



**Del siglo de las luces al siglo después de Bèatrice. Una aproximación a la “democracia cosmopolita” a través de *El primer siglo después de Béatrice* de Amin Maalouf**

Belén Tortosa-Pujante  
Universidade de Santiago de Compostela  
[belen.tortosa@usc.es](mailto:belen.tortosa@usc.es)

**Resumen:** Este ensayo se divide en dos partes: la primera parte tratará de analizar la actitud crítica que el autor franco-libanés Amin Maalouf desarrolla en su obra y, concretamente, a partir de su novela *El primer siglo después de Béatrice*. Para ello debemos remontarnos al siglo de las luces, la Ilustración, pasar por las sombras del romanticismo y llegar finalmente a la crisis que el siglo XX nos trae y que aún hoy arrastramos a nuestras espaldas. La segunda parte, por el contrario, se propone presentar las soluciones que Maalouf expone y que se encuentran dentro del pensamiento filosófico “ilustrado” de autores como Habermas, Bauman, Foucault, Dainotto, entre otros.

**Palabras clave:** Democracia cosmopolita, Amin Maalouf, *El primer siglo después de Beatrice*, *identidad*

**Abstract:** This paper is divided into two main parts: the first of these will analyze the critical attitude that the Lebanese author Amin Maalouf develops in his work, but concretely speaking, from his novel *The first century after Beatrice* and onwards. For that we must turn back to the Century of Reason, the Enlightenment, walk through the shadows of Romanticism, and finally arrive at the crisis that the 20<sup>th</sup> Century brought forth and that is still a challenge to overcome in present times. The second part, on the other hand, presents the author’s proposed solutions to this problematic, the same which can be

found within the philosophical framework of famous postmodern thinkers such as Habermas, Bauman, Foucault, and Dainotto, amongst others.

**Key Words:** cosmopolitan democracy, Amin Maalouf, *The first century after Beatrice*, identity

## 1. Introducción

*Nel mezzo del cammin di nostra vita  
mi ritrovai per una selva oscura,  
ché la diritta via era smarrita.  
Ahi quanto a dir qual era è cosa dura  
esta selva selvaggia e aspra e forte  
che nel pensier rinnova la paura!  
(Inferno, I, Divina Commedia)*

Como Dante perdido en el Infierno de su *Divina Comedia*, el individuo contemporáneo continúa viviendo con los mismos miedos que siglos atrás generaban conflictos. Esos miedos son los que Amin Maalouf denuncia en su obra y a los que anhela poner fin. *El primer siglo después de Beatrice* es un alegato de ese anhelo. La obra escrita en 1992 nos habla de un futuro muy próximo a nuestro presente: un entomólogo francés, y su compañera Clarence, una periodista, descubren una sustancia que provoca que los hombres que la toman tengan descendencia únicamente masculina, provocando que el número de mujeres nacidas descienda significativamente. Posteriormente descubrimos que esta sustancia es el resultado de unas investigaciones llevadas a cabo por algunos científicos sin escrúpulos. Paralelamente a los terribles sucesos que el narrador nos relata, el mayor deseo de éste será el nacimiento de una hija, Beatrice. El lector será testigo de una gran distopía donde asistiremos al nacimiento y madurez de un siglo, el siglo después de Beatrice.

El libro se estructura a modo de diario, como si de una crónica se tratase (“When exactly did I get the idea of acting as a chronicler” [Maalouf, 1995: 190]). Los capítulos quedan divididos a partir del alfabeto latino. El ejercicio de escritura, a diferencia de los

*emigrantes* de Sebald, consigue en el protagonista una función terapéutica (“Y ahora estoy cerca del punto final y, poco a poco, me siento liberado de una carga tan imperiosa como nunca pude sospechar.” [Maalouf, 1995: 190]). El texto escrito, por tanto, se convierte en un remedio de curación, pero un remedio que ya no pertenece al autor, pues como Barthes afirmaría éste ya ha muerto. Las palabras escritas pertenecen únicamente a aquellos futuros lectores que las acojan y encuentren en ellas esa misma curación:

“¿Se publicará algún día este texto? ¿Habrá alguien a quien le interese? ¿Y dentro de cuántos años? No es mi asunto - me dan ganas de decir-. Cualquiera que sea su destino, mi cometido ha terminado. Cuando se lanza una botella al mar se desea, por supuesto, que alguien la recoja, pero no se la acompaña a nado.”(Maalouf, 1995: 190).

## **2. ¿Es Maalouf un filósofo ilustrado?**

*O dolce lume a cui fidanza i' entro  
per lo novo cammin, tu ne conduci»,  
dicea, «come condur si vuol quinc'entro.  
Tu scaldi il mondo, tu sovr'esso luci;  
s'altra ragione in contrario non ponta,  
esser dien sempre li tuoi raggi duci.  
(Purgatorio, XIII, *Divina Commedia*)*

El viaje de ascenso (*anábasis*) que Dante realiza desde el Infierno hasta el Paraíso, es un viaje que necesita pasar por un purgatorio (un lugar de reflexión) y, a su vez, necesita de una guía. Podríamos decir que la guía para los intelectuales de la Ilustración era la razón, mientras que para los románticos era el sentimiento. Ardua sería la tarea de responder cuál es la guía de nuestra realidad contemporánea: ¿el mercado? En *El desajuste del mundo* (2011) Amin Maalouf señalaba lo siguiente a cerca de su actitud crítica próxima al pensamiento ilustrado:

“Mi preocupación es de otro orden: es la de un adepto de la Ilustración que ve cómo las luces oscilan, se debilitan y, en algunos países, están a punto de apagarse; es la de un apasionado de la libertad, que la creyó en trance de extenderse por el conjunto del planeta y ve ahora cómo se perfila un mundo en el que no va a tener ya cabida; es la de un partidario de la diversidad armoniosa a quien no le queda más remedio que presenciar, impotente, cómo crecen el fanatismo, la violencia, la exclusión y la desesperación; y es,

ante todo y sencillamente, la de un enamorado de la vida que no quiere resignarse ante la aniquilación que la acecha”. (Maalouf, 2011: 7)

La preocupación de Maalouf es ante todo la de un intelectual consciente del “espíritu de su época” (“Mis oídos siempre estuvieron abiertos a los grandes debates de mi tiempo”[2011: 61]). El mismo Kant abogaba por la necesidad de un análisis del presente en comparación con la historia. El principal objetivo de este cuestionamiento era la búsqueda de soluciones ante la posibilidad de que la humanidad alcanzase un estado de madurez. Foucault lo expresa en los siguientes términos en su ensayo “¿Qué es la Ilustración?” (1984):

“No sé si algún día alcanzaremos el estado de madurez. Muchas cosas en nuestra experiencia nos convencen de que el evento histórico de la *Aufklärung* no nos ha llevado a ese estado y de que aún no lo alcanzamos. Sin embargo, me parece que se puede asignar un sentido a la interrogación crítica sobre el presente y sobre nosotros-mismos que Kant ha formulado al reflexionar sobre la *Aufklärung* (*Ilustración*)”(Foucault, 1984: 35).

Kant señalaba que existían dos condiciones esenciales bajo las cuales la humanidad podía escapar de su estado de inmadurez: por un lado, espiritual e institucional y, por otro lado, ética y política. Estas dos condiciones se encuentran en la base central de una actitud histórico-crítica que según Foucault debe ser vivida de un modo experimental, siendo conscientes de nuestras propias limitaciones, puesto que somos individuos contextualizados históricamente. Por tanto, esta actitud histórico-crítica debe establecer, por un lado, un análisis de las indagaciones históricas (*historical inquiry*) y, por otro lado, una consciencia de nuestra realidad contemporánea con el objetivo de iniciar un cambio y, al mismo tiempo, determinar la forma de ese cambio. Continúa Foucault:

“Hay que considerar a la ontología crítica de nosotros mismos, no ciertamente como una teoría, como una doctrina, ni siquiera como un cuerpo permanente de un saber que se acumula; hay que concebirla como una actitud, como un *ethos*, como una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es, simultáneamente, un análisis histórico de los límites que nos son impuestos y un experimento de la posibilidad de rebasar esos mismos límites.” (Foucault, 1984: 37).

Este mismo análisis crítico es el que Maalouf desarrolla a lo largo de toda su obra, tanto ficcional como ensayística, y que podemos ver representado en la voz narradora de *El primer siglo después de Beatrice*. Como el entomólogo en su laboratorio con los insectos, Maalouf observa nuestros comportamientos, nuestros modos de funcionar, los analiza con una mente abierta y lúcida, ajena a toda oscuridad:

“Yo paso la mayor parte del tiempo observando los insectos, describiéndolos y enumerando sus nombres; pero lo más emocionante de mi disciplina es el estudio de la metamorfosis. De la larva al insecto, pasando por la ninfa. En el lenguaje corriente, la palabra larva ha adquirido resonancias viscosas. Sin embargo, según el origen griego, larva significa simplemente máscara, ya que la larva no es más que un disfraz; un día, el insecto se quita su disfraz para mostrar su verdadera imagen, y precisamente, como quizá ya lo sepas, el nombre científico del insecto que ha alcanzado su forma definitiva es «imago». De la larva al insecto, de la oruga fea y rastrera a la soberbia mariposa que hace alarde de sus colores, tenemos la impresión de pasar de una realidad a otra; sin embargo, en la oruga está ya todo lo que formará la belleza de la mariposa. Mi profesión me permite leer en la larva la imagen de la mariposa, o del escarabajo, o de la migala. Miro el presente y veo la imagen del futuro. ¿No es maravilloso?” (Maalouf, 1995: 35).

El estudio de nuestra contemporaneidad se convierte en el estudio de una metamorfosis, de la consciencia de un proceso continuo de creación y mutación. De modo que para el autor libanés todavía todo es posible: el siglo de Beatrice será para el hombre el siglo del retroceso o el siglo de una metamorfosis salutífera. Esta concepción del tiempo y concretamente de la Historia es una constante en el modo en el que Maalouf construye su ficción. El texto se convierte en un pre-texto para reflexionar sobre el presente. En *El primer siglo después de Beatrice* Maalouf representa un "futuro cercano", entendido como metáfora, y creando de esta manera un análisis y crítica de los tiempos actuales. Este aspecto podemos encontrarlo en otros ejemplos de sus novelas, tales como *El viaje de Baldassare* (2002), en el que, a su vez, utiliza el pasado como plataforma para desarrollar otra forma de análisis social. El modo en el que Maalouf percibe el concepto de Historia no funciona de manera lineal ni circular (no existe la percepción de un eterno retorno). Como alternativa, podemos acercarnos a su idea de la Historia mediante el uso de la forma de la espiral; la trayectoria de una línea sobre la cual es imposible volver al mismo punto de partida. En la espiral cada etapa cambia en el

tiempo y por lo tanto los tipos de realidades que encontramos son diferentes una de otra. Cada período de tiempo mantiene una corta distancia de separación de un periodo sobre el siguiente; y cada uno incluye al otro en un complejo equilibrado. Este modo de concebir la Historia se sustenta en lo que Foucault calificaría como un estudio arqueológico y genealógico de la Historia: arqueológico en el sentido de que no se busca identificar las estructuras universales de todo conocimiento, sino concebir los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos como eventos históricos; y genealógico en el sentido de que no tratará de encontrar o volver a un origen a un punto anterior dado, sino que desprenderá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no seguir siendo, pensando o haciendo lo que somos, pensamos o hacemos (Foucault, 1977).

Para Foucault la Historia deviene “efectiva” en la medida que introduce discontinuidad en nuestros modos de ser, es decir, en la construcción discursiva. Con ‘discontinuidad’ Foucault trata de oponerse a la tradicional visión de ‘continuidad’ que se tiene de la Historia: “This is because knowledge is not made for understanding, it is made for cutting.” (Foucault, 1977: 88). De modo que el “retorno a” no se produce hacia un origen, hacia una verdad trascendental, sino que únicamente es posible hacia esos tajos, esos vacíos, hacia esos silencios que la discontinuidad histórica nos revela:

“We return to those empty spaces that have been masked by omission or concealed in a false and misleading plenitude. In these rediscoveries of an essential lack, we find the oscillation of two characteristic responses: ‘This point was made – you cannot help seeing it if you know how to read’; or, inversely, ‘No, that point is not made in any of the printed words in the text, but it is expressed through the words, in their relationships and in the distance that separates them’.” (Foucault, 1987: 135).

El final de *El viaje de Baltassare* es especialmente revelador para poder comprender esta concepción de la Historia y, al mismo tiempo, la mirada del autor respecto a su propio texto: “No volveré a abrirlo. Mañana lo abandonaré con discreción en el revoltijo de alguna biblioteca, para que algún día, dentro de muchos años, otras manos se apoderen de él, otros ojos vengan a sumirse allí, unos ojos que ya no estarán velados.” (Maalouf, 2002: 391). Esos ojos lúcidos, y no ya velados de otro contexto histórico, con otras limitaciones históricas, serán capaces posiblemente de descifrar aquello que para el individuo en su contemporaneidad queda oculto: “los historiadores remontan la génesis

del drama mucho más atrás en el tiempo, pero yo me sitúo aquí desde el estricto punto de vista del testigo: a mi ojos, el problema surgió cuando me enfrenté a él por primera vez.” (Maalouf, 1995: 5).

Nietzsche rechazaba la búsqueda de un origen, pues ese “retorno a” implicaba un intento por levantar la máscara (“the image of a primordial truth fully adequate to its nature, and it necessitates the removal of every mask to ultimately disclose an original identity” [Foucault, 1977: 78]). Posiblemente sea necesario permanecer en esa máscara, pues ella misma incluye todos los rostros posibles:

“Igual que otros hacen examen de conciencia, yo a veces me veo haciendo lo que podríamos llamar «examen de identidad ». No trato con ello –ya se habrá adivinado– de encontrar en mí una pertenencia «esencial» en la que pudiera reconocirme, así que adopto la actitud contraria: rebusco en mi memoria para que aflore el mayor número posible de componentes de mi identidad, los agrupo y hago la lista, sin renegar de ninguno de ellos.” (Maalouf, 2003: 16).

### **2.1. De una crisis ideológica a una crisis de identidad**

El análisis, por tanto, que realizan Maalouf como otros intelectuales contemporáneos (Bauman, Habermas, Dainotto) ante la realidad que vivimos nos muestra que el fenómeno que conocemos como globalización nos ha llevado al paso de una crisis ideológica a una crisis de identidad: “(...) with the end of bipolar confrontation we went from a world in which divisions were mainly ideological and the debate incessant to a world in which the divisions are mainly on identity lines and leave little room for debate” (Maalouf, 2011: 7-8). En *El primer siglo después de Beatrice* la bipolaridad que se nos describe está representada entre un Norte rico, que ha llegado hasta su más alto nivel de desarrollo y progreso, y un Sur pobre que ansía alcanzar los niveles de prosperidad que el Norte tiene. ¿Pero qué precio es el que debe pagar por ello?

“quisiera subrayar el hecho de que el reencuentro entre las dos alas del mundo desarrollado, esa convergencia hacia unos valores, unas instituciones, un lenguaje y una forma de existencia similares habían puesto de relieve brutalmente el vertiginoso foso que dividía al mundo, esa «falla horizontal» responsable de tantas sacudidas. De un lado, toda la riqueza, todas las libertades, todas las esperanzas. Del otro, un laberinto de callejones sin salida: estancamiento, violencia, rabia y tormentas, contagio del caos, y la salvación mediante la huida masiva hacia el paraíso septentrional.” (Maalouf, 1995: 84).

La cuestión de la discriminación por nacimiento a raíz de la comercialización de la “sustancia” que se nos presenta en la novela, para algunos supone una solución ante la masiva superpoblación que vive el Sur, para otros, sin embargo, mostraba simplemente los síntomas de una enfermedad aún más grave. Como un helado a punto de derretirse, el Sur sufre las desigualdades que el norte le impone. El problema es que el Norte aún no se ha dado cuenta de que el helado terminará consumiéndose totalmente:

“Es fácil demostrar, pasado el tiempo, que el Norte al dejar que la ruina del Sur se hiciera cada vez mayor comprometió su propia prosperidad y su propia seguridad, y que el Sur al desencadenarse contra el Norte se condenó a la regresión.” (Maalouf, 1995: 95)

La situación que Maalouf nos describe no se aleja en absoluto a la crisis global que sufrimos y, concretamente, a la crisis socioeconómica que Europa padece. La comercialización de la sustancia presentada en la novela muestra cómo los gobiernos nacionales pierden poco a poco su capacidad para influir en los ciclos económicos bajo la presión de la globalización económica. Roberto Dainotto analiza en su estudio *Europe (in theory)* cómo la globalización y, concretamente, el sistema de liberalismo económico dibujan un panorama en el que, sobre todo los países del Sur de Europa están experimentando un proceso de deslegitimación democrática:

“New contemporary liberalism that the European Union is experimenting is corroding the very fabric of democracy not only in Europe but within each nation-states where real power consistently eludes the control of the electoral body and be submitted to only what come for a course the plebiscite of the markets.” (Dainotto, 2010).

La conocida como “sustancia” se propaga inevitablemente por todo el mundo amenazando la supervivencia humana. Como esa misma sustancia, para algunos la globalización sería la principal responsable del desequilibrio económico, social y ético que vivimos actualmente. No obstante, para otros, y como el propio Bauman afirmaba:

“we cannot be ‘against globalization’ as we cannot be against the Sun’s eclipse. The problem (...) is not how to ‘undo’ the unification of the planet, but how to tame and control the heretofore wild globalization processes – and how to turn them from a threat into a chance for humanity.” (Bauman, 2003: 87-88)



La bipolaridad Oriente / Occidente que observamos en la mayor parte de la ficción de Maalouf es una muestra de la preocupación que también encontramos en su trabajo ensayístico. Maalouf señala la crisis identitaria que ambas dimensiones sufren:

“Y aquí, entre nosotros, ¿qué hemos hecho? Nos degollamos a más y mejor, nos machacamos a cañonazos con furor, nos asesinamos con gases asfixiantes, y todo ello hasta mediados del siglo XX. Luego, un día, ahítos, calmados, fatigados, algo envejecidos, nos sentamos en el sillón más cómodo gritando entre bastidores: “¡Y ahora, que todo el mundo se calme!” (Maalouf, 1995: 84-85).

Dainotto, asimismo, pone de relieve la división Norte / Sur que desde hace más de dos siglos ha dado forma a lo que podríamos llamar el Oriente de Europa. : “What needs to be added to Said’s hint is that these deviant elements of Western society are not only molded in the image of the Oriental but, also, geographically determined: the deviant, the internal Other of Europe, *is* a southerner.” (Dainotto, 2007: 54). Esta situación puede generar un estado de imagen-espejo, es decir, el Sur ve en el Norte el modelo moral a seguir:

“Era necesario, lógicamente, que la natalidad disminuyera y que la población mundial encontrara una estabilidad controlada y armoniosa. Éste es el caso, desde hace algunas décadas, en los países desarrollados, que por eso gozan de paz y prosperidad. ¿No es deseable que suceda lo mismo en todas partes?” (Maalouf, 1995: 79).

Habermas observaba que las respuestas posibles ante la inestabilidad que vivimos oscilan entre una mayor apertura o una mayor cerrazón. En estas actitudes encontramos el tradicional enfrentamiento entre las luces de la Ilustración y las sombras del Romanticismo, la razón y el sentimiento, la actitud cosmopolita y la actitud nacionalista, la mirada esperanzadora hacia el futuro y la mirada nostálgica hacia el pasado. Una actitud hermética, que el propio narrador experimenta hacia el final de su relato, y que, fundamentalmente, viene provocada por el miedo. Este miedo a su vez es fruto de un mero instinto de supervivencia, pues somos como las especies de insectos que el entomólogo estudia, somos como las Uranias que tendemos al suicidio, el cual “sería un acto involuntario causado por una mala adaptación del instinto de supervivencia a unas nuevas realidades” (Maalouf, 1985: 189). Este miedo es el que nos hace cerrarnos al

mundo, a las posibilidades que él nos brinda y refugiarnos como un caracol en nuestro caparazón de supervivencia:

“Fue al encontrarme en mi hogar, después de haber atrancado con siete llaves la puerta blindada, cuando me abandoné al otro miedo, al miedo a mí mismo, a lo que había hecho de mí la ciudad oscurecida, miedo y vergüenza de la mirada con la que envolvía ya a mis semejantes y al mundo.” (Maalouf, 1995: 189).

De este modo, el desorden, la discriminación, la incompreensión, el desequilibrio que mueven los motores de nuestro mundo nos invitan a desarmar la máquina que hemos creado y a quedarnos con cada pieza sin pensar en la posibilidad de crear entre todos una nueva: “Mi única preocupación es sustraer a mi tribu de las turbulencias del mundo, preservarla tanto como sea posible de la violencia y del abatimiento, y reservar para la alegría de vivir un espacio en mi minúsculo reino, en los Aravis.” (Maalouf, 1995: 190-191).

Si retomamos la pregunta que encabezaba este apartado: ¿Es Maalouf un filósofo ilustrado? Creo que la respuesta sería: no. Obviamente las realidades que vive nuestra contemporaneidad son diversas a las de la Ilustración. Maalouf, no obstante, es un intelectual preocupado por el “espíritu de su tiempo” como también lo eran los intelectuales de la Ilustración. Podríamos más bien reflexionar acerca de lo que el mismo Foucault afirma:

“No sé si hay que decir, hoy día, que el trabajo crítico implica aún la fe en la Ilustración; por mi parte, pienso que necesita, siempre, el trabajo sobre nuestros límites, es decir, una paciente labor que dé forma a la impaciencia por la libertad.” (Foucault, 1984: 49).

No puede haber una identificación directa con la actitud ilustrada ya que esta pertenece a unas exigencias históricas determinadas. El espíritu de nuestro siglo impone otras. Nuestra actitud ante ellas está íntimamente impregnada por la Ilustración como también lo está por el romanticismo.

### 3. “La red de los sensatos”: ser “el otro” o no ser

*Tanto poss'io di quel punto ridire,  
che, rimirando lei, lo mio affetto  
libero fu da ogne altro disire,  
fin che 'l piacere eterno, che diretto  
raggiava in Beatrice, dal bel viso  
mi contentava col secondo aspetto.  
Vincendo me col lume d'un sorriso,  
ella mi disse: «Volgiti e ascolta;  
ché non pur ne' miei occhi è paradiso.  
(Paradiso, XVIII, *Divina Commedia*)*

Como ya hemos señalado, para Foucault, la tarea fundamental de la crítica no reside en regresar a las formas de pensar promovidos por la Ilustración, sino en el reconocimiento de que la “theoretical and practical experience that we have of our limits and of the possibility of moving beyond them is always limited and determined; thus we are always in the position of beginning again” (Foucault, 1977: 88). Por lo tanto, y siguiente esta reflexión, si tenemos la oportunidad de empezar en cada momento, si somos capaces de crear constantemente infinitas posibilidades, infinitos mundos: ¿Por qué no hacerlo? ¿Por qué no intentarlo? ¿Qué nos propone, entonces para ello? En *El primer siglo después de Beatrice* el propósito es la creación de lo que se conoce como “La red de los sensatos” cuyos objetivos se resumen en los siguientes puntos:

“Poner fin a toda manipulación de la especie humana, principalmente por medio de invenciones perversas que implican una discriminación por el sexo, la raza, la etnia, la religión o cualquier otro criterio; Promover, por todos los medios, un acercamiento acelerado entre el Norte y el Sur del planeta; Alertar sin tregua a la opinión pública y a los responsables contra el aumento de los odios y las intolerancias.” (Maalouf, 1995: 97).

Podríamos establecer una comparación entre estos tres puntos que “Network of Sages” desarrollan con teorías de filósofos contemporáneos como Bauman y Habermas. Bauman desarrolla en *In the name of Identity* tres conceptos fundamentales para hacer frente a la realidad de desequilibrio y desorden que envuelve nuestra contemporaneidad:

racionalidad, democracia y responsabilidad global. Habermas, por su parte, en “The Postnational Constellation and the Future of the Democracy” nos hablaba acerca de la posibilidad de una “cosmopolitan democracy”, la cual debía caracterizarse por “the creation of a new political status of “world citizens”, (...) the construction of a court of criminal justice with the usual competencies (...) [and] finally, dismantling the UN Security Council in favour of a competent executive branch”. No obstante, nada de ello tendría valor si inicialmente no se cumple con una inclusión completa: It may exclude nobody, because it cannot permit any social boundaries between inside and outside. Como el mismo Foucault afirmaba: “We have to move beyond the outside-inside alternative; we have to be at the frontiers” (Foucault, 1984: 48).

Si no aceptamos que somos individuos fronterizos, si no asumimos que nuestra identidad es la suma de miles de rostros difusos, entonces queda cabida para la discriminación, para el rechazo, para la incompreensión, para la ignorancia... Permanezcamos en un estado de liminalidad, en un cruce de caminos donde conceptos como hibridación (Bhabha), contaminación (Lotman), fronterizo (Bajtín) desterritorialización (Deleuze, Guattari) cobran especial relevancia. Debemos permanecer de algún modo en aquello que Julia Kristeva denominó lo abyecto. Tal y como lo plantea Kristeva, lo abyecto es todo aquello que perturba el orden identitario, que muestra los límites del ser y que se sitúa al margen de la cultura, delimitándola.

Encontramos, en mi opinión, ciertas similitudes entre la teoría de Kristeva y la problemática que desarrolla Maalouf en torno a lo que califica como herencia vertical y horizontal. Maalouf entiende por herencia vertical aquella que viene marcada por nuestros antepasados, por las tradiciones de nuestros pueblos; mientras que por herencia horizontal entiende el resultado o producto de nuestra época actual y, a su parecer, sería la más determinante. Es en el cruce de esas dos herencias, de esas dos líneas (horizontal y vertical), en la intersección entre ambas donde la abyección brota y donde debemos reconocernos:

“En realidad, si afirmamos con tanta pasión nuestras diferencias es precisamente porque somos cada vez menos diferentes. Porque, a pesar de nuestros conflictos, de nuestros seculares enfrentamientos, cada día que pasa reduce un poco más nuestras diferencias y aumenta un poco más nuestras similitudes.” (Maalouf, 2003: 26).

De hecho la problemática se resume en la siguiente afirmación de Bauman: “How to achieve unity (in spite of?) difference and how to preserve difference (in spite of?) unity.” (Bauman, 2004: 93). Podríamos señalar que es necesaria la consciencia crítica del paso de una identidad sólida a la idea de una identidad líquida: “we are now passing from the ‘solid’ to the ‘fluid’ phase of modernity. And ‘fluid’ are so called because they cannot keep their shape for long, and unless they are poured into a tight container they keep changing shape under the influence of even the slightest of forces.” (Bauman, 2004: 51). Así, el objetivo es desarrollar lo que Habermas denomina una “democracia cosmopolita” donde el enemigo no sería el relativismo cultural, el multiculturalismo, la Ilustración, el Islam o la globalización, sino donde la lucha debe realizarse mediante una actitud crítica hacia todo tipo de vertiente dogmática. (*The “Islam in Europe” debate*, 2007). Desde este punto de vista, para Maalouf el comportamiento hacia las minorías en nuestra sociedad podría ser un signo de progreso o de retroceso:

“Para cualquier sociedad, y para el conjunto de la humanidad, el trato a las minorías no es un asunto entre otros muchos; es, junto con el trato a las mujeres, uno de los datos más reveladores de progreso ético o de retroceso. Un mundo en el que se respete cada día algo más la diversidad humana, en donde todas las personas puedan expresarse en la lengua que prefieran, profesar en paz sus credos y asumir tranquilamente sus orígenes sin exponerse a la hostilidad y al desprestigio ni de las autoridades ni de la población, ése es un mundo que está avanzando, que progresa, que remonta el vuelo.” (Maalouf, 2011: 45-46).

Ahora bien, la pregunta que deberíamos formularnos es qué medios tenemos a nuestro alcance para alcanzar esta conocida como “democracia cosmopolita”? Maalouf entiende los medios de comunicación como una de las herramientas fundamentales de difusión que con tanta rapidez nos acercan los unos a los otros como nos separan: “nos llevan a que por reacción afirmemos nuestras diferencias también nos hacen cobrar conciencia de nuestro destino común” (Maalouf, 2003: 99). Esta nueva conciencia sería indispensable para la creación de un nuevo sentido de identidad:

“Una identidad que se percibiría como la suma de todas nuestras pertenencias, y en cuyo seno la pertenencia a la comunidad iría adquiriendo cada vez más importancia hasta

convertirse un día en la principal, aunque sin anular por ello todas las demás particulares.” (Maalouf, 2003: 100).

Paradójicamente, mientras la mujer se convierte en el principal obstáculo para conseguir el equilibrio deseado entre el norte y el sur. Al igual que ocurrió con Dante para alcanzar el paraíso, para el narrador Beatrice es la guía hacia su propia salvación. Una vez más, el amor se convierte en la salvación del mundo. Un tipo de amor que no está basado en el intercambio de bienes, ni en el placer instantáneo, sino en la reflexión y la consciencia: “Clarence y la Historia, dos personajes en mi vida, con frecuencia cómplices; pero uno por lucidez extrema y el otro por extrema ceguera” (Maalouf, 1995: 181). Un amor que emana “empatía”, palabra clave en este *desordenado mundo*:

“Esta edad de la regresión y del hastío era –¿por qué estoy hablando en pasado?, sigue siendo– la de la sospecha y de todas las amalgamas. Al de tez morena, al de pelo crespo, al extranjero se le considera como un transmisor ambulante de violencia. Yo nunca he visto las cosas bajo ese aspecto y nunca las veré así. La mujer que he elegido y amado, la hija que ella me ha dado y el yerno que he acogido y adoptado pertenecen los tres a la nebulosa sombra de los emigrantes, y yo mismo, por alianza, por amor, por convicción o por temperamento, siempre me he sentido solidario con ellos” (Maalouf, 1995: 185).

#### **4. Conclusiones**

El presente trabajo ha tratado de analizar desde un punto de vista histórico-filosófico todas las miradas posibles que el individuo contemporáneo proyecta sobre su propia condición a nivel social, cultural y político. Concretamente, contextualizada en la crisis socio-económica y, consecuentemente, de identidad que vivimos actualmente. Todo ello amparado en la ficción de un escritor como Amin Maalouf cuyo pensamiento se proyecta en un viaje (el mismo que todos y cada uno de nosotros realizamos a lo largo de nuestra vida), un viaje en el tiempo y en el espacio, creando un mapa de intersecciones, en un continuo proceso de construcción de identidades. Un mapa cuyas huellas otros recuperaran creando nuevos itinerarios de viaje. Así, la mirada atenta del lector, ya convertido en *espectador* en esta *sociedad del espectáculo*, se nos presenta en la obra de Maalouf como un reclamo con el profundo anhelo y la necesidad de una mirada activa y no pasiva, de una democracia activa (participativa) que implique una reflexión y actitud crítica:

“Hay que imaginarse a la opinión pública como un personaje voluminoso que está dormido. De cuando en cuando, se despierta sobresaltado y tú tienes que aprovechar la ocasión para susurrarle una idea, pero la más simple, la más concisa, porque enseguida se estira, se da la vuelta, bosteza y se dispone a dormirse de nuevo, y no podrás retenerlo ni despertarlo. Entonces, perversamente, te sientas a esperar que su cama se estremezca” (Maalouf, 1995: 87).

Como hijos que somos de la Ilustración y del Romanticismo, puede que la solución no se encuentre en matar al padre o la madre. Quizá la solución esté en alcanzar ese equilibrio, ese sabio equilibrio entre razón y sentimiento. Un equilibrio al que cada uno de nosotros desde una actitud crítica y responsable debe apelar. Un equilibrio que nos empuja a convertirnos en unos “nostalgic of different future” (Maalouf, 1995:110).

## **5. Bibliografía**

Bauman, Zygmunt. *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press, 2004.

Dainotto, Roberto. “Montesquieu’s North and South: History as a Theory of Europe” in *Europe (in Theory)*. Durham & London: Duke UP, 2007, pp. 52-86.

Dainotto, Roberto. *Accepted the award and presented a lecture on September 23, 2010 at the University of Notre Dame*, online in: [https://www.youtube.com/watch?v=N6JfxvV\\_haA](https://www.youtube.com/watch?v=N6JfxvV_haA) (05/04/2015).

Foucault, Michel. “Nietzsche, Genealogy, History” in *Language, Counter- Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Ed. D. F. Bouchard. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

[Foucault, Michel](#). “[What is Enlightenment?](#)” In *The Foucault Reader*, edited by [Paul Rabinow](#). New York: Pantheon Books, 1984, pp. 32-50.

Foucault, Michel. “What Is an Author?” *Twentieth-Century Literary Theory*. Ed. Vassilis Lambropoulos and David Neal Miller. Albany: State University Press of New York, 1987, pp. 124-142.

Habermas, Jürgen. "The Postnational Constellation and the Future of Democracy" in *The Postnational Constellation*. Cambridge: The MIT Press, 2001, pp. 58-112.

Habermas, Jürgen. *The Crisis of the European Union. A response*. Malden, MA: Polity Press, 2012.

Kristeva, Julia. *Poderes de la perversión*, Buenos Aires: Catálogos, 1988.

Maalouf, Amin, *The First Century after Beatrice*, New York: George Braziller, 1995.

Maalouf, Amin. *Balthasar's Odyssey*. New York: Arcade Publishing, 2002.

Maalouf, Amin. *In the Name of Identity: Violence and the Need to Belong*. New York: Penguin, 2003.

Maalouf, Amin. *Disordered World. Setting a New Course for the Twenty-first Century*. London: Bloomsbury, 2011.

Novalis. *Philosophical Writings*. Ed. and Transl. by Margaret Mahony Stoljar. Albany: SUNY UP, 1997, pp. 137-152.

Sebald, W. G. *The Emigrants*. New York: New Directions, 1997.

*The "Islam in Europe" debate*. Signandsight.com. Let's talk European, 2007. Online in: <http://www.signandsight.com/features/1167.html> (10/04/15).