización y online, sólo se tiene posesión del saber, sin tener aquel *saber real* (sn) que únicamente puede surgir por medio del aprendizaje, de la mirada y del aprendizaje?» (33). Una mirada pura, no condicionada por los productores de opinión, que apresa el «mundo de la vida» a través de «terceras cosas» (54), del detalle de la existencia cotidiana, muestra la «ya casi cristalina» (115) realidad de Serbia, ese «gran pueblo que, de un modo manifiesto, se sabe despreciado» (116); hace llegar la «vivacidad», «ligereza» y «animación» de sus mercados (73), la espiritualidad y pasión por la lectura de sus habitantes (78-79), su hospitalidad, sus «pequeños sufrimientos» (133) y, con ellos, otra imagen mediante la cual evadirse del maniqueísmo, hacer justicia y evitar la criminalización de un pueblo en vistas a la reconciliación (134). También el ser se ofrece sin mengua al ojo que lo ve. Lo otro se expone en su calidad de Uno sin preservar nada. Nueva certeza. ¿O no es sino la *misma*?

Dos maneras de mirar ajenas a la bruma, a lo heterogéneo, que retratan la Alteridad en sus perfiles inequívocos sin nada que la enturbie. Dos ojos, o cuatro, que ven sin pérdida alguna, fuera del tiempo.

Tomada como síntoma y narrada como ficción, la controversia ilustra qué caminos, cuanto menos por precaución, no deberían seguirse para cumplir el *deseo*. No será desde el ofrecimiento sumiso, constante y sin secreto de lo Otro ante la luz, ante esa mirada de lo Uno alojada en el sujeto que recorre todos los recovecos de lo que no es él en un presente dilatado hasta la eternidad; no será aferrándose al eslogan sistémico «el mejor de los mundos posibles» ni a la experiencia directa emancipada, en su riqueza intuitiva, de las coerciones históricas y lingüísticas, como la irrepitibilidad de Auschwitz dejará de ser algo más que un sueño. La violencia que llevan consigo ambas estrategias, y que emergió suavemente en el debate, no es otra que la derivada de la creencia en la donación plena del ente sin reserva ante la mirada

de lo Uno, del olvido de la irreductibilidad de la Alteridad y de la imposibilidad de la presencia pura e inmediata. Una violencia derivada de la metafísica de la presencia que no se desvanece sólo con expresar una voluntad de paz.

¿Qué senda, en cambio, sugeriría Juan de Mairena como alternativa? Para el personaje de Machado, la reflexión no existiría en una pura homogeneidad (*Mairena I* 207) pues no habría nada de lo que dar cuenta, se permanecería en el silencio de la plenitud. Si la reflexión, el mismo lenguaje, es un *factum*, es porque «*lo otro* no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes» (85). Pero la pura heterogeneidad, la pura diferencia es, como ya mostró Hegel, impensable sin el concurso de la identidad (Hegel 46-47), sin una cierta impureza. La puerta de salida no es la claudicación de la reflexión ante otro nuevo silencio, el de la carencia absoluta esta vez. Machado no acata sumisamente esta bifurcación que conduce a la contrafactividad. El silencio, de hecho, no existe para los humanos. La senda que debe ser labrada para evitar la fatal disyuntiva pasa por asumir, como hipótesis, la posible inadecuación entre pensar y ser (*Mairena I* 342) y, por tanto, el carácter ficticio, apócrifo, del discurso; la retoricidad general y su corolario: la textualidad del ser, su lingüisticidad: «Hemos de vivir en un mundo sustentado sobre unas cuantas palabras, y si las destruimos, tendremos que sustituirlas por otras. Ellos son los verdaderos atlas del mundo; si una de ellas nos falla antes de tiempo, nuestro universo se arruina» (322). Desde esta perspectiva, el escepticismo, la renuncia a la verdad entendida como presencia plena del ente en la palabra, se impone. Mas el escepticismo tampoco puede ser dibujado apodícticamente, desembocando así en el nihilismo, el éxtasis o, nuevamente, el silencio¹⁰. No es sino otro «efecto retórico».

La asunción de la textualidad del ser, la ficcionalidad del mundo¹¹, su estatuto de «poema de nuestro pensar» (195), desbroza el camino que debe conducir a la puerta. La metafísica de la presencia, como texto, poema, es una de las condiciones de posibilidad de la violencia. La paz, la supresión o minimización de la violencia exige, como mínimo, la producción de otro entramado retórico, de otro texto, una «metafísica de la paz» (*Mairena II* 53). Pero ésta es inviable como discurso de la Alteridad absoluta, como no-discurso. No puede renunciarse a la Identidad. Con todo, eludir el salto en el vacío, no comporta permanecer en el mismo lugar. Si el mundo no es más que aquello cartografiado, cambiar el atlas es modificar la realidad. Sin identidad no hay pensamiento, no hay racionalidad, pero la lógica de la Mismidad no es

la única racionalidad, no es el único mapa posible. Un «pensar heterogeneizante», es decir, no un pensamiento de la heterogeneidad absoluta, sino un discurso que se comprende como ficción, producción, invención ontológica (*Mairena I* 207), que recupera una temporalidad compleja y asume la contaminación, la mezcla, como principio, es también posible.

Ese otro poema del pensar no prescinde de la presencia (162), pero recupera la complejidad de la temporalidad. Siguiendo a Heidegger, Mairena sostiene que la atribución ontológica no tiene «otro portillo que la existencia del hombre, el ser en el mundo y en el tiempo» (*Mairena II* 96). Y esta temporalidad, bajo el signo de la cual ha de ser leído el ser, es una totalidad sometida al devenir¹² en la que no cabe privilegiar ninguna dimensión: «Claro que yo os aconsejo que os asombréis de las tres cosas, a saber: recuerdo, percepción y vaticinio, sin preferencia por ninguna de las tres» (*Mairena I* 309). Pero esta «neutralidad» no es una nivelación bajo la tiranía del presente como la denunciada por Heidegger (*Sein und Zeit* 432-433). El pasado no se conserva en el presente ni el futuro está contenido en éste; el pasado «no puede convertirse en futuro» (158). Lo cual no equivale a proclamar la densidad absoluta del ahora desligado del pasado y del porvenir. Ambos mantienen una efectividad propia que es irreductible a la percepción de la presencia: «Cierto que lo pasado es, como tal pasado, inmodificable... Mas para nosotros, lo pasado es lo que vive en la memoria de alguien, y en cuanto actúa en una conciencia, por ende incorporado a un presente, y en constante función de porvenir. Visto así -y no es ningún absurdo que así lo veamos-, lo pasado es materia de infinita plasticidad, apta para recibir las más variadas formas» (221). La huella irrecuperable del pasado es textual, apócrifa, de ahí que aún sin poder ser asimilada a la presencia, atesore una cierta efectividad (222), al igual que el proyecto. Ambas poseen una cierta performatividad derivada de su lingüisticidad.

Esta tematización de una temporalidad compleja como núcleo de una nueva cartografía provoca, así, la emergencia de la Alteridad, entendida como «nada» y «no ser» por Machado, en el espacio del discurso. El cambio, la muerte, la invoca. Ahora la nada, la diferencia del ser, se muestra como el *origen* de la reflexión, no en vano «todo lo problemático del ser es obra de la nada» (242). La Alteridad disloca la primacía de la Mismidad y se introduce en todos los rincones, incluso en la subjetividad, contaminando la pureza inmaculada del ser idéntico: «Pureza, bien; pero no demasiada, porque somos esencialmente impuros» (244)¹³. La mirada del Mismo pierde su privilegio, el espejo donde

reflejarse; el estaño se vuelve opaco y lo Mismo se descubre desde el Otro, más tarde:

El ojo que ves no es
ojo porque tú lo veas:
es ojo porque te ve (*Poesías*, 268).

La parergonalidad, la incapacidad de levantar una frontera entre lo Mismo y lo Otro, la inclusión del exterior en el interior y a la inversa, la mezcla, el tiempo, en fin, invaden el mundo, el atlas. La necesidad de guardar, delimitar, compartimentar y clasificar las prendas de sustraerlas al influjo de la temporalidad, se ve afectada por una sombra de inutilidad: no vale la pena invertir demasiado tiempo en ese estuerzo. Sería preferible lanzar los armarios y los baúles.

No hay, en este otro mapa, margen para la homogeneidad cultural, la limpieza étnica, la supresión de la diferencia o la estabilidad fronteriza. En su espacio, es la Mismidad la que emerge en la Alteridad y no al revés: la identidad es el corte espacial y temporal hipotético que una subjetividad colectiva realiza; el juego retórico que promueve para organizar la experiencia. La violencia pierde, de esta forma, uno de sus *trascendentales*. ¿EI fundamental?

El segundo movimiento de la «crítica», que ya se ha revelado en su calidad *de poema*, ha dispuesto los primeros pasos de un sendero que no se sabe si asegura la llegada a la puerta, ni tan siquiera si ésta existe (tal vez a lo mejor no es más que otra metáfora). Pero desvía, inicialmente, del camino dispuesto por la racionalidad hegemónica sin obligarnos a deambular por el campo desnudos. Sigue siendo nada más que otra ropa, otro abrigo, otro mapa. Ahora bien, vestidos de esta guisa, cambiando las telas continuamente como pide un «pensar heterogeneizante», ¿se necesitaría un baúl para guardarlas? o, más bien, ¿permanecerían desparramadas por la casa?. Y si esto último sucediera y el frío persistiera, circunstancia aún por comprobar, ¿no sería más fácil combatirlo una vez eliminada una de sus fuentes, justo la que acostumbra a pasar más inadvertida, aquel mueble de donde sacamos los vestidos y del que acostumbramos a pasar de largo?

Si otro atlas del mundo orientara nuestro caminar, ¿«Srebrenica» hubiera sido posible? Seguramente, se hubiera trocado en metáfora tarde o temprano (para algunos probablemente ya lo era), pero, ¿a este precio?

«In memoriam».

Notas

¹. Acerca del carácter prioritariamente retórico de todo lenguaje, ver De Man 126-141.

². La metátora del «alma» del escrito, que enlaza el *Fedro* platónico (276a) con el pensamiento de Gadamer (*Text und interpretation*), en sus múltiples desplazamientos prosopopéyicos ha distinguido, entre otras figuras, el paradigma de la textualidad dominante en la historia de la Metafísica Occidental.

³. Acerca del concepto de «hipertexto», Theodor Nelson señala: «Con 'hipertexto', me refiero a una escritura no secuencial, a un texto que bifurca, que permite que el lector elija y que se lea mejor en una pantalla interactiva. De acuerdo con la noción popular, se trata de una serie de bloques de texto conectados entre sí por nexos, que forman diferentes itinerarios para el usuario» (Landow 15). La *lógica hipertextual* trata a todo texto, incluida la acción, como un hipertexto, «como un campo disperso de variantes y no como una entidad falsamente unitaria» (76), producido por otro hipertexto (que se puede designar como «lectura» o «escritura») según procedimientos metafóricos y metonímicos.

⁴. La utilización alternativa de los «nombres propios» Machado y Mairena es meramente figurativa: la economía narrativa aconsejaría minimizar la redundancia sin por ello albergar la presunción de una identificación entre Machado y su personaje. Con más nitidez que en otros, el paradigma ontológico de la textualidad ilustra sus deficiencias al abordar el *discurso de «Machado»*. Si todo texto se resiste a su lectura, a las pretensiones de identidad, unidad y homogeneidad, a la captación de su «alma presente», los fragmentos de «Juan de Mairena» y la amalgama textual atribuida a «Machado» exhiben una opacidad extrema. No sólo porque «con la treta del apócrifo se logra esquivar la analogía o pretendida equivalencia entre el autor de una obra y el 'personaje' que protagoniza el discurso expositivo» (Fernández Ferrer 27) sino porque la asunción de una unidad intrínseca entre el autor de *Campos de Castilla* y el «maestro de Retórica y Gimnasia» (Laitenberger) topa con obstáculos, como la autotransformación del Antonio Machado *real* en «poeta inventado» (*Complementarios* 134) o la concepción maireniana de la *esencial* alteridad de la subjetividad («Pero, además, ¿pensáis —añadía Mairena— que un hombre no puede llevar dentro de sí más de un poeta? Lo difícil sería lo contrario, que no llevase más que uno»; *Mairena I* 190) que dificultan considerablemente la pretensión de modelar la lectura a partir de una lógica de la mismidad.

⁵. «Pero voy a lo que iba, señores. Con este gabán que uso y padezco alegorizo yo algo de lo que llamamos cultura» (*Mairena I* 326).

⁶. Pese a que «identidad», «mismidad», «unidad», «totalidad» y sus opuestos, «diferencia», «alteridad», «pluralidad», «singularidad»... no son idénticos, por mor de la exposición, y con la única justificación de que al menos si son «lo Mismo», serán intercambiados prescindiendo de sus *diferencias*.

⁷. Acerca de la temporalidad de la sentimentalidad para Machado, ver *Mairena I* 137-138.

⁸. Respecto a la producción histórica del binomio razón/pasión, ver Bodei.

⁹. «¿Ya nos vienes ahora con la poesía? Sí, si se entiende ésta como lo diametralmente opuesto a lo nebuloso. O, en lugar de la poesía, decid más bien lo que vincula, lo que abarca; el primer impulso hacia la memoria común, como la única posibilidad de reconciliación, para la segunda infancia, la infancia común» (*Justicia* 134).

¹⁰. «Yo os aconsejo, más bien, una postura escéptica frente al escepticismo. Por ejemplo: 'Cuando pienso que la verdad no existe, pienso, además, que pudiera existir, precisamente por haber pensado lo contrario, puesto que no hay razón suficiente para que sea verdad lo que yo pienso, aunque tampoco demasiada para que deje de serlo» (*Mairena I* 161).

¹¹. Acerca de la relación entre «apócrifo» y «ficción» Mairena escribe: «Mas si vosotros pensáis que un apócrifo que se declara deja de ser tal, puesto que nada oculta, para convertirse en puro juego o mera ficción, llamadle ficticio, fantástico, hipotético como queráis» (*Juan I*, 222).

¹². «Pero si lo miramos más de cerca, veremos que el *devenir* es uno, y que es su *totalidad* (porvenir-presente-pasado) lo sometido a constante cambio (sn)» (*Mairena II* 100).

¹³. Sobre la inscripción de la Alteridad en la Mismidad, en este caso en la Ipseidad, Mairena escribe: «No es fácil que pueda yo enseñaros a hablar, ni a escribir, ni a pensar correctamente, porque yo soy la incorrección misma, un alma siempre en borrador, llena de tachones, de vacilaciones y arrepentimientos. Llevo conmigo un diablo... que me tacha a veces lo que escribo, para escribir encima lo contrario de lo tachado; que a veces habla por mí y otras yo por él cuando no hablamos los dos a la par, para decir en coro cosas distintas» (*Mairena I* 105).

Bibliografía

- BODEI, Remo: *Una geometría de las pasiones*. Barcelona, Muchnik, 1995.
- DE MAN, Paul: *Alegorías de la lectura*. Barcelona, Lumen, 1990.
- FERNÁNDEZ FERRER, Antonio: «Introducción» a *Juan de Mairena*.
- GADAMER, Hans-Georg: *Text und interpretation*, en *Gesammelte Werke*. Vol. 2. J.C.B. Mohr, Tübingen, 1986.
- HANDKE, Peter: *Un viaje de invierno a los ríos Danubio, Save, Morava y Drina o Justicia para Serbia*. Alianza Ed. Madrid, 1996.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik II*, en *Werke*. Vol. 6. Suhrkamp, Frankfurt, 1969-1970.
- HEIDEGGER, Martin: *Identidad y diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1988.
- *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tübingen, 1993.
- *Was ist Metaphysik?*, en *Gesamtausgabe*. Vol. 9. V. Klostermann. Frankfurt, 1976.
- KANT, Immanuel; *Kritik der reinen Vernunft*. Felix Meiner Verlag. Hamburg, 1956.
- LANDOW, George P: *Hipertexto*. Paidós. Barcelona, 1995.
- LAITENBERG, Hugo: «Los apócrifos de Machado: consideraciones preliminares a una explicación coherente». *Insula* 506-507, 1989.
- LÉVINAS, Emmanuel: *Totalidad e infinito*. Sígueme, Salamanca, 1977.
- MACHADO, Antonio: *Juan de Mairena*. 2 vols. Cátedra, Madrid, 1986, 1993.
- *Los complementarios*. Taurus, Madrid, 1972.
- *Poesías Completas*. Espasa-Calpe, Madrid, 1980.
- TERSCH, Hermann: *La Venganza de la Historia*. El País/Aguilar, Madrid, 1993.
- «Nuestras fosas». *El País*, 24 de enero de 1996.