

## Identidad y Alteridad Una aproximación filosófica al problema del doble\*

REMEDIOS ÁVILA CRESPO\*\*

**Resumen:** El siguiente trabajo pretende mostrar que la identidad es algo que se gana por el camino oblicuo de «lo otro», en un sentido amplio, pero no inconcreto. Si, como señaló Aristóteles, «el ser se dice de muchas maneras», también la alteridad puede ser entendida en varios sentidos, pero en relación a algo que confiere a lo múltiple cierta unidad. -

**Palabras clave:** Platón, Freud, Taylor, unidad, multiplicidad, identidad, alteridad, fragmentación.

**Abstract:** The following work try to present the way to arrive indirectly to the human identity by mean of the other. The otherness has different senses but it is not something indefinite. As Aristotle proposes, «the being is saying by many ways», and the alterity also can be understood with different significations in relation to something that gives certain unity to this multiplicity.

**Key words:** Plato, Freud, Taylor, unity, multiplicity, identity, other, fragmentation.

### Introducción

El problema filosófico de la identidad es un problema antiguo. Pero hoy también son numerosísimos los foros, los congresos, las obras literarias y de ensayo, donde se discute. Quizás en este fin de siglo, que es también fin de milenio, esta pregunta —¿quiénes somos?— nos resulte si cabe más acuciante, en la medida en que necesitamos devolvemos una imagen de nosotros mismos que nos asegure *que* hemos sido y *qué* hemos sido. En literatura la pregunta está presente en ese interesantísimo género que es la autobiografía, la narrativa del yo —la narrativa de la verdad, como la ha llamado recientemente y con toda razón Muñoz Molina—, y allí parece mostrarse que lo que somos se nos hace patente en el recuento, en la mirada que la memoria dirige al pasado, la mirada intensa y a veces esclarecedora del recuerdo.

También esta reflexión quiere contar con la memoria. Por eso, quiero comenzar mirando a los inicios, al alba misma de la filosofía, pues no sólo en los finales, sino también en los comienzos se formula la pregunta por la identidad. Tal es el caso de Platón, que en uno de sus diálogos más genuinamente metafísicos, *El Sofista*, plantea ese problema que sigue teniendo interés y vigencia para nosotros. Y no deja de llamar la atención que en Platón mismo y en la reflexión que despiertan sus diálogos se plantee no sólo la pregunta por la identidad, sino también y al hilo de ella, la pregunta por la alteridad. Es verdad que la actualidad de esas preguntas necesita una reformulación, pues, como dice Ricoeur, «una ontología sigue siendo posible en nuestros días, en la medida en que las

\* Una primera versión de este trabajo ha sido aceptada para su publicación en la Editorial Cátedra, en el libro colectivo: *La ilusión de la identidad*.

\*\* Dirección de contacto: Pintor Manuel Maldonado, 11-4º C. 18007 Granada.

filosofías del pasado sigan estando abiertas a nuevas interpretaciones y apropiaciones»; si esto no fuera posible, entonces «el pensamiento de hoy sólo podría elegir entre la repetición y la errancia»<sup>1</sup>. Tal reformulación es precisamente lo que posibilita que la tradición, en lugar de ser un lastre y un pesado fardo que se arrastra, sea algo vivo. Y así, con la intención de actualizar antiguas reflexiones podemos entonces formular la pregunta: ¿qué tiene que ver la reflexión platónica acerca de lo Uno y lo Múltiple, lo Mismo y lo Otro, la Identidad y la Diferencia, con nosotros, con la pregunta acerca de nuestra propia identidad, de quiénes somos? ¿Cómo se traduce en nuestro tiempo la experiencia de *lo otro* y de ser *otros*?

Lo que pretendo mostrar en lo que sigue es que la identidad es algo que se gana por el camino oblicuo de «lo otro», en un sentido amplio, pero no inconcreto, como intentaré aclarar. Si, como señaló Aristóteles, «el ser se dice de muchas maneras», también la alteridad puede ser entendida en varios sentidos, pero esa multiplicidad de sentidos no podría ser pura indeterminación: si la variedad fuera infinita, la equivocidad nos impediría hablar de ella.

Aunque no se trata aquí de una estricta reflexión sobre Platón, este trabajo intenta responder a aquellas preguntas siguiendo inicialmente su rastro. Así será preciso tener en cuenta, primeramente, el reconocimiento por parte de Platón de *lo Otro* —lo Distinto, la Diferencia— como género supremo, frente a la posición radical de Parménides y rebajando de ese modo la exigencia de identidad absoluta para que algo *sea*. Pero esta crítica a los eléatas lo sitúa a gran distancia de las posiciones sofistas. Y a este aspecto me referiré por extenso, pues me interesa especialmente poner de relieve otras dos formas de alteridad, de duplicidad, que han sido la base de aquellas críticas a Platón que se inspiran en Nietzsche: *Lo Otro*, como el «otro mundo», a imagen del cual se ha diseñado éste (el mundo sensible, del devenir y el cambio); y *lo otro*, como la experiencia del simulacro, de aquello que simula ser y que no es<sup>2</sup>. En ambos casos el Modelo y el simulacro constituyen las referencias límites del mundo, de «este mundo». Insistiré de manera especial en esta temática, y, tomando como punto de partida el simulacro, será posible, por una parte, poner de manifiesto las raíces filosóficas del problema del doble, que Freud llamará «lo siniestro»; y, por otra, recuperar una forma de alteridad: la de *el otro*, la de los otros que componen mi mundo. Sobre esa base, cabe preguntar finalmente si «el otro mundo» —el mundo de la utopía— es una estratagema para huir de la realidad o una estrategia para dirigirla y ofrecerle sentido.

## 1. Entre la identidad absoluta y el relativismo

### 1.1. Ser uno y ser lo mismo

El nacimiento de la filosofía está profunda y esencialmente ligado a la experiencia del cambio. Ya sea bajo la forma del devenir como tal, ya sea bajo alguna de las vivencias que acompañan a éste: el sufrimiento, la muerte (ya decía Schopenhauer que no hay reflexión sin dolor); en cualquier caso es la vivencia del cambio, de lo que no permanece, de lo que es mudable y perecedero, lo que en líneas generales promueve y alimenta el pensamiento y la filosofía.

1 *Sí mismo como otro*. Trad. A. Neira. Siglo Veintiuno, Madrid, 1996, p. 330.

2 Para mantener clara la diferencia entre estos diversos sentidos de la alteridad en lo que sigue, mantendré una diferente grafía en cada caso: «lo Otro», designará el género supremo al que Platón se refiere en *El Sofista*; «Lo Otro», referirá el otro mundo, el mundo de las Ideas; «lo otro» designará el simulacro, y, finalmente, «el otro», más allá de la reflexión platónica, se refiere a aquellas subjetividades distintas del yo, del pronombre personal de la primera persona.

Este problema fue abordado por las primeras Cosmogonías, que, en un marco todavía mítico, no fueron capaces de ofrecerle una solución satisfactoria. A la pregunta acerca del origen y de la génesis del cosmos el mito ofrece una respuesta en forma de narración de una serie de nacimientos sucesivos por generación sexual<sup>3</sup>. Pero el problema ofrece una solución muy diferente en las primeras Cosmologías griegas: se trata de encontrar un principio abstracto que, más allá de lo mudable y de lo que deviene, ofrezca un fundamento y una razón. Lo que la filosofía busca detrás de la naturaleza (*physis*), el objeto de la reflexión que con todo derecho se denominará metafísica, no es ya un ser sobrenatural o mítico, sino la pura abstracción, inmutable e idéntica, que Parménides llamará *ser*.

Este ser (*tò ón*), objeto de la búsqueda de Parménides, se caracteriza por su identidad única, singular, opuesta a la pluralidad. Y, siendo inmutable y eterno, constituye un paso previo para la distinción platónica entre dos mundos: el ser y el devenir, el ser y la apariencia. Según Parménides sólo el ser es, y es inmutable, eterno, lleno, uno, inmóvil, finito y esférico. Hay una única realidad de donde no es posible que haya surgido la pluralidad; esta última, como el movimiento, es irracional, ininteligible, y no tiene el rango de *ser*. De ese modo, la primera reflexión acerca del ser, el inicio de la ontología, se salda con el rechazo del devenir y del cambio: la fuente de inquietud queda finalmente cegada, negada en su realidad, oscurecida.

En este marco es preciso situar la reflexión platónica, que, aunque hereda y continúa la de Parménides, no paga un precio tan alto. También Platón intenta encontrar «lo que es verdaderamente», lo auténticamente real (*óntos ón*), pero intenta alejarse tanto de la solución radical de Parménides, como, sobre todo, del relativismo de los sofistas. Platón intenta fundar un discurso verdadero en contraste con el perseguido por estos últimos<sup>4</sup>, puramente retórico e interesado por los efectos producidos en aquéllos a los que va dirigido. Busca la racionalidad del discurso, pero esa racionalidad exige una condición fundamental<sup>5</sup>: la consistencia de la realidad, la identidad de las Formas. El fundamento último del discurso racional es la identidad, la inmutabilidad de las Formas, que no están sometidas al cambio, al devenir, que son inalterables. Lo que es verdaderamente, lo auténticamente real, es uno y lo mismo, es decir, posee las características de mismidad e identidad: «Conservar siempre el mismo estado y las mismas maneras de ser y permanecer eternamente idéntico son cosas que sólo convienen al ser más eminentemente divino», escribe Platón en *El Político*<sup>6</sup>. Sólo lo que es idéntico tiene una esencia (*ousia*), y esta última es lo que caracteriza a lo que es verdaderamente y con todo derecho.

Pero, a pesar de la evidente cercanía al punto de vista parmenideo, Platón no puede negar la evidencia: también hay que admitir algún tipo de entidad para lo que deviene, aunque esa entidad sea sólo prestada y, por así decirlo, de «segunda mano». A diferencia de Parménides que no concedía entidad a lo que era mudable y pasajero, Platón concede al mundo sensible una cierta entidad; pero, en ese mundo inesencial, las cosas sólo son en la medida en que se parecen, en que imitan a aquellas otras entidades provistas de Mismidad e Identidad que son las Ideas.

Distinción entre dos mundos, identidad e imitación constituyen de momento las claves que quiero destacar a propósito de la reflexión platónica. Pero los problemas no se dejan esperar: ¿qué relación mantienen las Ideas entre ellas? ¿cuál es la relación existente entre los dos mundos? La

3 Cfr. VERNANT, J.P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Ariel, Barcelona, 1983, pp. 342-346.

4 Sobre esta problemática y, en general, sobre las tesis sofísticas del lenguaje, cfr. Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles*. Taurus, Madrid, 1981, pp. 96ss.

5 Cfr. VALLEJO, A., *Mito y persuasión en Platón*. Suplementos Er, Revista de Filosofía, Sevilla, 1993, pp. 60ss.

6 269c. Trad. de P. Samaranch. En *Obras completas*. Aguilar, Madrid, 1981, p. 1067.

problemática de la relación entre lo Uno y lo Múltiple, tantas veces considerada en los diálogos platónicos, lleva a Platón no sólo a admitir la participación, como veremos, sino también la alteridad —lo Otro, lo Distinto, la Diferencia— como uno de los géneros supremos. El interés platónico por esa problemática se manifiesta en *Fedro*, donde Sócrates advierte: «Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver lo Uno y lo Múltiple, lo persigo yendo tras sus huellas como tras las de un dios»<sup>7</sup>. Y en *Parménides* se plantea el problema sobre si hay o no pluralidad y qué relación mantienen los seres múltiples con el ser uno. Sócrates asiente allí a la propuesta de Parménides, que lleva el peso del diálogo y que sostiene que existen ciertas Formas de las que las cosas participan<sup>8</sup>. Las Formas permanecen en la Naturaleza a modo de paradigmas y las cosas se les parecen y son como imágenes de ellas<sup>9</sup>. Además, Parménides, que reconoce que el Ser y lo Uno son idénticos, acaba rechazando que Movimiento, Reposo, y Diferencia sean en algún caso atributos del Ser<sup>10</sup>. En *El Sofista*, donde Platón vuelve a examinar esta cuestión, defiende su propia posición, que se diferencia de la de Parménides. El Extranjero, que procede de Elea y que hay que suponer que conoce y se ha formado en la doctrina parmenídea, suplica que no lo consideren «parricida»<sup>11</sup>, pero se distancia expresamente del maestro. Contra Parménides, que había sostenido que el Ser es y que el No-ser no es, Platón revela su posición en las palabras del Extranjero, cuya hipótesis sobre la «comunidad de los géneros» intenta solucionar el problema de la relación entre lo Uno y lo Múltiple<sup>12</sup>. Platón sostiene cinco géneros supremos: el Ser, el Reposo, el Movimiento, lo Idéntico y lo Distinto. Admite que el Reposo y el Movimiento no se mezclan entre sí, pero que el Ser se mezcla con los dos, pues de los dos se dice que son. Por otra parte, de cada uno de esos tres géneros cabe decir que es distinto de los dos restantes e idéntico a sí mismo, con lo que a los tres primeros se añaden dos géneros más: lo Idéntico y lo Distinto, y así los tres géneros primeros participan de estos dos últimos sin identificarse con ellos. De manera que lo Otro es reconocido por Platón como uno de los cinco géneros supremos, y mucho más, admitirá que hay una afinidad especial entre el Ser y lo Distinto: «El Ser y lo Distinto penetran a través de todo y se compenetran mutuamente. Así, lo Distinto, al participar del Ser, es causa de esta misma participación; sin embargo, no es en manera alguna aquello de que participa, sino distinto, y por ser distinto del ser es, en virtud de la más evidente necesidad, No-ser»<sup>13</sup>.

Con su doctrina de la participación de los géneros Platón se situaba a distancia de la escuela de Parménides. Ciertamente reconoce su deuda con él —el entendimiento no es posible donde todo está a merced del devenir y no existe principio de identidad alguno<sup>14</sup>—, pero también se distancia al admitir que en cierto modo hay alguna verdad en la proposición que dice del Ser que no es, y en la que advierte, a propósito del No-ser, que de alguna manera es<sup>15</sup>. Cuando en *El Sofista* se hace

7 266c. Trad. E. Lledó. Gredos, Madrid, 1986, p. 386.

8 130b-131d. Trad. J.A. Míguez. En *Obras completas*. Ed. cit., p. 959.

9 131a. *Loc. cit.*, p. 960.

10 139a-140d. *Loc. cit.*, p. 966.

11 241a-242a. Trad. F. de Samaranch. En *Obras completas*. Ed. cit., p. 1021.

12 248dss. *Loc. cit.*, pp. 1028ss.

13 258d-260a, p. 1037.

14 Ver *Estudio introductorio* de F. de Samaranch. *Loc. cit.*, p. 994.

15 Esto es justamente lo que destaca P. Aubenque a propósito de la cercanía entre los planteamientos respectivos de Platón y Aristóteles. A pesar de sus diferencias profundas, puesto que la solución platónica no satisface a Aristóteles, este último se sitúa, igual que Platón en *El Sofista*, ante un doble frente: por un lado, se opone a una ontología que, como la de los sofistas, se ocupa sólo del accidente; por otro, se manifiesta en contra de la tendencia opuesta y sostenida por los herederos de Parménides, que mantienen que la ontología se ocupa exclusivamente de la esencia (*El problema del ser en Aristóteles*. Ed. cit., pp. 140-143).

referencia al problema de la coexistencia de lo Uno y lo Múltiple en el seno de una misma cosa, la solución aportada pasa, frente a los eléatas, por la aceptación de un No-ser relativo que es la alteridad.

¿Significa esto que Platón se acerca a las posiciones opuestas, mantenidas por algunos sofistas? De ningún modo, estos son los mayores adversarios de Platón a causa de la confusión y el relativismo a que conducen sus reflexiones. El sofista es un creador de ilusiones, es un mago del lenguaje que hace aparecer como siendo lo que no es y como no siendo lo que es, convierte en verdadero lo falso, y al contrario. Practica el fraude, es un ilusionista. A diferencia del filósofo —el dialéctico—, que mide, calcula con rigor la referida comunidad de los géneros, el sofista mezcla todo con todo. Trata de «demostrar que lo idéntico es distinto de cualquier manera que sea»<sup>16</sup>. El filósofo, en cambio, se distingue del sofista como la copia del simulacro<sup>17</sup>. Examinemos brevemente esto: la identificación del filósofo con el dialéctico y su diferencia con el sofista (el filósofo es al sofista como la copia al simulacro). Así podrá mostrarse el camino hacia otra manera de entender y de situar en Platón el problema de la alteridad.

### 1.2. La técnica de la división como medio para distinguir entre la Idea y la copia y entre la copia y el simulacro

Platón es el filósofo de las grandes divisiones, como él mismo reconoce y hace constar en diversos lugares de su obra. Y la ciencia de la dialéctica, que se presenta en *Teeteto* como la ciencia del filósofo, es la ciencia de la correcta división de las estructuras de la realidad, de acuerdo con aquellas Formas o Géneros que son los significados a los que se hace referencia en el discurso filosófico<sup>18</sup>. En dicho diálogo se describe la dialéctica como la disciplina que se ocupa de la estructura del mundo real de las Formas, mediante la técnica de la reunión y división<sup>19</sup>. Y esta última, la técnica de la división, apunta primeramente a la distinción entre dos mundos: el mundo inteligible y el sensible.

El momento de análisis o división de la dialéctica parece servir en la *República* a la distinción platónica entre el mundo verdadero y el aparente, entre Idea e imagen, original y copia. La copia o imagen tiene su fundamento en otra parte, en el Modelo, en el mundo de las Ideas o mundo inteligible. Pero, junto a esa distinción y en otros diálogos no menos importantes, la técnica de la división sirve a otro objetivo, apunta a fundamentar la diferencia que tiene lugar, dentro del mundo sensible, entre copias bien fundadas, provistas de semejanza, y otras que ni siquiera pueden llamarse copias, porque están desprovistas de semejanza y sólo simulan ser: son, por eso, simulacros, fantasmas sin entidad, entes cuya existencia se basa en el fraude y que están despojados de semejanza. El ser de la copia radica en la semejanza, en la imitación, en la mimesis: ése es su fundamento. Pero el mundo sensible es complejo y está lleno de peligros: hay en él entidades perversas que intentan

16 259a ss. *Loc. cit.*, p. 1037.

17 «Hemos dividido en dos formas el arte que fabrica las imágenes: una de ellas produce la copia, la otra produce el simulacro» (264c. *Loc. cit.*, p. 1041).

18 Cfr. CORNFORD, F.M., *La teoría platónica del conocimiento*. Paidós, Barcelona, 1983, p. 239.

19 Referencias claves al método dialéctico se encuentran también en la *República*, y, en concreto en dos conocidos pasajes que remiten respectivamente a las alegorías de la caverna (514a-517b) y de la línea (509d-511e y 533d-534b). Dejando ahora aparte los problemas que la voz «dialéctica» ha suscitado en las interpretaciones de Platón, cabe asimilar las técnicas referidas en *Teeteto* de reunión y división, a los dos momentos, ascendente y descendente, de la dialéctica en la *República*. La división, o segundo momento de la dialéctica, se diferencia del primero (reunión) por la pérdida de la intuición como principio cognoscitivo y la exaltación, en su lugar, de la deducción racional.

hacerse pasar por lo que no son y que sólo se sostienen mediante el fraude, el engaño, la simulación. Ése es el caso de los simulacros, y la intención de Platón en esos diálogos parece ser denunciar el simulacro, acorralarlo, evidenciar su carácter desordenado y caótico, su intención de subvertir el orden que revela la dialéctica.

Sobre la dualidad modelo-copia el mundo aparece ordenado, organizado, regularizado; por el contrario, el simulacro introduce un elemento de desorden, de inquietud, de desorganización. La falta de referencia y de fundamento apunta a una perversión radical, a la existencia de un punto vulnerable, de un elemento «insano». El problema se muestra en *Fedro* con toda intensidad. Se trata allí de una reflexión tanto sobre el Eros, como sobre la retórica<sup>20</sup>. Platón intenta diferenciar esa especie de «encogida relación afectiva que Lisias ha descrito» de «una forma de superación de los límites de la carne y el deseo, una salida a otro universo en el que amar es 'ver' y desear es 'entender'»<sup>21</sup>. Y opone la filosofía a la sofística, como el verdadero amor al simulacro del amor. Llama poderosamente la atención la cantidad de dicotomías referidas y examinadas en este interesantísimo diálogo: el contraste entre el discurso de Lisias sobre el amor<sup>22</sup>, con los dos discursos de Sócrates<sup>23</sup>, especialmente con el último»; el contraste entre dos tipos de demencia: una de inspiración divina, otra, simplemente locura<sup>24</sup>; el ataque al sofista, que es capaz de «hacer todo semejante a todo»<sup>25</sup> y que contrasta con la figura de Sócrates, que tiende a meditar sobre las uniones y divisiones, sobre lo Uno y lo Múltiple<sup>26</sup>.

Pero, sobre todo, quiero destacar la alusión expresa de Platón al lado *siniestro* de las cosas, al doble, y, en general, al reconocimiento de que todo tiene un haz y un envés, un lado diestro o derecho y otro siniestro o izquierdo. Este lado oscuro, siniestro, es fácilmente equiparable al simulacro, al aspecto perverso, insano, malo, que ha sido referido. «... Hay que poder dividir las ideas —dice Sócrates<sup>27</sup>— siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero (...), de la misma manera que en un cuerpo único hay partes dobles y homónimas, que se denominan izquierdas y derechas, así también los dos discursos consideraron la idea de 'paranoia' bajo la forma de una unidad innata ya en nosotros. Uno, en verdad, cortando la parte izquierda, no cesó de ir la dividiendo hasta que encontró, entre ellas, un amor llamado 'siniestro' y que, con toda justicia, no dejó sin vituperar. A su vez, el segundo, llevándonos hacia las del lado derecho de la manía, habiendo encontrado un homónimo de aquél, un amor pero divino, y poniéndonoslo delante, lo ensalzó como nuestra mayor fuente de bienes».

Resumiendo lo dicho hasta aquí, Platón recurre a *lo Otro* como género supremo para resolver los problemas de lo Uno y lo Múltiple, cuya solución por parte de los seguidores de Parménides, no le parecía satisfactoria; la teoría de la participación entre los géneros le sitúa contra la rigidez de los eléatas. Por otra parte, el método dialéctico de la división lo alejará del relativismo sofístico, que

20 Sobre este punto resulta de especial interés el artículo de Calvo Martínez, T., «Socrates' first speech in the Phaedrus and Plato's criticism of rhetoric», *Understanding the Phaedrus*. Proceeding of the II Symposium Platonicum (Ed. Livio Rossetti) Academia Verlag, Sant Agustín, 1992, pp. 47-60.

21 LLEDÓ, E., «Estudio introductorio» al *Fedro*. Ed. cit., pp. 298-299.

22 230e-235a. Ed. cit., pp. 318-322.

23 237a-241d y 243c-257c. Ed. cit., pp. 327-336 y 339-367.

24 244a-244e. Ed. cit., pp. 340-342.

25 261e. Ed. cit., p. 337.

26 266b. Ed. cit., p. 386.

27 265e-266a. Ed. cit., pp. 385-386.

mezcla todo con todo y conduce a un callejón sin salida. Pero el hallazgo mismo de la dialéctica y de la división pone ante nosotros el problema de otra forma de alteridad, la duplicidad, que nos remite, por un lado, al *Modelo*, a imagen y semejanza del cual es este mundo, y, por otro, al *simulacro*, que es un doble falso, perverso, peligroso. A la claridad del mundo inteligible y a este otro lado oscuro de las cosas, en definitiva, a la duplicidad, como caso especial de la alteridad, voy a referirme en lo que sigue.

## 2. Invertir el platonismo: los límites del mundo y el problema del doble

Dos reflexiones críticas respecto de Platón en la filosofía francesa de los últimos años pueden servirnos como punto de apoyo para tratar de examinar los motivos de Platón, los impulsos a los que puede obedecer su planteamiento. Rosset y Deleuze usan contra Platón una estrategia análoga a la que él había utilizado respecto de los sofistas: uno y otro pretenden descubrirlo, desenmascararlo, evidenciar sus intenciones ocultas. En cierto modo los dos hablan desde el plano de los sofistas, pretendiendo argumentar en su favor.

La necesidad de distinguir (o de dividir) propia de la reflexión platónica, se expresa, como se ha mostrado, en un doble plano. Por una parte, se apunta a la diferencia entre el mundo sensible y el mundo inteligible (el *Modelo* que respalda la copia); por otra parte, dentro del mundo sensible, se apunta a la diferencia entre la copia, bien fundada y basada en la semejanza, y el *simulacro*, que no tiene aval y que se levanta sobre la base de una perversión. Podría decirse que la filosofía de Platón es una lucha por reconocer y rescatar el Modelo y por someter o descartar el simulacro. Para decirlo de otro modo, este mundo, el mundo sensible, tendría una doble referencia: por una parte, la referencia al Modelo —la identidad de la Idea— respecto del cual ha de definirse por imitación; por otra, la referencia al simulacro —lo perverso, «lo siniestro»—, contra el que hay que luchar para no ser confundido con él (y hasta por él). Una y otra referencias, el Modelo y el simulacro, se relacionan entre sí como lo bueno y lo malo, como «lo bello y lo siniestro» (de acuerdo con el sugerente y acertado título de un libro de E. Trias), pero se relacionan con el mundo sensible como sus límites «por arriba» y «por abajo», y también como sus «dobles»: el doble (modelo) y el doble (monstruoso) respectivamente.

Esta temática platónica ha dejado honda huella en la literatura de todos los tiempos, y así como la temática del Modelo ha sido desarrollada en buena medida por la literatura utópica, la del simulacro está especialmente presente, sobre todo desde la literatura romántica, en la narrativa. Pero también ha dejado una importante huella en la filosofía y así cabe destacar dos interpretaciones que, realizadas respectivamente por Clement Rosset y Gilles Deleuze, han intentado una auténtica *inversión del platonismo*. Rosset denuncia en la doctrina platónica de las Ideas y del mundo inteligible una duplicación que esconde la incapacidad de aceptar el presente. Deleuze ahonda de manera especial en la crítica platónica al simulacro para desenmascarar el miedo que anida en su expulsión. En un caso y en otro se lleva a cabo una elaboración concreta de la inversión del platonismo: como eliminación del Modelo (Rosset), y como reclamación y reconocimiento de los derechos del simulacro (Deleuze).

### 2.1. Ilusión metafísica y duplicación del mundo

Rosset define la ilusión como una visión defectuosa. El iluso es alguien que «no percibe bien», y más concretamente que «ve doble»: «La técnica general de la ilusión consiste, en efecto, en con-

vertir una cosa en dos, igual que hace el ilusionista, quien confía en que el mismo efecto de desplazamiento y de duplicación se dé en el espectador: mientras que el ilusionista se ocupa de lo que hace, orienta la mirada del público *hacia otra parte*, hacia donde nada sucede»<sup>28</sup>. Rosset sostiene que, aunque la temática del doble haya sido muchas veces relacionada con el Romanticismo y con los fenómenos de desdoblamiento de la personalidad, se trata de un tema y de un problema muchísimo más amplio, como se ve en el caso de la «ilusión metafísica», inherente a las filosofías de inspiración idealista. En estos casos, y muy concretamente en el de Platón, como inspirador del idealismo, el sentido de este mundo se busca, no en él mismo, sino en Lo Otro, «el verdadero mundo». La auténtica esencia del mundo, su fin, su dirección, su sentido, radica fuera, en otra parte. Y es así como se lleva a cabo la duplicación del mundo: se busca «un doble» capaz de ofrecerle sentido.

Bajo ese punto de vista, la vida aparece como algo siempre diferido: algo que no está donde está y que está donde no está. «La vida está en otra parte», de acuerdo con el título de una obra de Milan Kundera. En otra parte y lejos, de manera que nunca es posible vivirla, sentirla directamente, sino únicamente diferirla, aplazarla. Es algo así como aquella reflexión que hace Bloch sobre la mala utopía, que hace suyo el aserto «allí donde no estás, allí está la dicha», basta que uno llegue para que ella se vaya. Pues bien, la ilusión metafísica se define como un intento de «relegar lo real a otro mundo completamente distinto del mundo de las apariencias»<sup>29</sup>, y es de ese modo como cierta clase de filosofía pretende ayudar a vivir: se borra lo real en provecho de la representación. La cosa es tolerable si y sólo si está mediatizada, desdoblada<sup>30</sup>. Kundera ofrece una interesante explicación de este hecho en lo que él ha denominado «la insoponible levedad del ser», de acuerdo con el título de un relato de notable éxito en los últimos años, y que designaría el nihilismo resultante de la pérdida de ese «doble» platónico, la pérdida del «otro mundo».

El otro mundo permitía vivir esta vida como un ensayo previo, como una preparación para aquél, que es como éste, pero corregido. La levedad, la pérdida de espesor y de peso, ocurre cuando desaparece el ideal, el Modelo, Lo Otro, y consiste en la imposibilidad de repetición y, por lo tanto, de corrección: la vida no viene después de un «ensayo previo», no hay moviola, no hay lugar para la repetición, ni tiempo para una «segunda vez». Kundera lo expresa así:

«El hombre lo vive todo a la primera y sin preparación. Como si un actor representase su obra sin ningún tipo de ensayo. Pero ¿qué valor puede tener la vida si el primer ensayo para vivir es ya la vida misma? Por eso la vida parece un boceto. Pero ni siquiera boceto es la palabra precisa, porque un boceto es siempre un borrador de algo, la preparación para un cuadro, mientras que el boceto que es nuestra vida es un boceto para nada, un borrador sin cuadro.

‘Einmal ist keinmal’, repite Tomás para sí el proverbio alemán. Lo que sólo ocurre una vez es como si no ocurriera nunca. Si el hombre sólo puede vivir una vida es como si no viviera en absoluto»<sup>31</sup>.

28 ROSSET, Cl., *Lo real y su doble*. Ensayo sobre la ilusión. Tusquets. Barcelona, 1993, p. 19.

29 *op. cit.* p. 64.

30 *loc. cit.*, pp. 62ss

31 KUNDERA, M., *La insoponible levedad del ser*. Tusquets. Barcelona, 1986, p. 16.



Y esa imposibilidad de repetición, ese carácter definitivo de la vida, que ya no es nunca más «ensayo», «tentativa», «aproximación», es justamente lo que no soporta el idealismo, que necesita de la ilusión del doble, del postulado de una «segunda vez», de «otro mundo» que pueda resarcirnos de éste, que pueda compensarlo. La prueba de fuego contra el idealismo sería justamente la aceptación de este mundo sin paliativos, que es lo que propone Rosset, siguiendo a Nietzsche: una reivindicación del presente.

## 2.2. La copia y el simulacro

Pero la problemática del doble no se agota ahí, no sólo apunta a una duplicación del mundo, sino que, además, sugiere dentro de «este» mundo una duplicación de imágenes (copias y simulacros). También Deleuze intenta una inversión del platonismo, y en esa dirección comienza señalando que el motivo último de la dialéctica platónica hay que buscarlo en una «voluntad de seleccionar», de escoger, de diferenciar.

El proyecto platónico —dice Deleuze<sup>32</sup>— tiene sentido sobre la base de una correcta intelección de la división, ésta no es un procedimiento entre otros, sino que reúne toda la potencia de la dialéctica. El método parece, primeramente, consistir en dividir un género en especies contrarias para subsumir la cosa buscada bajo la especie adecuada, pero realmente la finalidad de la división hay que buscarla en la selección de linajes. Hay que distinguir lo auténtico de lo inauténtico: ésa es la intención del *Fedro* (distinguir la locura del delirio bien fundado o el verdadero amor); del *Político* (distinguir el auténtico pastor de hombres); del *Sofista* (acorrallar las copias falsas, en este caso el sofista, que aparece rebajado al nivel del simulacro).

De lo que se trata, en definitiva, es de fundar una pretensión: la pretensión de ser que tienen todas las cosas. Y los pretendientes, los candidatos a ser son, por una parte, las copias, por otra, los simulacros<sup>33</sup>. Las copias son poseedores de segunda, pretendientes bien fundados, avalados por la semejanza; los simulacros son como falsos pretendientes, contruidos sobre una disimilitud, que implica una perversión y una desviación esenciales. Platón intenta asegurar el triunfo de las copias, rechazar los simulacros, mantenerlos encadenados al fondo, impedir que suban a la superficie y que se «insinúen» por todas partes. Y así Deleuze encuentra dos dualidades: una patente o expresa, y otra latente u oculta. La dualidad manifiesta —Idea e imagen— asegura la distinción latente entre dos clases de imágenes: la copia o icono, que es una imagen buena, bien fundada sobre la identidad superior de la Idea, dotada de semejanza, construida sobre el modelo de lo Mismo. Y, por otra parte, el simulacro, que encubre una desemejanza, un desequilibrio interno, y cuya pretensión de ser se funda en una agresión, una insinuación, una subversión contra la Idea. El simulacro tiene un cierto carácter demoníaco y se construye sobre una disparidad, sobre una diferencia de base.

La literatura ofrece magníficos ejemplos de la potencia del simulacro. Pienso ahora en el relato que Borges incluye en la *Historia universal de la infamia* bajo el título «El impostor inverosímil Tom Castro», el hombre que, burlando las leyes impuestas por el Modelo, se hace pasar por otro al que ni se le parece ni pretende asemejarse, y descubre «las virtudes de la disparidad» al ser reconocido como el mismo por la madre del otro, del auténtico, dispuesta a sostener lo imposible, antes que a hacerse cargo de una pérdida insoportable. Pero pienso también en esa historia magistral de Casares, *La invención de Morel*, que uno no sabe si es una reflexión sobre la impo-

32 DELEUZE, G., *Lógica del sentido*. «Platón y el simulacro». Barral, Barcelona, 1971, pp. 321ss.

33 *Loc. cit.*, pp. 325ss.

sibilidad del amor, o una tragedia cuyo único protagonista es el tiempo y cuyo nudo no es posible resolver por la incompatibilidad cronológica en la que viven sus protagonistas, incompatibilidad que evidencia el desajuste esencial entre el tiempo del amante y el del amado. Pero sea lo que sea, se trata allí de nuevo de la potencia y la fuerza del espejismo y, mucho más, de la *virtus curativa* del simulacro, que en este caso aparece dispuesto como un espectro, un fantasma, una quimera genial.

Pero volvamos a Platón, donde a pesar de todas las matizaciones a la lectura parmenídea, el modelo sigue siendo lo Mismo y la copia, lo Semejante. A la identidad del modelo o del original corresponde la similitud ejemplar, a la semejanza de la copia corresponde la similitud llamada imitativa. Si, como advierte Deleuze, se consideran las dos fórmulas siguientes: «sólo lo que se parece difiere» y «sólo las diferencias se parecen», se comprenderá que hay dos lecturas del mundo. Una nos invita a pensar la diferencia a partir de una similitud o de una identidad previas; la otra nos invita a pensar la semejanza o incluso la identidad como el producto de una disparidad de fondo. La primera define el mundo de las copias y pone al mundo como icono; la segunda define el mundo de los simulacros y pone al mundo como fantasma. Para Deleuze, invertir el platonismo significa mostrar la fuerza de los simulacros, afirmar sus derechos entre los iconos y las copias. Se trata de poner la subversión en este mundo. El simulacro no es una copia degradada, oculta una potencia positiva que niega *original, copia, modelo y reproducción*. Supone que no hay punto de vista privilegiado ni objeto común a todos los puntos de vista.

Se comprende así, en los dos casos que estamos examinando, lo que significa «invertir el platonismo»: en el primer caso se trata de reivindicar el presente, este mundo, y, por tanto, de destituir el Modelo; en el segundo, de afirmar los derechos del simulacro, de reconocer la ausencia de un punto de vista privilegiado. Estas dos intenciones, salta a la vista, están estrechamente emparentadas. Pero, ¿es eso todo lo que cabe decir acerca del platonismo y de esas dos referencias que nos brinda y que hemos determinado como el Modelo y el simulacro? ¿No cabe otra manera de incorporarlas, otra lectura, otra interpretación, otro sentido? ¿No habrá proyectado Platón *fuera* una vivencia *interior* de duplicidad, de incoincidencia, y una necesidad profunda de armonía, de perfección de identidad? ¿No serán el *Modelo* (Lo Otro) y el *simulacro* (lo otro) sendas expresiones de algo profundamente humano, que no es sólo déficit, carencia, sino también riqueza, voluntad de crecimiento y de poder en sentido nietzscheano? ¿Y no habrá tanto en la reflexión platónica como en la que pretende desenmascararla un mismo olvido, el olvido de otra forma de alteridad no referida hasta aquí? Para intentar responder a estas preguntas voy a explorar la vía que nos brinda la reflexión de Freud acerca del doble y lo siniestro.

### 3. Excursus sobre el doble y lo siniestro

Hemos recordado más arriba la reflexión que Platón hace en *Fedro* a propósito de esta problemática: Platón reconoce allí la existencia de una duplicidad en las cosas, de un lado derecho y otro siniestro, entendiendo este último como algo «doble» de otra cosa, pero también asociado a la potencia corrosiva del simulacro. De manera que lo siniestro y el problema del doble resultan emparentados desde antiguo. Y eso ocurre también en la significación que usualmente se da al término «siniestro». Además de otras muchas, el diccionario propone significaciones tales como: «Izquierdo. Avieso y malintencionado. Infeliz, funesto, aciago. Propensión e inclinación a lo malo». «Siniestro» es tanto una parte «doble» de otra, como algo malo. Esa conexión vuelve a ponerla de relieve Freud añadiendo importantes matices, que están presentes en la literatura romántica.

Es casi un tópico literario el tema del doble y lo siniestro, referido de modo especial al campo de lo psicológico: Chamisso, Poe, Maupassant, Stevenson, Dostoievski, Hoffmann, Borges, Calvino, Casares, Sánchez Ferlosio... han reflexionado sobre él. Pero, aunque ya me he referido a algunos de ellos, quisiera destacar a E.T.A. Hoffmann, a causa de la relevancia que durante toda su vida tuvo para él esa problemática, y porque, además, su obra fue el punto de referencia de la reflexión de Freud.

Cuando contaba alrededor de cuarenta años, Hoffmann escribió un relato, *Los elixires del diablo*, cuyo protagonista, un monje llamado Medardo, bajo los efectos de una bebida diabólica, padece extrañas vivencias de desdoblamiento. En un interesante libro sobre la vida del autor, Carmen Bravo-Villasante indica cómo Hoffmann compuso el relato sobre la base misma de sus propios temores. Las alucinaciones que sufría a causa de la bebida le hicieron padecer el temor de la locura y esa amenaza —la pérdida de la propia identidad, el desencadenamiento de unas fuerzas internas incontroladas, el vértigo, la alucinación— es lo que la obra referida muestra con maestría. Pero Bravo-Villasante llama la atención sobre un aspecto que me parece importante: la relación entre la demencia y el automatismo. En esos dos elementos ve Hoffmann mucho en común: «El loco es como un autómatas que, puesto en marcha, no puede detener el proceso de la locura; sus movimientos mecánicos son ajenos a su libre albedrío, y funciona como la máquina automática a la que se le ha dado cuerda»<sup>34</sup>.

Por ese mismo tiempo Hoffmann escribe un relato más breve que recoge los aspectos más relevantes de esta temática. Se trata de *El hombre de la arena* donde de nuevo vuelven a ponerse de manifiesto todos estos ingredientes: el doble, lo siniestro, la locura, la repetición, el automatismo... El argumento es demasiado complejo como para intentar resumirlo en unas pocas líneas, pero trata de un hombre atormentado, que, cuando era niño, sufrió la pérdida de su padre en extrañas circunstancias. Esa pérdida está relacionada con la aparición de un personaje, repulsivo y aterrador que aparece una y otra vez en la vida del protagonista bajo distintos nombres (Coppelius unas veces, Coppola otras), e identidades (relacionado con el personaje fantástico de un «arenero», como vendedor de lentes, etc.). Nataniel, el protagonista, acaba siendo víctima de un destino aciago. Él ya sospecha esto cuando, en una carta dirigida a Lotario, amigo suyo y hermano de su prometida, le dice que hay «un velo de tristeza que cubre su vida amenazada por un destino fatal, que posiblemente sólo podrá desvelar con la muerte»<sup>35</sup>. Pero esta carta, que por accidente llega a Clara, su prometida, da comienzo a importantes desacuerdos entre la pareja. Clara le advierte que todos esos presentimientos sólo están en su cabeza, que son obra de fuerzas interiores y no externas y que su eficacia radica exclusivamente en la credibilidad que les preste. Ante la pregunta sobre si «hay un oscuro poder capaz de corrompernos», Clara sostiene que los combates del tipo que describe Nataniel tienen lugar en el interior de uno mismo. «¿Existirá alguna fuerza oculta —se pregunta<sup>36</sup>—, dotada de tal ascendiente sobre nuestra naturaleza, que pueda arrastrarnos por una senda de desgracias y de desastres? Si existe, está en nosotros mismos ... Si recorremos con firme paso la senda de la vida, la fuerza oculta tratará inútilmente de atraernos a sus brazos ... Convéncete de que estas figuras no pueden hacerte nada: sólo el pensar en su poder enemigo puede hacerte daño». Por su parte, Nataniel, que poco a poco experimenta un cambio en su vida y en sus actitudes, sostiene que todo ser humano, creyendo ser libre, es sólo un «juguete trágico de oscuros poderes, y es en vano

34 BRAVO-VILLASANTE, C., *El alucinante mundo de E.T.A. Hoffmann*, Nostromo, Madrid, 1973, p. 126.

35 Trad. C. Bravo-Villasante. Pequeña Biblioteca CALAMUS SCRIPTORIUS. Barcelona, 1979, p. 53.

36 *loc. cit.*, pp. 57-58.

que se oponga a lo que ha decretado el destino»<sup>37</sup> y, ante la insistencia de su prometida que le advierte: «a nadie debes culpar sino a ti mismo, porque su fuerza reside en tu credulidad»<sup>38</sup>, Nataniel responde con frialdad diciendo: «Eres un autómatas, inanimado y maldito»<sup>39</sup>. Pero, en contra de todo lo previsto y contrastando irónicamente con el reproche que Nataniel dirige a Clara, el protagonista se enamora casi inmediatamente de la bella y silenciosa «hija» del doctor Spalanzani, la hermosa Olimpia, ella sí un invento mecánico, una muñeca fabricada por el doctor y por Coppola que acaba hundiéndolo en la desgracia y la muerte.

Sobre este texto Freud construyó una interesantísima reflexión que publicó bajo el título de *Lo siniestro*, donde resultan estrechamente vinculados los problemas del doble, lo siniestro y la repetición compulsiva. Freud comienza señalando que la voz alemana *unheimlich* es el antónimo de *heimlich* y de *heimisch* (íntimo, secreto, familiar, hogareño y doméstico), y que, a primera vista, lo siniestro (*unheimlich*) parece causar espanto precisamente porque no es conocido, familiar, cercano<sup>40</sup>. Pero advierte que *heimlich* es un término que no posee un sentido único, sino que designa dos grupos de significaciones: por una parte, significa lo que es familiar y confortable; por otra, designa lo oculto y lo disimulado. *Unheimlich* es antónimo del primero de estos sentidos, pero no del segundo: significa, por una parte, lo oculto, secreto, íntimo; pero, por otra, lo inquietante, incómodo, extraño. Freud destaca la definición de Schelling, que considera *unheimlich* «todo lo que debía haber quedado oculto, secreto, pero que se ha manifestado»<sup>41</sup>.

La reflexión de Freud a propósito de lo siniestro y en el terreno estrictamente psicológico, destaca, por una parte, una significación que tiene que ver con una situación en que las fronteras de lo real y lo fantástico resultan borrosas<sup>42</sup>. Además, objetos inanimados, fantásticos, resultan parecidos a otros, «dobles» de otros animados y reales. Y Freud reconoce en Hoffmann al maestro capaz de poner de manifiesto la relación entre lo siniestro y el doble. Por otra parte, en el efecto siniestro del doble hay algo que está estrechamente relacionado con una repetición mecánica, con un cierto automatismo que Freud identifica con el retorno de lo reprimido: el retorno involuntario a un mismo lugar<sup>43</sup>. Por este camino, Freud señala que «la actividad psíquica inconsciente está dominada por un automatismo o impulso de repetición (repetición compulsiva), inherente con toda probabilidad a la esencia misma de los instintos, provisto de poder suficiente para sobreponerse al principio del placer»<sup>44</sup>.

37 *loc. cit.*, pp. 63-64.

38 *loc. cit.*, p. 64.

39 *loc. cit.*, p. 67.

40 Trad. L. López Ballesteros y de Torres. Pequeña Biblioteca CALAMUS SCRIPTORIUS. Barcelona, 1979, p. 12.

41 *loc. cit.*, p. 18.

42 Freud destaca el hecho de «la duda de que un ser aparentemente animado, sea en efecto viviente»; y a la inversa, que «un objeto sin vida esté en alguna forma animado». Esto es lo que ocurre en el relato de Hoffmann a propósito, por ejemplo, de la muñeca Olimpia, de la que Nataniel, desconociendo su condición, se enamora.

43 «Según mis observaciones, en ciertas condiciones y en combinación con determinadas circunstancias, despierta sin duda la sensación de lo siniestro, que por otra parte nos recuerda la sensación de inenmidad de muchos estados oníricos» (...). «También hallamos fácilmente este carácter en otra serie de hechos: sólo el factor de la *repetición involuntaria* es el que nos hace parecer siniestro lo que en otras circunstancias sería inocente, imponiéndonos así la idea de lo nefasto, de lo ineludible, donde en otro caso sólo habríamos hablado de 'casualidad'» (*loc. cit.*, p. 25).

44 Así se explica la extraña significación de lo *unheimlich* y su extraña cercanía a su contrario lo *heimlich*. Así como «todo impulso es convertido por la represión en angustia, es preciso que entre las formas de lo angustioso exista un grupo en el cual se pueda reconocer que esto, lo angustioso, es algo reprimido que retorna. Esta forma de la angustia sería precisamente lo siniestro». Además, «si ésta es realmente la esencia de lo siniestro, entonces comprenderemos que el lenguaje corriente pase insensiblemente de lo *heimlich* a su contrario, lo *unheimlich*, pues esto último, lo siniestro, no sería

Pero hay algo más. Las referencias explícitas de Clara a esa fuerza interior que amenaza con destruir a su prometido nos llevan inmediatamente a pensar en una identidad escindida y rota, en un sujeto que es algo así como un escenario de operaciones, un campo de batalla donde fuerzas de signo opuesto combaten y compiten. Nataniel, el monje Medardo de *Los elixires*, *Jekyll y Hyde* de Stevenson, y tantos otros responden a ese efecto siniestro de desdoblamiento del yo, del «otro yo», en todas sus variaciones y desarrollos<sup>45</sup>.

El simulacro, referido por Platón, puede interpretarse como síntoma de una incoincidencia especial en el interior de uno mismo, como mensaje cifrado que remite a una identidad rota y recuerda aquel aserto de Nietzsche que invertía la frase de Terencio: «cada uno es para sí mismo lo más lejano». Hoffmann, Stevenson, Freud y el propio Nietzsche constituyen ejemplos destacados que nos hacen mirar con profundo escepticismo la tendencia hacia una identidad completa, armónica, sin fisuras. Y Borges, cuando, como escritor, reflexiona sobre su propia identidad y se encuentra indeciso y perplejo ante la posibilidad de ser «otro» distinto del que firma sus libros<sup>46</sup>, de no ser nada más que una sucesión de alteridades que le llena de impaciencia y de desasosiego, y le hace suscribir la súplica que pone en boca de Shakespeare: «Yo, que tantos hombres he sido en vano, quiero ser uno y yo»<sup>47</sup>. Y la pregunta que cabe hacer ahora es: ¿qué sucede con nosotros, con nuestra propia identidad, en esos casos en los que tenemos la experiencia de ser algo más y algo distinto de una identidad estable, de ser «muchos» y «otros»?

#### 4. Fragmentación y sentido: los caminos de la autenticidad

Intentemos un breve recuento. Partiendo de la posición mantenida por Platón frente al relativismo de los sofistas, hemos considerado dos formas de *alteridad*: por una parte, lo absolutamente otro, *Lo Otro*, en el sentido del mundo inteligible, el mundo de las Ideas, aquello por lo cual las realidades de este mundo cambiante y que deviene «son». Por otra parte, *lo otro*, aquello que hemos llamado el simulacro: lo que pone en peligro la realidad de las copias, suplantándolas, haciéndose pasar por lo que no es, simulando ser, pero sin el respaldo del Modelo. Podría decirse que cada una de esas alteridades tiene una función opuesta: la primera integra, ofrece estabilidad, identidad, unidad; la segunda es desintegradora, amenaza, disuelve, fragmenta. El Modelo y el simulacro funcionan, pues, como «límites del mundo», de este mundo que cambia y que deviene, pero que también «es».

Hemos apuntado también la lectura crítica que Rosset y Deleuze hacen de Platón. Por una parte, el mundo inteligible —el de la Idea, el del Modelo— se revela como una hipótesis que muestra el descontento con este mundo, como una especie de estratagema para eludir la realidad, para evadirse de ella («el mundo verdadero como fábula», en terminología nietzscheana). Pero, si ese otro mundo es sólo «una mentira», ya no hay posibilidad de mantener criterio alguno que respalde la identidad de la copia, su acuerdo con un original que ahora resulta sencillamente inexistente. Y así, ligado a lo anterior, está el problema de la distinción entre la copia y el simulacro: la ausencia del Modelo lleva consigo la pérdida de un criterio diferenciador entre la copia (buena) y el simulacro

---

realmente nada nuevo, sino más bien algo que siempre fue familiar a la vida psíquica y que sólo se tornó extraño mediante el proceso de su represión». De modo que «lo *unheimlich* es lo que otrora fue *heimisch*, lo hogareño, lo familiar desde mucho tiempo atrás y el prefijo negativo *un-* es el signo de la represión» (*loc. cit.*, pp. 28 y 30).

45 *loc. cit.*, pp. 23 y 24.

46 Véase *El Hacedor. El libro de la arena*, por ejemplo.

47 *El Hacedor. «Everything and nothing»*. Alianza. Madrid, 1995, p. 61.

(malo). En uno y otro caso parece que nos abandonamos al relativismo, al imperio del simulacro, a la ausencia de referencias.

Y, sin embargo, el problema de la identidad retorna. ¿Cómo afrontarlo entonces? ¿Se trata también de algo reprimido que retorna, o su retorno deriva de otra cosa: de una necesidad íntima, de una aspiración nunca resuelta, pero a la que no podemos sustraernos; de una necesidad, pese a todo, de verdad, de identidad? En los casos examinados me parece encontrar de nuevo la antigua alternativa. Y ni me parece posible la creencia, que considero ingenua, en un mundo ordenado que restaure el desorden de este mundo; ni tampoco el abandono caótico a una historia sin eje y sin sentido. Por eso, considero sensata la estrategia de afrontar esta doble alternativa, no bajo el punto de vista de aquello en lo que difieren, sino de aquello que tienen en común. Platón y los sofistas (en este caso, los desenmascaradores del platonismo: Rosset y Deleuze) difieren en la solución, pero no en el reconocimiento de un hecho: uno y otros aceptan el hecho de la multiplicidad. Es justamente lo que hemos considerado a propósito de la problemática del doble.

Ya he señalado la importancia de Hoffmann en lo que respecta al problema, pero en el campo concreto de la solución me parece de especial interés la que propone Italo Calvino en el relato titulado *El vizconde demediado*. Calvino cuenta allí cómo, a causa de una herida gravísima sufrida en la guerra, el vizconde Medardo (el nombre seguramente no es casual y coincide con el nombre del protagonista de *Los elixires...* de Hoffmann) es condenado a ser en adelante la mitad de sí mismo. Demediado por el dolor, partido en dos a causa del sufrimiento, la suya es una identidad dividida en dos mitades, una mala y otra buena (el Doliente y el Bueno). Cada una de ellas tiene una existencia relativamente independiente y autónoma, pero carece de verdadera vida, es una «apariencia» de vida, pues cada una de las dos mitades, sin la otra, es crueldad o ingenuidad, solas, sin mezcla, sin fondo sobre el que destacarse, sin sombra que pueda definirla... Sólo el amor pone fin a tanta discordancia y sin sentido: una mujer, relacionada por igual con cada una de esas dos mitades, recompondrá la unidad perdida. Es verdad que lo que se recupera ya no es lo mismo que lo que se perdió, pero el amor evitará el desastre y ofrecerá sentido al dolor de la fragmentación; «curará» a ese hombre, resolverá el problema de un sí mismo dividido, de los estragos que produce el desacuerdo íntimo. Esa «cura» no supone la negación de «lo otro», sino su integración, o, por lo menos, la voluntad de integración mediante la práctica de una cierta tolerancia entre las partes, entre los dos «yo», por el acuerdo de fondo de que las dos mitades quieren lo mismo: a la misma persona. Y, aunque no supone el fin de los problemas y la recomposición definitiva, el amor será al menos el oasis que da sentido al sufrimiento, que sería insoportable si fuera inútil.

Por más que la solución al problema de la fragmentación propuesta por Calvino pudiera resultar excesivamente convencional, esperanzadora y hasta ingenua (cierto es que no carece del punto justo de ironía que la salva de esa posible ingenuidad), lo que esa solución nos brinda es la necesidad de recurrir a otra forma de alteridad (la del otro), para resolver el problema de la identidad herida, rota, escindida, como se vio a propósito de «lo otro», del doble, de lo siniestro. Parece como si la identidad perdida sólo pudiera recuperarse por el rodeo del otro, como si «lo otro» pudiera ser reconducido, integrado, o, en todo caso, soportado, gracias a una alteridad distinta y exterior: *la del otro*. Así el relato de Italo Calvino nos obliga a pensar el problema de la identidad, no como algo que se tiene o de lo que se carece, sino bajo la forma de algo que se gana o a lo que se llega: una identidad lograda que llamaré *autenticidad*.

Pero hay algo más. En ese camino de vuelta hacia uno mismo por el rodeo del otro, se pone en juego una verdadera voluntad de estilo, de sentido. Esto lo expresa abiertamente Calvino cuando, en un epílogo explicativo de su propósito, advierte que su problema no fue tanto la contraposición

entre el bien y el mal, como el problema del «demediamiento»: «Demediado, mutilado, incompleto, enemigo de sí mismo es el hombre contemporáneo; Marx lo llamó 'alienado', Freud 'reprimido'; se ha perdido un estado de antigua armonía, se aspira a una nueva plenitud»<sup>48</sup>. Pero ese principio problemático aspiraba, no obstante, a una resolución que Calvino reconoce como *su verdadero tema narrativo*: «Mi intención —dice Calvino— era combatir todas las particiones del hombre, propugnar el hombre total». Sin embargo, él mismo reconoce que tal vez «la verdadera integración humana no estriba en un espejismo de determinada totalidad o disponibilidad o universalidad, sino en una profundización obstinada de lo que hay en sí, del propio dato natural e histórico y de la propia elección voluntaria, en una autoconstrucción, en una competencia, en un estilo, en un código personal de reglas internas y de renunciaciones activas que hay que seguir hasta el final. El relato me recordaba, con su espontánea propulsión interna, lo que siempre ha sido y sigue siendo mi verdadero tema narrativo: una persona se fija voluntariamente una difícil regla y la sigue hasta sus últimas consecuencias, ya que sin ella no sería él mismo ni para sí ni para los otros»<sup>49</sup>.

Intentemos ahora situar el problema en un marco estrictamente filosófico. Más allá de lo expresado abiertamente en el relato de Calvino, más allá de la temática del sentimiento de la que seguramente da mayor y mejor cuenta la literatura que la filosofía, ¿qué mensaje cifrado nos dirige, qué solución apunta ese relato, qué tiene que ver con el problema que planteábamos al principio sobre la relación entre lo uno y lo múltiple, entre identidad y fragmentación?

Calvino plantea el problema de la fragmentación y de lo múltiple. Y de su inevitabilidad. Vivir es toparse con la experiencia del dolor y del sufrimiento: ése es sin duda el punto de partida no sólo del arte, sino también de la filosofía, como advirtió agudamente Schopenhauer. Y esa experiencia nos fragmenta, nos deshace, nos rompe (el lenguaje popular sabe muy bien referir los estados de precariedad física o anímica cuando se refiere a ellos con expresiones tales como «sentirse deshecho» o «sentirse roto»). Pero, como decía Oscar Wilde, «donde hay dolor hay un suelo sagrado»; o, como decía Rilke, «donde crece el peligro crece también lo que salva». Y así, vivir es también poner en juego «una cierta» voluntad de estilo, es decir, de sentido, capaz de ofrecer «una cierta» unidad a lo disperso.

«Una cierta unidad»: la ambigüedad de esta palabra «cierta», que significa tanto lo verdadero y lo indudable, como lo indeterminado, muestra lo conflictivo y paradójico del problema y del suelo en el que nos movemos. La voluntad de estilo y de sentido que se opone al hecho indudable del caos y del fragmento, esa «cierta unidad» a la que se tiende, no puede ser una unidad vacía y originaria —la «unidad perdida»—; no es tampoco una unidad impuesta desde dentro o desde fuera y por la fuerza. Es más bien una unidad tendencial una «unidad de referencia», un horizonte compartido. Algo que se pone de manifiesto en un hecho tan natural como sorprendente que es el hecho de la comunicación humana. Y probablemente la comunicación sea en filosofía lo que el amor en la literatura: el *tema* en torno al cual gira todo.

Calvino me hace pensar en Aristóteles y en la forma en que este último resuelve el problema frente a los sofistas, pero también frente a Platón. Para volver al modo en que planteábamos el problema al principio, hay que recordar que el problema de la relación entre lo Uno y lo Múltiple tiene en Platón una solución metafísica (participación del mundo sensible respecto del inteligible y comunidad de los géneros) que Aristóteles critica y a la que opone la suya propia, basada en la reflexión sobre el lenguaje y contenida en el aserto «lo que es —ón— se dice de muchas maneras». Esta

48 «Postfacio». *Nuestros antepasados*. Trad. E. Benitez. Alianza Tres, Madrid, 1988, p. 397.

49 *Loc. cit.*, p. 399.

problemática vuelve a plantearse en las interesantísimas reflexiones que llevaron a cabo los griegos acerca de la relación entre el lenguaje y la realidad y que Platón recoge también en sus diálogos.

En un caso y en otro Aristóteles reprochará a Platón que éste haya aceptado demasiado sumisamente el planteamiento eléatico del problema<sup>50</sup> y la solución metafísica del mismo<sup>51</sup>. Pero la originalidad del planteamiento y de la solución aristotélicas radica en el hecho de haber puesto de manifiesto que tanto en el caso del problema de lo Uno y lo Múltiple, como en el de la relación entre lenguaje y realidad, Platón y los sofistas oscilan sin solución entre dos alternativas imposibles: la esencia o el accidente, la univocidad o la equívocidad absolutas. Por su parte, Aristóteles muestra, respecto del primero de los problemas, que no es posible una ontología que verse exclusivamente sobre la esencia (lo Uno), ni tampoco una ontología que verse en exclusiva sobre el accidente (lo Múltiple). Y, en cuanto al segundo problema aludido, merece la pena detenerse aunque sea brevemente en su consideración, porque ilumina alguno de los aspectos que quiero tratar en el último apartado de este trabajo.

El problema de la relación entre el lenguaje y la realidad, entre los nombres (*onómata*) y las cosas (*prágmata*), y el debate entre naturalistas (que sostenían que el lenguaje es *el ser*) y convencionalistas (que sostenían que el lenguaje es *un ser*) se refleja en el diálogo platónico *Cratilo*. *Cratilo*, que defiende las tesis naturalistas, que encuentran su paralelo en el sofista Antístenes, se opone al convencionalismo de Hermógenes, paralelo a su vez con el sofista Gorgias. Uno y otro caso han sido resumidos magistralmente en nuestra literatura por J. Swift y L. Carroll respectivamente: el primero, cuando describe la academia de Lagado y su esfuerzo por rechazar equívocos hablando de las cosas con las cosas; el segundo, cuando refiere el diálogo de Alicia con Humpty Dumpty y resume la posición de este último en la frase «cuando yo uso una palabra, quiere decir lo que yo quiero que diga». Aristóteles, al oponerse igualmente a naturalistas y a convencionalistas, descubre lo que todas esas posiciones comparten a pesar de sus aparentes diferencias. Todas ellas arrojan el mismo déficit: el olvido del plano intermedio del sentido, de la significación, a medio camino entre las palabras (el signo, o mejor, el símbolo, para decirlo con rigor en Aristóteles) y las cosas (la referencia). Aristóteles levanta acta de dos hechos absolutamente incontestables: en primer lugar, no existe una relación biunívoca entre las palabras y las cosas, y de ahí el peligro del malentendido, de la equívocidad; pero, en segundo lugar, ese obstáculo está frenado por el hecho indiscutible de la comunicación, está corregido por la experiencia igualmente indudable de que nos entendemos: hablar es admitir, se sepa o no, se quiera o no, se diga o no, que las palabras tienen un sentido y que ese sentido es compartido por los hablantes. Hablar es admitir una comunidad de sentido.

Ahora bien ¿qué ocurre con el ser —y con lo uno, que es, como se sabe, «convertible» con el ser—? Lo que es se dice en muchos sentidos, repite y reconoce una y otra vez Aristóteles. Y los sentidos del término «ser» están dispersos en la pluralidad de las categorías —que son para Aristóteles los géneros supremos. La homonimia del ser —y de lo uno— es un hecho, y un hecho incorregible, como ha señalado Aubenque. Pero tal homonimia no conduce a Aristóteles a desesperar de la búsqueda de una disciplina que se ocupa de lo que es en tanto que algo que es, según reconoce en el

50 Cfr. AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*. Taurus, Madrid, 1974, pp. 146, 149 y 152.

51 Los nombres y las cosas son meras representaciones de una realidad auténtica y otra (Cfr. el interesante artículo de Zurro, R., «Los géneros y las especies entre las palabras y las cosas». En *Homenaje a Alfonso Candau*. Valladolid (1988), p. 340).



capítulo 1 del libro IV de la *Metafísica*<sup>52</sup>. De manera que esa homonimia, siendo incorregible, es al menos matizable, como reza la segunda parte del aserto citado antes: «La expresión 'algo que es' se dice de muchas maneras, pero siempre en relación con una sola cosa y no por mera homonimia»<sup>53</sup>. Esa homonimia no accidental, es una homonimia especial, dada la *unidad de referencia* («una cierta unidad») de los significados de ser, de las categorías, a la primera categoría que tiene así un estatuto especial: es, por una parte, una categoría entre otras, una de tantas significaciones de «ser»; pero es también aquélla gracias a la cual el resto de las categorías que no son la sustancia se refieren al ser. La equivocidad, la fragmentación, la multiplicidad queda así limitada por «una cierta unidad», por una «unidad de referencia», es decir, de convergencia. Y así, Aristóteles distingue tres elementos: el ser —lo uno, la unidad—, las categorías —la multiplicidad—, y esa unidad de convergencia que es la primera categoría —la sustancia—.

Pues bien y para terminar, ¿qué tiene esto que ver con el problema que da título a este trabajo? ¿Cómo hacer compatibles en nuestra experiencia el individualismo y la dispersión, que luchan legítimamente por sus derechos, con una cierta voluntad de unidad, de sentido, a la que no parece —o al menos yo no creo— que se pueda renunciar y a la que he aludido bajo el nombre de autenticidad?

Una forma de plantearse esta cuestión es, como advierte Taylor, «si nuestra vida posee unidad, o si un día sigue al siguiente sin propósito ni sentido; si el pasado cae en una especie de nada que no es preludeo, ni vaticinio, ni apertura, ni comienzo de nada; si es simplemente el «temps perdu», en el intencionado doble sentido del título de la obra de Proust, o sea, un tiempo tan malgastado como irremisiblemente perdido más allá de cualquier posible recuperación; un tiempo en el que pasamos como si nunca hubiéramos existido»<sup>54</sup>. La pregunta por el sentido de nuestra vida es ineludible y lo ha sido siempre. Sigue siendo una pregunta metafísica de primer orden y, mucho más, sigue siendo una cuestión que va necesariamente unida al problema de nuestra propia identidad, de quiénes somos; a esa voluntad de unidad que hemos llamado autenticidad.

El ideal de autenticidad, desbrozado del relativismo y de un cierto individualismo, ha sido reclamado de manera convincente por Taylor, en una reflexión que se aleja de prejuicios muy extendidos en nuestro tiempo y que arroja luz sobre la función que los otros desempeñan en el camino de retorno a uno mismo. Bajo el título *La ética de la autenticidad* Taylor lleva a cabo un agudo diagnóstico acerca del estado moral de nuestro tiempo y destaca el individualismo; pero, en lugar de hacer de él el blanco de su crítica, lo reconoce como un fenómeno complejo y profundamente ambivalente<sup>55</sup>. En primer lugar, advierte que se trata de un fenómeno cuyos logros son irrenunciables: cada uno de nosotros tiene derecho a elegir por sí mismo el modo de vida que quiere realizar, nadie tiene que sacrificar su libertad en aras de ideales supraindividuales. Pero, al mismo tiempo, el abandono de esos ideales ha generalizado un cierto desencanto: hay una pérdida de la dimensión heroica de la vida, una pérdida de finalidad ligada a un cierto angostamiento. Ahí radica la ambivalencia del individualismo, que, en su aspecto más negativo, aparece ligado al relativismo, que viene a sostener que «todo el mundo tiene derecho a desarrollar su propia forma de vida, fundada en un sentido propio de lo que realmente tiene importancia o tiene valor». Se les pide a las personas que sean

52 «Hay una ciencia que estudia lo que es en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares» (*Metafísica* IV, 1, 1003a 20. Trad. T. Calvo Martínez. Gredos, Madrid, 1994).

53 *Metafísica* IV, 2, 10003a 30.

54 *Fuentes del yo*. La construcción de la identidad moderna. Paidós, Barcelona, 1996, p. 59.

55 *La ética de la autenticidad*. Paidós, Barcelona, 1994, pp. 38ss.

fieles a sí mismas y busquen su autorrealización; ahora bien, en qué consiste esto, debe, en última instancia, determinarlo cada uno para sí mismo.

Pues bien, Taylor reconoce y subraya la profunda relación existente entre el individualismo, en su aspecto más positivo, y la búsqueda de la autenticidad, de una existencia reconciliada consigo misma, de la realización de las posibilidades más propias (Heidegger), de la búsqueda de una vida lograda (Proust); en definitiva, de una «vida buena» (Aristóteles). Es preciso tomar en serio el imperativo de la fidelidad a sí mismo y de autorrealización. En una palabra, la autenticidad es un ideal moral, un ideal que se ha degradado, pero que en sí mismo merece la pena, a condición de que se matice su capacidad de determinación. La autenticidad es un ideal válido, pero se puede y se debe argumentar razonadamente sobre los ideales. Y es ahí donde hay que reconocer el carácter profundamente dialógico de la razón práctica y la profunda necesidad de la alteridad en la construcción de la propia identidad. El rasgo general de la vida humana es su carácter *dialógico*, la identidad humana es algo que se construye en diálogo y hasta en lucha con *las identidades de otros*<sup>56</sup>.

Pero su propuesta apunta más allá de «la necesidad de reconocimiento». No es suficiente el reconocimiento de nuestro aspecto social, comunitario, dialógico, también hay que contar con el marco de la tradición y los valores, los llamados «horizontes ineludibles». En definitiva, Taylor quiere mostrar que las formas que optan por la autorrealización sin considerar: (a) las exigencias de nuestros lazos con los demás, o (b) las exigencias de cualquier tipo que emanan de algo que está más allá o fuera de las aspiraciones humanas son contraproducentes, es decir, destruyen las condiciones para realizar la autenticidad<sup>57</sup>. La identidad está, pues, unida a unos marcos referenciales sin los cuales no sería posible ni convivir ni hablar. «Yo defiendo la firme tesis de que es absolutamente imposible deshacerse de los marcos referenciales (...). Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo»<sup>58</sup>. Lo contrario es lo que llamamos una «crisis de identidad»: «Una persona que careciera por completo de marcos referenciales estaría fuera de nuestro espacio de interlocución; no tendría un sitio en el espacio en el que nos encontramos los demás. Percibiríamos el caso como patológico»<sup>59</sup>. Se trata aquí, no de una exploración fenomenológica, sino de «una exploración sobre los límites de lo concebible en la vida humana, una consideración sobre sus condiciones trascendentales». Y, entre ellas, hay que contar tanto con la necesidad de reconocimiento de la alteridad —del otro—, como con un horizonte de valores compartido, que apunta hacia Lo Otro, aunque no se identifique con él. Por eso, la ontología como búsqueda de la identidad, está profundamente ligada a la ética, y no puede ser más que «una ciencia que se busca».

Quiero subrayar esto último, porque creo que está en estrecha relación con aquella necesidad de «fijarse una regla» y con la búsqueda de un «tema narrativo», que hemos considerado a propósito de Calvino. Haciendo uso del símil literario, también la vida se presenta ante nosotros como la serie

56 *La ética de la autenticidad*. Ed. cit., p. 69.

57 *op. cit.*, p. 71.

58 *Fuentes del yo*. Ed. cit., p. 43.

59 *Loc. cit.*, p. 47. Por lo demás, esta consideración tiene mucho que ver con la que hace Aristóteles en *Metafísica* IV, cap. 4, cuando argumenta contra aquellos que niegan validez al principio de no contradicción y, sin embargo, no rechazan la comunicación. Caerían en algo parecido a una «autocontradicción performativa», o en lo que Aubenque ha llamado un conflicto antepredicativo, pues refutan con «lo que hacen» (hablar) «lo que dicen» (la negación de validez al principio). Aristóteles reconoce el caso de aquellos que hipotéticamente se negaran a hablar. Pero este caso también sería considerado como patológico, pues «un individuo así, en tanto que tal, sería ya como un vegetal» (*Met.*, IV, 4 1006a15).

de acontecimientos susceptible de convertirse en relato. Y la autenticidad que buscamos acaso no sea nada distinto de una identidad narrativa, que, como advierte Paul Ricoeur, no supone un núcleo invariable de la personalidad y necesita de la alteridad<sup>60</sup>. Creo que la búsqueda de esta identidad narrativa explica la fuerza y la fascinación de ese género literario que es la autobiografía, donde la referencia a los otros y a Lo Otro, al diálogo y a los valores, se entrecruzan perfectamente y la convierten en un lugar idóneo de confluencia y encuentro entre el arte y la filosofía. La autobiografía no es sólo la narrativa del yo, sino la narrativa de la verdad, como he escrito al principio, aludiendo a Muñoz Molina, porque ella tiende a la unidad, tal vez a la única a la que puede aspirar el ser humano. Me parece diferente el caso de la historia, que, vivida por todos, vencedores y vencidos, es generalmente relatada por los vencedores. Una Historia con mayúsculas, una historia total tal vez sería posible si Dios existiese y pudiese escribir su autobiografía, pero, como dice Borges, «la máquina del mundo es harto compleja para la simplicidad de los hombres»<sup>61</sup>.

Mientras escribo estas líneas se produce el éxodo terrible de los albaneses de Kosovo y el fantasma de la guerra y del odio muestra su rostro más cruel en esta Semana de Pasión que, lejos del folklore y de los símbolos, es realmente vivida una vez más por aquellos que pasarán a la historia, sin nombre y sin rostro, bajo el anonimato de las cifras y los números. Si la filosofía no tiene otro argumento que la vida, me pregunto de qué vida dan cuenta estas reflexiones y de qué identidad. Y me pregunto también qué será de esa gente que ha perdido su hogar y a los seres que amaron y que ya no serán nunca lo que fueron. Por otra parte, escucho con asombro que la televisión yugoslava ofrece a los espectadores estos días la película de Chaplin, *El gran dictador*. Nuestra prensa atribuye a Milosevic el mismo calificativo. En esta maraña de acontecimientos es tal la confusión que muchos se preguntan quiénes son los buenos y los malos. Y la pregunta es importante. Pero, si no todos luchan en nombre de lo mismo, lo cierto es que todos pretenden justificar su conducta frente a lo mismo. La prensa publica un artículo que comienza con esta frase sorprendente: «En la guerra de Kosovo hay un arma que utilizan ambos bandos: Adolf Hitler»<sup>62</sup>. Este extraño horizonte de sentido compartido me lleva a considerar que el nombre, el término, no designa para cada cual en la contienda la misma cosa, pero tiene una sola significación, un mismo sentido. Y no deja de llamar la atención que si en toda comunicación hay siempre un resto de equivocidad y de malentendido, si en el amor más puro hay siempre escondida una contienda; también en el más puro conflicto, el de la guerra, hay un resto, un resquicio para una cierta unidad. Sería una excentricidad decir que se lucha para imponer el significado y que, al final, no es el que más razón tiene, sino el más fuerte, quien lo consigue («La cuestión es saber quién es el que manda», decía Humpty Dumpty a la perpleja Alicia de L. Carroll), pero hay algo de verdad en eso mismo, una amarga verdad. En todo caso y en los tiempos sombríos es difícil la filosofía, porque ella, como la vida misma y como dice E. Sábato, anda «a medio camino entre el desgarrar y la belleza», y a veces esta última se encuentra tan devastada por el primero, que no se deja ver. No es posible el pensamiento en esas condiciones y, después de la guerra, viene un tiempo de gran soledad. Después de la devastación, crece el desierto, la sequedad, la aridez. Quizás entonces sólo cabe preparar el camino para poder volver a pensar. Y hay que esperar.

Granada, primavera de 1999

60 Ed. cit., pp. XII ss.

61 *El Hacedor*. «Inferno, I, 32». Ed. cit., p. 68.

62 Timothy Garton Ash, «¿Milosevic es como Hitler?». *El País*, 4 de abril de 1999.