

# Los libros en Europa

## Más allá de la justicia

Agnès Heller

Traducción de Jorge Vigil, Crítica, Barcelona, 1990

Para abordar un tema tan amplio y abstracto, Heller parte de una clasificación tipológica de la justicia, basada en la noción de igualdad normativa (aplicar las mismas normas a todos los miembros del grupo): la justicia formal (aplicación consistente y continuada de la igualdad), la justicia estática (hacer al otro lo que esperamos que el otro nos haga) y el concepto ético-político de justicia (complementario de los dos anteriores, formales): la acción de la «persona recta», es decir quélla que observa ciertas normas con abstracción de las sanciones sociales que acarrean. Las acciones morales son fines en sí mismos y el acto justo es un acto ético.

El acto injusto es, entonces, moralmente malo en sí mismo, independientemente de la moral de cada sujeto. Su trato es proporcional: trato igual a los iguales y desigual a los desiguales. Como virtud, la justicia es fría y, a veces, cruel. Por contra, toda tiranía es absolutamente injusta. El sujeto de ambas es la humanidad, pero por paradoja, ella no existe, porque hay una distancia insalvable entre la humanidad empírica (los hombres tal cual somos en la historia) y la racional, idea de humanidad, hombre nouménico kantiano.

Heller nos lleva, a partir de estos límites entre idea e historia, a otro nivel de problema: ¿qué decimos los hombres cuando invocamos la justicia ante la injusticia? ¿hay un

conocimiento intemporal de la justicia o meramente sentimientos de rechazo a lo injusto que varían según las condiciones históricas? Los profetas bíblicos identificaban injusticia con inmoralidad, pero no dejaban de entender que sólo la fe puede resolver el conflicto entre un Dios infinitamente bueno y su Creación, donde El tolera la existencia del mal. A esta paradoja fideísta se añade la paradoja racionalista de la justicia: no hay argumentación racional que pueda demostrarnos que es preferible sufrir una injusticia a cometerla.

En las relaciones justicia/historia se inscribe otra perplejidad: el carácter natural o convencional de la justicia: una sociedad donde todos fuéramos justos perdería la noción de la injusticia y, por lo mismo, la de justicia. La filosofía piensa estos extremos usurpando el lugar de la utopía. De igual modo, una kantiana sociedad de hombres que actuaran sólo con criterios de razón pura haría nula la libertad humana, que consiste en poder escoger algo erróneo.

En el mito de Fausto, la historia es administrada por Mefisto y, ante la pasividad de Dios, el hombre es libre y sólo se interesa, insaciable, por el conocimiento. Si el juez moral ya no es Dios, absoluto, sino la historia, relativa ¿es, entonces, posible la virtud? A Goethe responde Rousseau: el hombre es irreflexiblemente feliz en tanto buen salvaje. Cuando aparece el Estado, desaparece la dicha como resultado de la ignorancia. El garante de la libertad acaba obligándonos a ser libres,

Por todo esto, no es posible distinguir el bien y el mal en la historia, donde las convenciones cambian y no hay reglas de orientación permanente. El bien no está en el mundo, sino en la intimidad del alma, que carece de historia. A partir de ella se obtiene la noción de benevolencia universal, la razón práctica como universal. Kant propone, desde aquí, una justicia inexistente: la del inexistente hombre nuevo, unidad entre lo moral y lo natural.

Marx dirá, en consecuencia, que lo único racional de la justicia es su forma: toda sociedad es justa ante sí misma de acuerdo a sus propios parámetros y, a la vez, alienante. Una justicia auténtica está, entonces, siempre, «más allá de la justicia». La libertad absoluta, por ejemplo, no sería justa.

La modernidad ha definido como universales los valores sustantivos últimos (la libertad y la vida) pero excluyendo la justicia. También la igualdad, porque nunca es in-

condicional. Tenemos, entonces, la sustancia de la justicia, que es irracional, y su forma, que se puede razonar históricamente. Un sentido (capacidad mental y sentimiento) convierte el problema de la justicia en algo moral, no político ni social. Esto permite referirse a inmoralidades tajantes (matar a otro) en un contexto moral (la guerra justa), que reduce la vida humana a una abstracción ética del talante político.

Heller, con su versación y multiplicidad mental reconocidas, nos lleva a estos *impasses* trágicos de la justicia como víctima de la historia y, a la vez, uno de sus motores. Su propuesta es utópica: sólo será justa una humanidad donde el universo pluralista de los hombres admita que cada cultura es recíproca y simétrica de las otras. Un futuro indeterminado donde existirá, por fin, el sujeto determinado del futuro: la humanidad.

### La revolución congelada. Ensayo sobre el jacobinismo

Ferenc Féher

Traducción de Mario García Aldunate, Siglo XXI, Madrid, 1989

Los jacobinos se vestían siguiendo la antigua moda republicana de Roma. Revitalizaban tales antiguallas sometiendo a fines modernos en un punto crucial de las revoluciones modernas. Eran democráticos en tanto partidarios del sufragio universal, pero también eran centralistas y enemigos de toda federación. Ya Rousseau había prevenido a sus lectores sobre la «marcha triunfal de la razón», un supuesto alimentado por el progreso, el egoísmo, la civilización artificial y el optimismo.

El revolucionario filosófico quiso (y quiere) realizar la filosofía correcta en el momento oportuno, pasado el cual no será factible. Para ello hace falta la voluntad general, se supone la bondad de cada actor. Para lograrla, los jacobinos moralizan la política y politizan la moral, identificándolas (y confundiendo). La «República de la Virtud» transforma la revolución en fundamentalismo. La política, en contra de lo propuesto por la Ilustración, deja de secularizarse y se convierte en una ética cuyo cimiento religioso es el Ser Supremo. Su mirada contempla la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Es el legislador del Universo, y la ruptura del juramento acarrea pena de herejía y sacrilegio.

En este contexto, el Estado produce todas las relaciones sociales y es el único educador. No quedan lugares para los extraños, los disidentes, los irregulares. Es lo que Talmon define como «La democracia totalitaria». La voluntad general se convierte en voluntad única, nadie puede querer fuera de ella. Los jacobinos actúan como agentes de la totalidad. El fin perseguido es la homogeneidad social: un Dios, una patria, una nación, una minoría virtuosa. Un integrismo nacionalista, administrado por la República de las Letras: se realiza la aspiración a gobernar (platónica) de los filósofos. En el caso francés, de los abogados y periodistas.

En su realización concreta, el jacobinismo organiza, a la vez, la democracia directa de las secciones y un sistema de terror centralizado. Este acaba con aquella y congela la revolución.

La diferencia entre la revolución francesa y la norteamericana es que en ésta no existe la autoridad de la ley como base de la república. La justicia jacobina es política. Al politizarse la ley, se ilegaliza la política. Se aplica el principio rusoniano de que quien viola el contrato social ha de ser tratado como un enemigo particularmente peligroso. Los derechos humanos no son aplicables a los contrarrevolucionarios, dirá Collot d'Herbois. Y Marat: es ley universal que toda revolución esté amenazada siempre por una conspiración.

El revolucionario norteamericano toma las armas por necesidad y, una vez acabada la guerra, vuelve a sus ocupaciones civiles. En Francia, en cambio, aparece el modelo del revolucionario profesional, al cual no interesan los resultados de la revolución sino su proceso. Es la idea de la revolución por la revolución, la revolución permanente. La redención del mundo por medio del sometimiento de la vida a la doctrina, la revolución como oficio, una tarea sobrehumana que no logra saldar las deudas de la historia con el hombre. El proceso revolucionario ocupa, así, el lugar del absoluto que los filósofos han atribuido a la historia misma.

El jacobinismo se relaciona pero no se confunde con el socialismo: es antiburgués y anticapitalista pero no tiende a abolir la propiedad privada sino a concebirla como un derecho del hombre y no del mero propietario. Se debe a los jacobinos el poner la cuestión social como protagonista de la revolución.

La propiedad es concebida por los jacobinos como asignada por la ley, ya que el Estado es el propietario general y supuesto de todos los bienes. Por ello, puede limitarla según las necesidades sociales. Pero, a cambio, los jacobinos carecen de programas económicos y sociales concretos, por lo cual no pueden traducir sus ideas a política. Logran instaurar la tiranía de la libertad como forma suprema de la democracia, abriendo el campo al despotismo fundamentalista de las revoluciones totalitarias del siglo XX (comunismo y fascismo), así como al despotismo del individuo (anarquismo). A través de análisis precisos y documentados, Féher logra hacer un cuadro acuciente de las opciones políticas contemporáneas.

### La presencia del mito

Leszek Kolakowski

Traducción de Gerardo Bolado, Cátedra, Madrid, 1990

Asegura Kolakowski en este juvenil trabajo: «El mito sólo puede ser asimilado por esta existencia, si le presta un sentido humano universal, vinculante y con relevancia universal. El mito sólo puede ser asimilado si se convierte para la mirada particular en una especie de imposición, a la que está sometida igualmente la sociedad entera, en la que participa el individuo. El mito configurado de valor es, por tanto, renuncia a la libertad, en cuanto impone un modelo dado, y también una renuncia al comienzo absoluto del ser humano, en cuanto intenta situar a éste, es decir, a una sociedad histórica, en una posición ahistórica, absolutamente originaria...» (pp. 29/30).

El mito es, de movida, mito del origen, fundamento, más acá de la historia que no puede historizarse. Pero por ello es, también, la posibilidad de valorar, no tan sólo de medir y convenir. Es salida de la historia y concepción de lo imaginario como un horizonte prehumano. Y posibilidad de trascender la existencia como algo dado, totalidad posible que se mide con lo absoluto. Sin mito no hay valores ni posibilidad de ir más allá de la trama histórica de lo actual. La historia es «rellenada» por el mito, convertida en plenitud y en destino que conduce a un fin. El mito es, según nuestro autor, «El gran trascendedor».

¿Hay un ser humano anterior a la historia, que ha perdido su humanidad en ella e intenta recuperarla, volver a ser originaria y fundamentalment humano? El mito, que

funciona siempre como origen, no es creado ni recreado, sino descubierto (o siempre redescubierto, recontado). También la razón, como fundamento, es, en este sentido, un mito: necesitamos creer que existe una razón universal, única, objetiva y que no es una mera invención social, un resultado de mecanismos biológicos o una forma de combinatoria verbal. La razón sirve para distinguir lo verdadero de lo falso pero, a su vez, no está sometida a tal juicio. Se acepta por fe, por opción mítica. Argumenta contra la contingencia (la razón es pura y universal necesidad) pero no fundamenta su legitimidad.

También es mítico el Eros: la totalidad del anhelo, la vivencia de originalidad que hay en el acto sexual, la supremacía del origen y del todo sobre las partes, la carencia de atribuciones y pretensiones, la infalibilidad, el paraíso del amor donde los místicos (Bernardo de Claraval) unen el amor y la satisfacción en el cielo que es el lugar donde todo está siempre comenzando y no hay otra cosa: origen eterno: mito.

En el terreno filosófico, vemos al mito actuar en el acto de descubrir palabras por medio de otras palabras. La filosofía esclarece verbalmente al ser, que es inconcebible como objeto y cuya presencia, por ello, no es objetual. El mito trasciende tanto el mundo de los objetos como la potencia del lenguaje: es el horizonte de la comunicación científicamente legítima. También es mítica la libertad del otro, ya que no se puede sostener como hipótesis ni como tesis. Esto es así porque «todo pensamiento expresado en un juicio universal posee ciertamente motivos pero ningún fundamento» (p. 70).

El mundo, concluye Kolakowski, no es necesario ni contingente. Es lo que es y no remite a nada que sea distinto de él mismo. Por ello, no se cuestiona ningún fundamento. El único fenómeno que limita, que pone al mundo ante el no-mundo, es la muerte. Es la escena por medio de la cual todos los hijos somos, finalmente, expulsados de la casa paterna. El mundo es indiferente, infundado, autosuficiente. Podemos conquistarlo como un botín, por medio de la tecnología, pero no vencer su indiferencia (natural) ni obtener reciprocidad de él.

El suicidio aparece como el intento de asegurar nuestra propia ausencia del mundo y suprimir la indiferencia mundana. El mito, en este orden, es la maniobra simétrica: acabar con la indiferencia del mundo. Actuamos míticamente cuando adquirimos consciencia de nuestra deuda con el ser.

**Lloro por King Kong**

Pablo Sorozábal

Tellus, Madrid, 1990

Nacido en 1934, hijo y padre de músicos homónimos, Sorozábal ha sido conocido antes como compositor y fotógrafo que como escritor. Nuestros lectores saben de sus críticas y ensayos. Su poesía éditada (*La calle es mentira*) y su narrativa (*La última palabra*) vienen después. Esta novela que ahora comentamos es anterior a la publicada en primer término y ello se advierte tanto en la temática como en la técnica.

*La última palabra* es una meditación irónica sobre la atracción incompatible de la palabra y el cuerpo, personificados en el varón narrador y la mujer amada, una seductora histérica y escénica que conduce al personaje del narrador y al relato como texto, hacia esa última palabra impronunciable que el cuerpo sabe y no dice.

*Lloro por King Kong* nos lleva a otro mundo. Si bien transcurre como la anterior, en espacios cerrados desde donde se evocan imaginarias o perdidas aperturas, se refiere a una época y a una sociedad: la España que va desde la inmediata preguerra civil a los años del incipiente desarrollo. En torno a un cadáver que se está velando (no casualmente el muerto se llama Reyes) se reconstruye un conglomerado de réprobos y elegidos por la suerte histórica, por medio de flashes que van y vienen en el tiempo.

El ámbito concluso, el cadáver, la falta de puntos y aparte crean una atmósfera de encierro agobiante, donde es difícil respirar. Un medio social y un tiempo de encierro, reclusión, ambiente viciado y descomposición cadavérica son el acompañante alegórico de este relato intenso y, a la vez, conciso, de trámite cinematográfico y claves muy cercanas al lector español de estas décadas.

*La última palabra* apelaba a otra articulación. Los episodios de la novela aparecían dotados de cierta autonomía, como si fueran cuentos, que podían leerse abiertamente, alterando el orden textual. *Lloro por King Kong*, en cambio es una unidad compacta, que evoca el mundo del calabozo y el cuarto de castigo. De algún modo, entre privilegiados y desdichados, toda aquella sociedad fue encerrada en un lugar de confin, obligada a pactar con su propio silencio y su propia alienación

**La muerte y la mano derecha**

Robert Hertz

Selección, prólogo y traducción de Rogelio Rubio Hernández, Alianza, Madrid, 1990

Perteneciente a la brillante escuela antropológica francesa de principios de siglo (Durkheim, Mauss, Saintyves, etc.), Robert Hertz (1882-1915), muerto en acción de guerra y en plena juventud creadora, llega, tardío y seguro, a nuestro idioma.

Los dos trabajos aquí incluídos se familiarizan teniendo en cuenta las investigaciones de aquella escuela y los sociólogos, antropólogos e historiadores que la suceden en Francia (Bataille, Caillois, Dumézil, Girard, etc.). Tienen que ver con las distinciones primarias de lo sagrado y lo profano en las sociedades primitivas y en la instauración social de la muerte como punto de partida de la cultura. Los «primitivos» imaginan que morir es pasar del mundo visible de los contemporáneos al mundo invisible de los ancestros, lo cual se traduce en la ceremonia penosa del velatorio y en la orgía jubilosa de la inhumación. Un poco, lo que pasará luego en las sociedades modernas con la categoría de «historia».

El otro ensayo analiza las connotaciones que tienen la derecha y la izquierda, datos «naturales» que permiten a las culturas antiguas generar una lógica binaria que permanece, luego, en las oposiciones de nuestra escolástica y en los intentos de síntesis de nuestra dialéctica. Lo diestro y lo siniestro; lo sagrado y lo profano, lo masculino y lo femenino, la religión y la magia, se distinguen e identifican a partir de esa dualidad primordial, orgánica, que tiñe de diferencias sexuales todo el mundo simbólico del primitivo. Y al decir primitivo, decimos también lo primordial de nuestra cultura.

En suma: un aporte de primera calidad a la bibliografía antropológica y una recuperación editorial de comparable importancia.

**Ensayos críticos acerca de la literatura europea**

Ernst Robert Curtius

Traducción de Eduardo Valentí, Visor, Madrid, 1989

En su extrema madurez (1950, con agregados de 1954), Curtius decidió reunir esta miscelánea, que concentra más

de treinta años de labor crítica sobre las letras europeas (con alguna curiosa excepción como Emerson). La crítica no es, para Curtius, ni erudición petrificada ni ejercicio de jergas y terrorismo académico, tal cual se nos aparece en repetidas embestidas profesoras de ayer y de hoy. Es una tarea espiritual, «entender el entender», explorar el saber del arte, según sugiere su citado Schlegel, o, como él mismo precisa, «crítica es la literatura de la literatura... la forma literaria que tiene por objeto la literatura.»

El artista, según Curtius, es un órgano de la totalidad, alguien que es capaz de intuir correspondencias universales y que posee la facultad de dar a estas intuiciones una forma, o sea un grado de objetividad. Siendo las posibilidades humanas limitadas, cada tanto recurren los mismos elementos, y así es que se forma el tesoro de los clásicos, la inactualidad insistente de ciertos nombres.

Una cultura compleja, sutilmente arquitrabada y formulada en un discurso fluido y elegante, permite a Curtius pasar de Virgilio a Goethe, Schlegel, Hofmannsthal, Stefan George (al que evoca personalmente), Hesse, Balzac, Cocteau, Joyce, Eliot, Toynbee y algunos modernos españoles (Unamuno, Ortega, Pérez de Ayala, Guillén). Como Steiner, como Starobinski, como Barthes, Curtius actúa con libertad y no pierde jamás de vista que la literatura es, ante todo, la experiencia de un lector que disfruta de su contacto constante e intermitente con ciertos textos. No es un modelo, es un ejemplo.

### A demain De Gaulle

Régis Debray

Gallimard, Paris, 1990

A veinte años de su muerte, Charles De Gaulle, escritor, político y también militar, es objeto de un justo y curioso revival. Este personaje irónico y estatuario, de un atildamiento anticuado y una arcaica filosofía de la historia, resulta ser uno de los conductores europeos más perspicaces y clarividentes. Cuando tanta petulancia doctrinaria ha ido a parar al museo arqueológico, la Europa de hoy y el naciente sistema mundial de administración, con su reafirmación nacional unida a la integración de las regiones, aparecen como claramente «golistas».

Debray, antiguo asesor del Che Guevara y del presidente Mitterrand, aprovecha su relectura del general para

autorretratarse en medio de una generación, la que montó el *happening* de mayo del 68 y apostó por la revolución liberadora del Tercer Mundo. Una generación que endiosó el ideologismo, la ideocracia, desdeñó la historia y acabó devorada, cuando no triturada, por la historia misma. Lo contrario de De Gaulle.

Debray perteneció a los profesionales de la revolución, «élite feudal del internacionalismo», ajenos a la textura de las cosas, autodestructivos. El Che, hablando de marxismo a los indios del Chaco boliviano, abandonado por los poderes terrenales y acribillado por el terrorismo blanco, fue su héroe y su espejo negro.

De Gaulle, por el contrario, es el gran carácter que espera el azar histórico adecuado, la objetividad de los hechos que permite asumirlos como un destino. Hoy, cuando ha cesado su actividad política, podemos revelar sus textos a la luz del tiempo, de ese tiempo que se coagula, a cada rato, en presente, pero que es, sobre todo, memoria. Debray define como tal al Estado y De Gaulle deviene «Un Proust de la esperanza colectiva». Esto le permite hacer subsistir a la Francia entregada e invadida de 1940, cuando Francia es casi nada. Y transformar un imperio colonial en liquidación (1958) en una potencia tecnológica. Y pensar en Europa como la que estamos viendo hoy, de los Urales al Atlántico, con el renacimiento de naciones como Alemania, Polonia y Rusia, esperando convivir, no en una utópica federación sin federador, sino en una estructura de cooperación.

El autor estudia finamente la diferencia entre De Gaulle y la derecha atávica francesa, que no vieron las izquierdas de hace treinta años, simplificadoras y prejuiciosas. El general era patriota, pues concebía la nación como la mediación entre el individuo y la humanidad. Pero no era nacionalista, pues no imaginaba a Francia como un universo tribal.

Esta visión de balance sobre De Gaulle, permite a Debray comparar su herencia con la de la izquierda, enajenada al tercermundismo, ese mesianismo de los oprimidos anteriores a la revolución industrial, gobernado por «hacedores de lluvia» como Nasser, Sekout Touré o Fidel Castro. Seducida por este arcaísmo y por el nacionalismo soviético, la izquierda consideró a De Gaulle una momia, pero el superviviente a la inhumación de las leyendas es él y no los otros. «Si la historia es trágica», dice Debray, «es porque, en el momento, no se comprende nada de ella; que se

lo atraviesa sin ver nada de él. Lo trágico no reside en la masacre, sino en el malentendido» (pág. 73).

De Gaulle es, por su actitud ante el cambio histórico y su relación dialéctica con la historia viva, un ejemplo a tener en cuenta para la izquierda del futuro, si no quiere convertirse en el panteón de las buenas conciencias o en la administradora de un mundo competitivo, destructivo y narcisista. Una izquierda sin nostalgias del heroísmo derrotado, sino dispuesta a encauzar el torrente de la vida colectiva.

### Hombres en tiempos de oscuridad

Hannah Arendt

Traducción de Claudia Ferrari, Gedisa, Barcelona, 1990

A través de algunas semblanzas personales, Arendt traza un perfil de nuestro siglo, a contar desde Lessing, que se sitúa en las fronteras de la débil e inconsecuente Ilustración alemana: Rosa Luxemburgo, Karl Jaspers, Isak Dinesen, Hermann Broch, Walter Benjamin y Bertolt Brecht.

Los tiempos de oscuridad resultan del apagamiento de las Luces, sea por la negación radical de sus principios en el oscurantismo fundamentalista de nuestros totalitarismos, sea por el cumplimiento perverso de alguno de sus proyectos: sometimiento de la naturaleza, negación de lo sagrado, instrumentación de la vida humana en aras de principios abstractos, entre ellos la libertad, la igualdad y la razón.

Inquietudes constantes de Arendt reaparecen en esas evocaciones: el destino solapado y constante de la cultura judía, Europa como realidad y abstracción, la revolución socialista y sus traducciones, los vínculos entre el Estado y el individuo. Su mejor logro es el retrato de Benjamín, un niño acosado por el terror del poder, que juzga pesimistamente a la cultura desde la cultura y se encamina al suicidio sacrificial como única vía de salida para un mundo histórico concluso e inerte.

Arendt siempre lucha contra las inquisiciones y así vemos cómo simpatiza con la aventura de Dinesen y la militancia de Luxemburgo, condenada a la soledad y el asesinato, y tras ellos, al olvido de los censores estalinistas. Simpatiza, en general, con el combatiente solitario cuyo lugar inestable es el exilio o el sonambulismo, su pacto y su traición respecto a los poderes: Broch y Brecht. Acaso vislum-

bra que toda tarea intelectual es incierta y que deja de serlo cuando abraza la certidumbre del dogma o de la victoria.

**B.M.**

### Nuestra alma

Alberto Savinio

Editorial Siruela, Madrid, 1990

Esta editorial ya ha editado, en la misma colección, Libros del Tiempo, otra obra de este singular escritor italiano, *La infancia de Nicasio Dolcemare*. Ahora, también en buena traducción de César Palma, nos ofrece estas dos novelas cortas, «Nuestra Alma» y «El señor Münster». El primero de los relatos apareció en una pequeña edición de 1944. El tema tiene como fondo el mito de Eros y Psique, es decir que trata de las tribulaciones del amor. La segunda narración fue publicada en 1943 y en ella un hombre asiste al espectáculo de su propia muerte. Es el otro lado, distinto y complementario, del tratado en «Nuestra Alma». Viviendo de cerca la muerte el personaje puede decir, como Montaigne, que la premeditación de la muerte es la premeditación de la libertad. A través de ambas relaciones asistimos, con la ironía e inteligencia que caracterizan a Savinio, a una visión de la eternidad. Quizás este párrafo perteneciente al segundo de los relatos, lo exprese: «Al descubrir esta inversión de posiciones, tener la cara vuelta hacia atrás, el señor Münster comprendió finalmente cuán especial era la atención que el destino había tenido con él al ofrecer a sus ojos de muerto esa magnífica visión del pasado, es decir, la visión del porvenir donde él estaba por entrar; y terminó su muerte con la visión inefablemente feliz de un nacimiento consciente y que el hombre ha elegido por su cuenta»

### Droga y ritual

Thomas Szasz

Traducción de Antonio Escohotado, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1990

El traductor y prologuista de este libro es, además, una de las mayores autoridades españolas en la historia de las

drogas. A él se debe precisamente la *Historia de las drogas*, obra en tres volúmenes publicada por Alianza. Escotado nos indica que esta obra de Szasz publicada originalmente en 1975 es un trabajo sin precedentes por la precisión de sus análisis y la amplitud de su perspectiva. Esta obra trata de dilucidar los acontecimientos que constituyen el llamado problema de las drogas, uno de los principales que, con raro acuerdo, están dispuestos pueblos y gobernantes a perseguir. El fin del libro es demostrar que se prohíbe y se promociona las mismas (pueden ser varias) sustancias tóxicas. Por otro lado trata de identificar el tipo de noción y la categoría lógica a que pertenece dicho fenómeno para concluir que dichos grupos forman parte de los chivos espiatorios a los que, ritualmente, se han perseguido por otros nombres (brujas, judíos, demones). La prohibición pues, está más allá de lo político y de la seguridad, en los sentimientos religiosos y morales: el bien y el mal. Es una obra polémica, documentada y muy inteligente sobre una cuestión en la cual los estados mantienen una de las actitudes más ambiguas e irracionales. Tal vez este libro que ahora aparece en español ayude a demitificar su situación.

### 56 días

Georges Perec

Texto establecido por Harry Mathews y Jacques Roubaud, traducción de J. A. Torres Almodóvar, Mondadori, Madrid, 1990

Perec, como es sabido, participó de ese grupo de escritores franceses que empiezan a reunirse alrededor de ese movimiento llamado *Ouvroir de la littérature potentielle*, fundado por François Le Lionnais y Raymond Queneau en 1960 y del que formaron parte Marcel Benabou, Jacques Bens y, desde el exterior, Italo Calvino y Marcel Duchamp entre otros. Es decir, una literatura y una acción que tienen mucho que ver con la tradición literaria que halla uno de sus mejores momentos en Mallarmé. La poesía de Perec es prácticamente desconocida en España.

La obra que ahora presenta Mondadori quedó inconclusa; estaba trabajando en ella cuando le sobrevino la muerte. Esta edición incluye el texto que ya tenía redactado, once de los veintún capítulos previstos y, por otro lado, la abundante carpeta de notas y borradores dejada por el

autor. El resultado es un texto verdaderamente laberíntico que al mismo Perec le hubiera atraído. Un golpe de muerte, en este caso, no pudo abolir el azar: esta atomización de alfabetos y notas de estos *53 días*, que es un homenaje a Stendhal.

### Manuscrito encontrado en Zaragoza

Jean Potocki

Edición íntegra establecida por René Radrizzani, traducción española de Amalia Alvarez y Francisco Javier Muñoz, Palas Atenea, Madrid, 1990

El conde polaco Jean Potocki (1761-1815) fue un apasionado de los viajes y de los estudios. Fue un noble ilustrado (llegó a conocer casi todos los idiomas europeos y las lenguas clásicas, además de una cultura enciclopédica). Adelantándose a los viajeros románticos, Potocki hizo varios viajes por los países de sur de Europa. En su primer viaje llegó hasta Túnez donde el príncipe Alí-Bey le recibió en su palacio, episodio del que hay algún eco en esta obra. Después de Túnez, Potocki visitó España, país que le impresionó más que ningún otro. Por entonces reinaba Carlos III, un rey ilustrado que iba muy bien con sus ideales. Tal vez, pero no está comprobado, visitó a Goya. A continuación hizo otra serie de viajes, desde 1781 a 1784, por Turquía, Grecia, Egipto, Albania y Montenegro. Todo ello está recogido en las cartas que le escribió en este periodo a su madre, *Voyage en Turquie et en Egypte* (1788). Era un personaje divertido que en ocasiones gustaba de vestir a la turca. Se casó al regreso de este viaje con una princesa, para que la realidad no fuera inferior a los ensueños literarios.

Hombre ilustrado, conoció en París a los enciclopedistas y fue admirador de Diderot, Buffon y D'Alembert. Sin embargo sus ideas revolucionarias eran más liberales que las de los que hicieron posible la revolución francesa. En fin, su vida merece un recuento demasiado detallado.

Su novela *Manuscrit trouvé à Saragosse* fue publicada en dos partes, 1804/5 y 1813. Fue editada de nuevo, pero parcialmente, por el gran crítico francés Roger Caillois, en 1958, y esa era la edición que, traducida con competencia por José Luis Cano, se conocía hasta la fecha en español.

Ahora se nos brinda, siguiendo la edición de José Corti (1989) establecida por Radrizzani, la posibilidad de conocer en nuestra lengua la totalidad de la obra, una de las más bellas de la literatura de viaje y fantástica del siglo XIX.

**Páginas hebraicas**

Arnaldo Momigliano

Mondadori, Madrid, 1990

Arnaldo Momigliano nació en Caraglio (Cuneo) en 1908 y falleció en Chicago en 1987, cuando aún no había salido en Italia la edición que se acaba de traducir al español. Perteneció a una familia judía de importancia, culta y activa. El hermano de su abuelo, Amadio Momigliano, fue su gran educador en la tradición hebrea. Con él vivió hasta su muerte en 1924. El le enseñó hebreo e incluso preparó especialmente para el joven estudiante una gramática hebrea. Creció en un ambiente en el que se hacía evidente que el encuentro se la cultura hebraica con la griega y el surgimiento del cristianismo constituyen el momento decisivo de nuestra civilización. Uno de sus familiares fue el gran crítico Attilio Momigliano, autor de una célebre obra sobre Mazzini y la no menos conocida sobre *Orlando furioso*.

La primera parte de este libro está dedicada al judaísmo antiguo y analiza, sobre todo, las relaciones entre el helenismo y el judaísmo centrándose en la figura de Flavio Josefo. En la segunda parte traza varios retratos intelectuales y vitales de escritores ligados a sus raíces hebreas, pertenecientes todos a los dos últimos siglos: Jacob Bernays, Eduard Fraenkel, Gertrud Bing, Elias Bickerman, Walter Benjamin, etc. El libro se cierra con un apéndice en el que comenta *Los hebreos en Venecia* de Cecil Roth y un artículo de Gramsci sobre esta recensión. En español es fácilmente encontrable, del mismo autor, *La sabiduría de los bárbaros*, una obra sobre los límites de la helenización (FCE).

**La pipa de opio**

Théophile Gautier

Traducción de Elena del Amo, Editorial Siruela, Madrid 1990

Paul Groussac, en un ensayo sobre el romanticismo francés, escribió que junto a los cuatro grandes escritores de este movimiento, había que situar muy a continuación a varios que resaltaban, más aún que los más destacados, los rasgos del romanticismo, entre ellos el «impecable» estilista Théophile Gautier. Mucho mayor fue la admiración que profesó por él Baudelaire quien escribió un ensayo sobre el célebre viajero y novelista y a quien dedicó *Las flores del mal* (1857). En realidad, ambos se admiraron. Nuestro escritor nació en 1811 y murió en 1872. Comenzó a como pintor pero pronto se sintió fascinado por las letras. Empezó a significarse por su apasionada defensa de *Hernani*, una obra que marcó a la generación romántica. Sobre el año 1836 inició su copiosa producción periodística que cultivó hasta su muerte. Viajó por nuestro país, cuyas impresiones quedaron plasmadas en el relato *Tras los montes* (1843). En 1852 publicó su obra poética más perfecta y más reconocida, *Emaux y camées*. Más tarde abordaría la novela histórica. Su obra se caracteriza por el manejo de una gran variedad de géneros, entre los que destaca el cuento en el que alcanzó algunas de las cotas mayores de su siglo. Los que se recogen en la colección *El ojo sin párpado*, bajo el título de uno de ellos, fueron escritos entre 1831 y 1856. Su antiacademicismo, su deliberada búsqueda de nuevos caminos para la imaginación literaria, dieron a estas obras un sello inconfundible que las sitúan entre las mayores de la creación fantástica.

**J.M.**