

The cover features a large, stylized 'X' shape formed by two intersecting diagonal bands. The upper-left to lower-right band is dark grey and contains the text 'IBERO-AMERICANA 162'. The lower-left to upper-right band is a lighter grey and contains the text 'BIBLIOTHECA'. The background of the cover is a black and white photograph of a person's face, which is partially obscured by the 'X' shape. The person's eyes are closed, and their expression is serene. The overall aesthetic is minimalist and academic.

BIBLIOTHECA

IBERO-AMERICANA 162

Políticas y estrategias de la crítica:
ideología, historia y actores
de los estudios literarios

SERGIO UGALDE QUINTANA • OTTMAR ETTÉ
(EDS.)

Sergio Ugalde Quintana
Ottmar Ette (eds.)

**Políticas y estrategias de la crítica:
ideología, historia y actores
de los estudios literarios**



BIBLIOTHECA IBERO - AMERICANA

Publicaciones del Instituto Ibero-Americano

Fundación Patrimonio Cultural Prusiano

Vol. 162

Consejo editorial de la colección

Peter Birle (Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin)

Sandra Carreras (Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin)

Ulrike Mühlischlegel (Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin)

Héctor Pérez Brignoli (Universidad de Costa Rica, San José)

Janett Reinstädler (Universität des Saarlandes, Saarbrücken)

Friedhelm Schmidt-Welle (Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin)

Liliana Weinberg (Universidad Nacional Autónoma de México)

Nikolaus Werz (Universität Rostock)



Sergio Ugalde Quintana
Ottmar Ette (eds.)

Políticas y estrategias de la crítica: ideología, historia y actores de los estudios literarios

Iberoamericana • Vervuert

2016

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

Reservados todos los derechos

© Iberoamericana 2016

c/ Amor de Dios, 1

E-28014 Madrid

© Vervuert 2016

Elisabethenstr. 3-9

D-60594 Frankfurt am Main

info@ibero-americana.net

www.iberoamericana-vervuert.es

ISSN 0067-8015

ISBN 978-84-8489-941-9 (Iberoamericana)

ISBN 978-3-95487-476-7 (Vervuert)

Depósito legal: M-1213-2016

Diseño de la cubierta: Carlos Zamora

Ilustración de la cubierta: © *El cerezo* de Silvia Barbeschu

Composición: Dinah Stratenwerth/Patricia Schulze

Este libro contó con el apoyo de la Alexander von Humboldt Stiftung.

Unterstützt von / Supported by



Alexander von Humboldt
Stiftung/Foundation

Este libro está impreso íntegramente en papel ecológico blanqueado sin cloro.

Impreso en España

Índice

Introducción	7
<i>Sergio Ugalde Quintana/Ottmar Ette</i>	
TEORÍA Y CRÍTICA	
Orgullo y convivencia – orgullo de convivencia. Políticas afectivas y crítica prospectiva	19
<i>Ottmar Ette</i>	
De la mimesis y el control del imaginario	57
<i>Luiz Costa Lima</i>	
La ley formal del barroco y la teoría crítica	85
<i>Carlos Oliva Mendoza</i>	
Severo Sarduy y Bolívar Echeverría: ética y estética del Barroco en la América Latina de fines del siglo xx	101
<i>Gustavo Guerrero</i>	
FILOLOGÍA Y CRÍTICA	
Rodolfo Lenz: hacia una filología crítica americana	119
<i>Vicente Bernaschina Schürmann</i>	
Crítica cultural y crítica de la filología en Fernando Ortiz	139
<i>Anke Birkenmaier</i>	
Entre el ensayo y la filología: Alfonso Reyes, <i>Cuestiones estéticas</i> y el Ateneo de la Juventud	155
<i>Sergio Ugalde Quintana</i>	
Pedro Henríquez Ureña. La edición como una operación social	175
<i>Liliana Weinberg</i>	

La memoria como biblioteca. Pedro Henríquez Ureña y la Biblioteca Americana <i>Rafael Mondragón</i>	191
Opacidad, disciplina, latinoamericanismo <i>Fernando Degiovanni</i>	205
Crítica de la historia – historia de la crítica: Américo Castro y Ernst Robert Curtius <i>Anne Kraume</i>	225
Una filología alternativa desde América Latina: Antonio Cornejo Polar <i>Friedhelm Schmidt-Welle</i>	241
CREACIÓN Y CRÍTICA	
Soledad Acosta de Samper (1833-1913) y el romanticismo. La narrativa como forma de crítica en el siglo XIX latinoamericano <i>Carolina Alzate</i>	259
Lectura crítica entre amigos: Alfonso Reyes y Julio Torri <i>Rafael Olea Franco</i>	271
Fundación mitológica de la <i>ficción crítica</i> : "El acercamiento a Almotásim", de Jorge Luis Borges <i>Antonio Cajero Vázquez</i>	289
Ezequiel Martínez Estrada: una lectura crítica de <i>Muerte y Transfiguración de 'Martín Fierro'</i> <i>Adriana Lamoso</i>	311
Políticas de la crítica o la crítica en crisis: el caso de Mario Vargas Llosa <i>Gesine Müller</i>	325
Autoras y autores	337

Introducción

Sergio Ugalde Quintana/Ottmar Ette

1. Políticas y estrategias de la crítica

En su libro *Crítica y Ficción*, el celebrado ensayista y narrador argentino Ricardo Piglia aseguraba algo que sintetiza perfectamente la intención que dio origen a este volumen. La crítica literaria, decía el escritor, es una de las formas modernas de la escritura autobiográfica; en ella no solo se encuentra el deseo puro y sublimado por conocer y estudiar una obra, sino también la “autobiografía ideológica, teórica, política, cultural” del propio crítico. La consecuencia lógica de esta aseveración era clara: “Toda crítica se escribe desde un lugar preciso y desde una posición concreta. El sujeto de la crítica suele estar enmascarado por el método (a veces el sujeto es el método) pero siempre está presente, y reconstruir su historia y su lugar es el mejor modo de leer crítica.” (Piglia 2014: 4-5). Este certero señalamiento revela la importancia de entender las condiciones de enunciación de los estudios literarios. El análisis de un texto no solo desvela una obra estudiada, sino también, entre líneas, el horizonte de comprensión desde el cual se le observa.

Acorde con esta idea, desde hace por lo menos tres décadas, los estudiosos se han preocupado cada vez más por revisar, en un proceso de autoanálisis disciplinario, los fundamentos conceptuales y epistémicos—los lugares, la historia y los métodos— a partir de los cuales se han estructurado, consolidado y justificado los estudios literarios. Esto ha propiciado el análisis de la historia de la disciplina. Para los casos de Alemania, Francia e Inglaterra hay varios ejemplos que analizan la historia de la filología desde una perspectiva crítica—solo mencionamos unos cuantos—: (Bollack/Wismann 1983; Espagne/Werner 1990; Fohrmann/Voßkamp 1994; Ette 2005; Meßling/Ette 2013). En el caso latinoamericano, por su parte, sobresale, por ejemplo, la colección que el Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana y la Universidad de Pittsburgh inauguró con el volumen *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos* (Moraña 1997) y al cual siguieron volúmenes dedicados a los proyectos críticos de Roberto Fernández Retamar (Skłodowska/Heller 2000); António Cândido (Antelo

2001); Antonio Cornejo Polar (Schmidt-Welle 2002) y Alfonso Reyes (Pineda/Sánchez 2004).¹

Cuando en junio de 2013 y en mayo de 2015 realizamos en la Universidad de Potsdam los dos coloquios “Políticas de la crítica I y II: ideología, historia y actores de la crítica literaria” una idea muy cercana a esta historia sobre el saber de lo literario estructuraba la convocatoria del encuentro.² Se partía entonces de la convicción de que los críticos, los ensayistas y los filólogos —en otras palabras, los intelectuales y profesionales dedicados a la configuración de un saber sobre la literatura— suelen hacerse cargo, en sus trabajos de revisión histórica y de análisis crítico y lingüístico, de crear, inventar, consolidar, naturalizar y normalizar simbólicamente un acervo literario y cultural. Al crear índices y cánones, al escribir historias literarias, al disertar sobre figuras y estéticas, al formar acervos y archivos textuales, al ensayar proyectos historiográficos desde la narrativa y la ficción, los profesionales de las letras han contribuido a configurar lo que Eric Hobsbawm denominó “la invención” de una tradición (Hobsbawm/Ranger 2002: 7-23). Si, según Borges, todo escritor crea a sus precursores; cabría decir que toda crítica inventa una tradición. En ese sentido, nuestros dos coloquios querían destacar las alianzas, las polémicas, las negociaciones culturales, la invención de los principios, las construcciones hegemónicas, la emergencia de nuevos sujetos y géneros que se desprenden del ejercicio de un saber sobre la literatura. Las principales preguntas que nos guiaban eran: ¿Qué se selecciona, se estudia, se analiza, se critica y se ficcionaliza? ¿Por qué? ¿Cómo se justifica esa aproximación? ¿Cuáles son los mecanismos de silenciamiento y de omisión? ¿Cuáles los de puesta en relieve? ¿Cuáles son las políticas de inclusión y exclusión? ¿Cuáles son los debates y las polémicas que estructuran las negociaciones de un acervo? Lo

1 Sin pretender ser exhaustivos en la enumeración, en ese mismo sentido podríamos situar los trabajos sobre historiografía literaria que desde los años ochentas escribieron Rafael Gutiérrez Girardot (1986), Ana Pizarro (1987, 1993), Jorge Ruedas de la Serna (1996); así como los libros de Grínor Rojo —sobre la crítica literaria— (2001, 2012), Arcadio Díaz Quiñones —sobre la tradición intelectual caribeña— (2003), o las recientes recopilaciones sobre la tradición crítico teórica desde América Latina (García/Quijano 2013). En otra dimensión, pero en la misma órbita, nos gustaría llamar la atención sobre los trabajos que José Del Valle ha desarrollado en torno a las implicaciones políticas e ideológicas de los debates lingüísticos en el mundo hispánico (Del Valle 2004). En todos estos trabajos hay análisis de los proyectos, los fundamentos, las perspectivas y los personajes vinculados con el saber sobre lo literario o lo lingüístico.

2 Cabe señalar que por ‘crítica’ entendíamos, en un sentido amplio, todo aquel conocimiento que se desprende del estudio, del comentario y de análisis de una obra o una tradición literaria.

fundamental, por lo tanto, era destacar los procedimientos y las prácticas que utilizaba ese saber para legitimarse: las *políticas y estrategias de la crítica*.

2. Ideología, historia y actores

Tres conceptos clave, en el subtítulo del coloquio, querían orientar la convocatoria; con ellos se pretendía ofrecer un horizonte y una propuesta de análisis. Cada uno de estos términos merece una breve explicación. Comencemos por el de ideología. Las definiciones de este término suelen ser muy diferentes y, a veces, hasta contradictorias. Teniendo en cuenta esa dificultad, el lingüista Jan Blommaert ha dividido el estudio de este concepto en dos categorías: por un lado, quienes conciben la ideología como un conjunto *específico* de representaciones simbólicas —lo que normalmente toma forma en comunidades discursivas políticas y culturales: liberalismo, fascismo o comunismo, etc.—, y, por otro, quienes la conciben como el fenómeno *general* de un sistema social. Este segundo término es mucho más difícil de definir:

The second category is less easy to describe. Authors would emphasise that ideology stands for the 'cultural', ideational aspects of a particular social and political system, the 'grand narratives' characterising its existence, structure, and historical development. [...] Authors in this second category would emphasise that ideology [...] is common sense, the normal perceptions we have of the world as a system, the naturalised activities that sustain social relations and power structures, and the patterns of power that reinforce such common sense. Authors articulating such views include Pierre Bourdieu, Louis Althusser, Roland Barthes, Raymond Williams and Michel Foucault (Blommaert 2005: 159).³

A esta última dimensión de la ideología —como sistema social— se refiere también el filósofo Slavoj Žižek cuando asegura:

Ideology is not simply a 'false consciousness' an illusory representation of reality, it is rather this reality itself which is already to be conceived as 'ideological' —ideological is a social reality whose very existence implies the non-knowledge of its participants as to its essence— that is, the social effectivity, the very reproduction of which implies that the individuals 'do not know what they are doing' (Žižek 1989: 21).

3 Sobre la dimensión ideológica puesta en práctica en el análisis de las políticas lingüísticas del español, puede verse el libro editado por Del Valle (2007), en él se comenta el pasaje de Blommaert citado aquí arriba.

En ese mismo sentido debe entenderse el señalamiento de Teun Van Dijk cuando define la ideología como “el sistema de principios que organiza la cognición social” (Van Dijk 2003: 19-30).⁴ Tomando en cuenta lo anterior, la ideología de los estudios literarios o de la crítica literaria se entendería, entonces, como un conjunto de ideas o convicciones que estructuran, justifican, naturalizan, normalizan y canonizan, mediante la escritura de ensayos, de comentarios, de críticas, de edición y de historias, un acervo o una tradición literaria, lingüística y cultural. En este proceso se manifiestan los dos categorías de la ideología a la que alude Blommaert: tanto el nivel específico como el general.

Como puede desprenderse de las líneas anteriores, cuando se habla de ‘actores’ se hace referencia, en específico, a los sujetos encargados de seleccionar, configurar, normalizar y naturalizar obras, personajes, figuras, tópicos, estilos, corrientes, géneros, periodos. En otras palabras, los actores de la crítica son los teóricos, los críticos, los ensayistas y los filólogos. Este grupo de profesionales se puede caracterizar con la figura del intelectual dedicado a producir un saber sobre la literatura.⁵ Al hablar de ellos era importante destacar el contexto específico en el cual enunciaban sus proyectos: sus coyunturas sociales y culturales. De ahí que se volvía imprescindible resaltar sus actuaciones dentro de un campo cultural específico: su historia.

Entre esos tres ámbitos: la ideología, los actores y la historia de los estudios literarios se conforma un entramado relacional y disciplinario muy complejo. Para estudiarlo es necesario desarrollar y pensar en estrategias cognitivas que abreen y crucen la reflexión teórica, el análisis del ensayo, la crítica textual, la historia intelectual, la historia de la crítica, de la disciplina, de las instituciones y la crítica cultural. El reto, por lo menos, era estimulante.

4 Cabría llamar la atención sobre la diferencia que establece Peter V. Zima entre los conceptos de ‘ideología’ y ‘teoría’ en su libro: *Ideologie und Theorie. Eine Diskurskritik* (Zima 1989).

5 No es el caso para este volumen, pero tenemos en cuenta que una ‘institución’ también puede crear comunidades discursivas y, por lo tanto, también puede ser un actor de la crítica literaria. Hay instituciones que se vuelven agentes que permiten la reproducción de ciertas ideas sobre lo que es y lo que debe hacer el estudio y la crítica de la literatura. Esas instituciones, llámense escuelas, centro de enseñanza y de investigación, juegan un papel importante en la reproducción y expansión de las ideologías del saber sobre lo literario.

3. Los apartados de este libro: teoría, filología y creación

Bajo esas ideas, se convocaron a realizar dos coloquios en la Universidad de Potsdam: el primero se realizó en junio de 2013; el segundo, en mayo de 2015. Como era de esperarse, las colaboraciones de los participantes, en ambos encuentros, enriquecieron y ampliaron el horizonte original bajo el cual estaba pensado el evento. Este volumen contiene algunos de los trabajos presentados en uno de esos congresos. Cabe señalar que en varios de las contribuciones leídas ahí se habló de las dimensiones ideológicas de los estudios literarios: del latinoamericanismo, del hispanismo, del nacionalismo, del liberalismo, del romanticismo; se analizaron figuras específicas y sus polémicas con otras formas de aproximación al saber sobre la literatura y la cultura: se habló de filólogos, historiadores de la literatura, ensayistas; pero también se destacaron conceptualizaciones actuales sobre el fenómeno literario y cultural; se abrió un espacio para hablar de la relación entre la ficción y la crítica. En fin, en estos dos coloquios se desplegó una diversidad de perspectivas sobre la crítica y los estudios literarios. Tres grandes secciones pueden agrupar las colaboraciones que en ese momento se leyeron y que ahora reunimos aquí: teoría, filología y creación. A partir de ellas está organizado este libro.

En la primera sección, denominada *Teoría y crítica*, se reúnen los trabajos de Ottmar Ette, Luiz Costa Lima, Carlos Oliva Mendoza y Gustavo Guerrero. Una serie de reflexiones sobre la noción de orgullo, figura pendular –negativa y positiva– de la convivencia entre las culturas, es el punto de partida del trabajo de Ottmar Ette. Ette analiza, a partir de algunas obras e ideas de Norbert Elias, Ortega y Gasset, José Lezama Lima y Fernando Ortiz, los proyectos de inclusión y de exclusión que bajo este término se diseñan. Para Ette, el orgullo de la convivencia entre las distintas culturas puede ser el punto de partida para una reformulación del término y puede significar también el campo de análisis de una filología polilógica que muestre, frente a la idea monolítica de una procedencia cultural única, las complejidades de las literaturas del mundo. Durante más de 20 años, el teórico brasileño, Luiz Costa Lima, ha desarrollado de forma intensa un campo de reflexión entorno a las nociones de mimesis, el control del imaginario y la ficción. En la colaboración que aquí publicamos se resumen sus perspectivas ya expuestas en varios de sus libros y presenta una lectura de la relación entre ficción y poesía en unos poemas de Paul Celan.

En especial la idea de control del imaginario es sumamente valiosa para la concepción de este volumen en su conjunto. Carlos Oliva Mendoza, a partir de las reflexiones del filósofo Bolívar Echeverría sobre el cuádruple *ethos* en la modernidad capitalista, vincula la mimesis Barroca con la teoría crítica contemporánea. Para Oliva, el Barroco —al ser una exacerbación de la forma— representaría una actitud de resistencia ante el proyecto hegemónico de la modernidad. Gustavo Guerrero, por su parte, pone a dialogar las reflexiones de Bolívar Echeverría con las ideas del escritor cubano Severo Sarduy. Los ejes de articulación de este diálogo son las nociones de Barroco, de Neobarroco y las enseñanzas que ambos intelectuales nos dejan de su manera de leer el pasado, el presente y, también de forma implícita, el futuro de la cultura contemporánea.

En la segunda sección de este libro, intitulada *Filología y crítica*, se analizan actores y libros fundamentales de los estudios literarios, filológicos y antropológicos en América Latina o en Europa durante el siglo xx. Las polémicas con la filología hispánica que Rodolfo Lenz o Fernando Ortiz establecieron desde Chile o Cuba son analizadas, respectivamente, por Vicente Bernaschina y Anke Birkenmaier. Bernaschina sintetiza la trayectoria disciplinar del filólogo y folclorista chileno-alemán Rodolfo Lenz y, al mismo, tiempo destaca las tensiones que su proyecto científico tuvo con la escuela de Ramón Menéndez Pidal. Bernaschina señala en la obra de Lenz las posibilidades de crear una filología crítica americana, abierta a una perspectiva cultural y consciente de la importancia del trabajo colectivo y transdisciplinario. Birkenmaier, por su parte, analiza una faceta poco explorada en la obra del antropólogo cubano Fernando Ortiz: sus trabajos filológicos y sus pugnas con el panhispanismo de principios del siglo xx. Para Birkenmaier, en esas obras tempranas de Ortiz se sitúan los inicios de la teoría de la transculturación. Este tipo de trabajo del cubano, a medio camino entre la filología y la antropología, nos ofrece, en opinión de Birkenmaier, 'el modelo de una crítica cultural'. Sergio Ugalde trata el primer libro de ensayos de Alfonso Reyes: *Cuestiones estéticas*. En él encuentra una serie de polémicas con el campo intelectual mexicano de su momento. Por una parte, Reyes debate con el modernismo mexicano; por otra, con los miembros de la Academia Mexicana de la Lengua. Con los primeros polemiza e intenta profesionalizar la crítica; con los segundos quiere disputarse un pasado cultural hispánico. El proyecto historiográfico de Reyes es caracterizado por Ugalde como un hispanismo liberal americano. El proyecto de Pedro Henríquez Ureña de crear una biblioteca Americana, y

con ella conformar una tradición de textos que sustenten una cultura en el continente, es analizado por Liliana Weinberg y por Rafael Mondragón. Weinberg señala las características conceptuales de la aventura editorial e intelectual del dominicano y destaca 'la nueva cartografía de lectura' que se pone en movimiento con esta empresa: el objetivo es hacer legible e inteligible una cultura. Weinberg reconstruye este periplo gracias al epistolario que Henríquez Ureña mantuvo con Daniel Cosío Villegas, por ese entonces fundador y director del Fondo de Cultura Económica. Mondragón, por su parte, muestra de manera fehaciente cómo el proyecto editorial de Henríquez Ureña continúa de forma precisa los deseos de Andrés Bello al vincular dos ideas básicas: edición y liberación. Para Mondragón, "la lectura ayuda al autorreconocimiento de los pueblos colonizados". Sobre Américo Castro y su inserción en el latinoamericanismo académico de los Estados Unidos, durante el periodo de la Segunda Guerra Mundial, trata la contribución de Fernando Degiovanni. La publicación en 1941 del libro de Castro: *Iberoamérica: su presente y su pasado*, revela, para Degiovanni, no solo la retórica de la política del Buen Vecino, promovida por los Estados Unidos en ese momento, sino también un perfil de disciplinamiento social y cultural sobre el subcontinente regulado por la autoridad histórica de España. El legado de Castro con esa obra es reposicionar a España como modelo de dominación exitoso y situarlo como ejemplo para los Estados Unidos de la administración colonial, en una suerte de *translatio imperii*. También sobre Américo Castro, pero en relación con el romanista alemán Ernst Robert Curtius, versa la contribución de Anne Kraume. Kraume analiza, compara y pone a dialogar los proyectos historiográficos que estos estudiosos formularon en dos de sus obras fundamentales: *España en su historia* y *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, ambas publicadas en 1948. A partir de correspondencia inédita, Kraume desteje una serie de desencuentros y afinidades entre estos dos intelectuales y, al mismo tiempo, despliega los proyectos filológicos e historiográficos que los animaron. Una lectura crítica y sintética de la propuesta filológica y teórica de Antonio Cornejo Polar es expuesta por Friedhelm Schmidt-Welle. En ella destacan las nociones de heterogeneidad discursiva, heterogeneidad interna de lo literario, el sujeto migrante y la heterogeneidad no dialéctica. Con todo este andamiaje conceptual, Cornejo Polar elabora, en palabras de Schmidt-Welle, una filología latinoamericana que considera "la historia colonial y la situación poscolonial" del continente, así como los estudios subalternos, centro de los debates actuales en los estudios culturales.

La tercera parte de este libro *Creación y crítica* reúne los trabajos que vincularon de forma directa el quehacer reflexivo con el ejercicio ficcional. Carolina Alzate analiza las estrategias que la escritora colombiana Soledad Acosta de Samper empleó, entre 1859 y 1876, para entrar al espacio público y político del americanismo republicano. Dado que el ámbito del ensayo estaba vedado para las mujeres, Acosta de Samper se inscribió en esa discusión a partir de su correspondencia parisiense, publicada en un periódico destinado a un público femenino, y de su novela *Una holandesa en América*. Alzate muestra cómo las formas híbridas del ensayo —la correspondencia y la narrativa—, sirven a Acosta de Samper para crearse una autoridad y abrirse paso en los terrenos de la reflexión pública. Rafael Olea Franco, por su parte, recrea el vínculo amistoso e intelectual que por más de cincuenta años unió a Alfonso Reyes y Julio Torri. A partir de la correspondencia entre ambos escritores, Olea muestra un entramado de relaciones y discusiones que abarcan tanto las lecturas, las escrituras como las encrucijadas vitales de estas dos figuras. Un elemento sobresale en ese intercambio: la concepción de una estética literaria de la sugerencia y de la alusión en disputa con los códigos realistas imperantes en el momento. Algo central en esa amistad e intercambio intelectual fue el rigor crítico. Sobre las estrategias que Borges desarrolló para inventar un género intermedio entre la crítica y la ficción (la *ficción crítica* o el *ensayo ficcional*) versa el trabajo de Antonio Cajero Vázquez. Cajero demuestra que el texto paradigmático de la innovación borgeana en el horizonte de las *ficciones críticas* es “El acercamiento a Almotásim” y no, como sostienen varios estudiosos, “Pierre Menard, autor del Quijote”. Cajero repasa los elementos que llevaron a sostener esa falsa convicción y demuestra, a partir de un análisis detallado, el carácter fundacional del primer texto. Adriana Lamoso trata la figura de Ezequiel Martínez Estrada e intenta una aproximación al libro *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*. Dos secciones dividen su artículo: en un primer momento, Lamoso analiza el presente del ensayo de Martínez Estrada; en un segundo, muestra las funciones y figuras del intelectual en esa obra. Gesine Müller, por su parte, analiza dos momentos poetológicos y políticos en la obra de Mario Vargas Llosa. En los años sesenta, acorde con la efervescencia del discurso identitario en América Latina, el autor de *La ciudad y los perros* pretendía sobreponer, en sus novelas, una realidad ficcional a una realidad vivida. Con el paso de los años, y tras la caída de los grandes metarrelatos, la relación entre realidad y ficción cambió; sus

narradores se volcaron a la interioridad de los personajes y a la idea de formación personal.

Como se puede comprobar por este recorrido, las colaboraciones que conforman el presente volumen ampliaron el espectro inicial de la convocatoria. En ellos se encuentran sutiles continuidades (respecto de la ideología, la historia de la crítica y los actores de los estudios literarios), pero también evidentes diferencias. Una idea, no obstante, recorre el entramado del conjunto: con esta pluralidad y diversidad de perspectivas se entrevén las múltiples políticas y estrategias de la crítica.

Varias instituciones hicieron posible la aparición de este libro. A todas ellas va un sincero agradecimiento. En principio, a la Universidad de Potsdam y a la cátedra de Romanística que permitieron la realización de los dos coloquios. En segundo lugar, a la Fundación Humboldt que apoyó financieramente los encuentros como la edición de este trabajo. Y, por último, al Instituto Ibero-Americano de Berlín que se interesó por publicar estas memorias en su colección. Gracias a estas tres instituciones también se abre la posibilidad de publicar un segundo volumen de *Políticas y estrategias de la crítica* con las colaboraciones de los otros participantes de los coloquios.

Bibliografía

- ANTELO, Raúl (ed.) (2001): *Antônio Cândido y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- BLOMMAERT, Jan (2005): *Discourse. A Critical introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOLLACK, Mayotte/WISMANN, Heinz (eds.) (1983): *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert II/Philologie et herméneutique au 19ème siècle II*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- DÍAZ QUIÑONES, Arcadio (2003): *Sobre los principios: los intelectuales caribeños y la tradición*. Bernal, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- DEL VALLE, José (2004): *Las batallas de la lengua. La intelectualidad hispánica ante la lengua*. Madrid/Frankfurt a.M.: Iberoamericana/Vervuert.
- ____ (2007): *La lengua ¿patria común? Ideas e ideologías del español*. Madrid/Frankfurt a.M.: Iberoamericana/Vervuert.
- ESPAGNE, Michel/WERNER, Michael (eds.) (1990): *Philologiques 1. Contributions à l'histoire des disciplines littéraires en France et en Allemagne au XXe siècle*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

- ETTE, Ottmar (2005): *ÜberLebenswissen. Die Aufgabe der Philologie*. Berlin: Kulturverlag Kadmos. [Hay traducción al portugués: (2015) *SaberSobreViver. A (o) missão da filologia*. Trad. Paulo Astor Soethe et al. Paraná: Universidade Federal do Paraná].
- FOHRMANN, Jürgen/VOSSKAMP, Wilhelm (eds.) (1994): *Wissenschaftsgeschichte der Germanistik im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: Metzler.
- GARCÍA DE LA SIENRA, Rodrigo/QUIJANO, Mónica/FENOGLIO, Irene (coords.) (2013): *La tradición teórica crítica en América Latina: mapas y perspectivas*. México, D.F.: Bonilla Artigas.
- GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael (1986): "Revisión de la historiografía literaria latinoamericana". En: *Aproximaciones*. Bogotá: Concultura, pp. 13-24.
- HOBBSAWM, Eric/RANGER, Terence (eds.) (2002): *La invención de la tradición*. Trad. Omar Rodríguez. Barcelona: Crítica.
- MESSLING, Markus/ETTE, Ottmar (eds.) (2013): *Macht Wort Stamm: Rassismus und Determinismus in der Philologie (18./19. Jh.)*. München: Fink.
- MORAÑA, Mabel (ed.) (1997): *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- PIGLIA, Ricardo (2014): *Crítica y ficción*. Barcelona: Debolsillo.
- PINEDA FRANCO, Adela/SÁNCHEZ PRADO, Ignacio (eds.) (2004): *Alfonso Reyes y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- PIZARRO, Ana (1993): *América Latina: Palabra, Literatura e Cultura*. 3 vols.. Campinas: Universidade Estadual de Campinas.
- PIZARRO, Ana et al. (1987): *Hacia una historia de la literatura latinoamericana*. México, D.F.: El Colegio de México.
- ROJO, Grínor (2001): *Diez tesis sobre la crítica*. Santiago de Chile: LOM.
- (2012): *De las más altas cumbres: teoría crítica latinoamericana moderna (1876-2006)*. Santiago de Chile: LOM.
- RUEDAS DE LA SERNA, Jorge (coord.) (1996): *Historiografía de la literatura mexicana. Ensayos y comentarios*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- SCHMIDT-WELLE, Friedhelm (ed.) (2002): *Antonio Cornejo Polar y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- SKŁODOWSKA, Elzbieta/HELLER, Ben A. (eds.) (2000): *Roberto Fernández Retamar y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- VAN DIJK, Teun A. (2003): *Ideología y discurso: una introducción multidisciplinaria*. Barcelona: Ariel.
- ZIMA, Peter V. (1989): *Ideologie und Theorie. Eine Diskurskritik*. Tübingen: A. Francke.
- ŽIŽEK, Slavoj (1989): *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.

Orgullo y convivencia - orgullo de convivencia Políticas afectivas y crítica prospectiva

Oscar Eche
Universidad Politécnica

Teoría y crítica

1. El orgullo como

El orgullo que busca de poderse presentar a nivel de una actividad en
fuerza de nuevas cosas del tema del orgullo de los que se va por, para
que los demás participen, que según la intensidad de la actividad se los
debe a una cosa, se manifiesta en el mundo como orgullo personal,
como dudar o presunción y lo estudiamos en conjunto. Pero este punto,
no se expresa una excesiva modestia o un exceso de modestia, es la expresión
de una contribución científica, pero siempre hay que ser consciente
de esto, ya que podría llevar a desvirtuar la utilidad de la actividad
convocada en un congreso o un simposio sobre los problemas de la actividad,
de ahí que se debe tener presente que todos tenemos un orgullo personal,
expresado como un orgullo personal (debería ser un orgullo personal)
podríamos pensar para siempre en nuestra actividad científica por el
pequeño mundo de orgullo.

Por eso, cuando se trata de una actividad

Las consideraciones introductorias ya nos permiten pensar de nuevo
una serie de observaciones acerca del orgullo. En primer lugar, hay que
tener en cuenta que hablar del orgullo es un tema muy complejo, de ahí a
simple vista, y por lo tanto es de naturaleza y nivel. En segundo
lugar, lo anterior para de nuevo que el orgullo tiene la propiedad de ser
un tema muy complejo, incluso en términos de la actividad científica y sus
aspectos. Por eso, el orgullo que se le da por lo tanto puede llegar a ser
una actividad o actividad, en esta ocasión puede llegar al punto de ser
un mundo y crear de cualquier manera, un mundo o un mundo de la

Orgullo y convivencia – orgullo de convivencia Políticas afectivas y crítica prospectiva

Ottmar Ette
Universität Potsdam

I

1. El orgullo como figura pendular de la convivencia

El orgullo que siento de poderles presentar a continuación algunas reflexiones nuevas acerca del tema del orgullo debo aplacarlo un poco, para que l@s demás participantes que, según lo convenido también se han dedicado a este tema, no malinterpreten mi actitud como orgullo petulante, como altivez o presunción y lo condenen en conjunto. Por regla general, no se esperan una excesiva modestia o un acto de devoción en la exposición de una contribución científica, pero tampoco un orgullo demasiado ostentoso, ya que podría llevar a desarticular la comunidad de reflexión convocada en un congreso o un simposio sobre 'las políticas de la crítica'. Se sobreentende que todos tenemos nuestro orgullo, pero pavonearnos orgullosamente como un solterón engréido (*Hagestolz*) no sería algo que podríamos guardar para siempre en nuestra memoria o ufanarnos con el pecho hinchado de orgullo.

Por eso, comencemos con templanza.

Las consideraciones introductorias ya nos permiten poner de relieve una serie de observaciones acerca del orgullo. En primer lugar, hay que tener en cuenta que hablar del orgullo es siempre una cuestión de dosis e implica matizaciones y por lo tanto es de naturaleza gradual. En segundo lugar, lo anterior pone de relieve que el orgullo tiene la propiedad de sufrir cambios repentinos inscritos en momentos históricos, culturales y situacionales. Por eso, el orgullo aceptado o por lo menos tolerado en cierta comunidad o sociedad, en otro contexto puede llegar al extremo de no ser tolerado y carecer de cualquier consentimiento o condescendencia. La

interrogante acerca del orgullo es por lo tanto también una cuestión de linderos en el comportamiento o las formas y normas de vida de la comunicación interpersonal, cuya transgresión puede llevar a sanciones que van desde una cordial enmienda hasta la exclusión de una comunidad. El orgullo es algo peliagudo.

Así, se podría determinar en tercer lugar y desde el comienzo de nuestras reflexiones que el orgullo es una figura pendular o, con más acierto, una *figura pendular de la convivencia*. El término de figura pendular alude a los cambios repentinos por momentos muy sorprendentes de un sentimiento aceptado y respetado por la comunidad o la sociedad a una expresión que causa desaprobación o desprecio colectivo y con facilidad puede desembocar en la proscripción por parte de la sociedad. La diferencia entre ambos extremos de la figura pendular en apariencia es tan insignificante como la que hay entre a-precio (*Achtung*) y des-precio (*Ächtung*).

Por tanto, el orgullo se convierte en una categoría de la convivencia y en cierto sentido nos podría servir como sismógrafo para medir aquello que denominaríamos la configuración de las formas y normas de la convivencia. Hablar de orgullo significa tomar en consideración la convivencia, una práctica del convivir y un conocimiento de los límites de aquellas formas y normas de la vida que manejan y regulan nuestra convivencia en una comunidad concreta, determinada desde el punto de vista cultural, social e histórico – o, en el sentido que le diera Benedict Anderson, de forma imaginaria (Anderson 1983). El orgullo en su función de figura pendular de la convivencia, es un sismógrafo tanto para el ejercicio colectivo de convivencia, así como también para aquel saber con/vivir,¹ que no necesariamente ha sido distribuido equitativamente en cierta comunidad o sociedad y además depende de fluctuaciones históricas significativas.

Si echamos una ojeada al artículo que redactó Urs Thurnherr en torno al “orgullo” en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, entonces salta a la vista inmediatamente en la historia de la terminología allí desarrollada el característico “cambio repentino” del lexema “virtud” a “vicio” (Thurnherr 1998: línea 201) en los períodos griego y romano.

Entsprechend den beiden Möglichkeiten, daß ein Mensch das ihm gebührende Maß an Ansehen und Geltung richtig einschätzt bzw. sich selber richtig "bewertet" oder daß er sich überhebt, kann "Stolz" insgesamt zum einen im Sinne der

1 Véase en relación con este término (Ette 2010)

Großmut eine Tugend und zum anderen in einem engeren Sinne des Hochmuts eine Untugend bezeichnen (Thurnherr 1998: línea 201).

Según las dos posibilidades que se le ofrecen al hombre, de que pueda valorar con certeza la medida adecuada de prestigio y aprecio que le corresponde, esto es, se valore acertadamente a sí mismo o se sobrevalore, hace que el orgullo se convierta por un lado en una virtud en el sentido de la magnanimidad o por el otro y en el sentido estricto de la soberbia en un vicio.

Si el orgullo determina “en general una especie de autoconciencia o una autoestima específica” (Thurnherr 1998: línea 201) entonces tenemos que considerar que esta autoestima individual es siempre precaria a nivel superindividual y corre el riesgo de ser desaprobada como una no-virtud o en el contexto cristiano como un vicio o incluso como un pecado severo, una concepción que ya encontró su expresión canónica en San Agustín (Thurnherr 1998: línea 202).

Sin embargo: si la soberbia (*Hochmut*), como lo expresa el dicho alemán, tiene como efecto una caída, habría que preguntarse por el otro lado y rastreando el dicho – por la caída del valor (*Mut*) que en la valoración colectiva e individual se considera muy alto (*hoch*). Porque, si exploramos en la historia de la terminología la oscilación del orgullo entre la soberbia y la magnanimidad, nos damos cuenta que no se puede tener uno sin el otro y por lo tanto no hay una separación definitiva entre los dos ámbitos. El orgullo siempre se encuentra en movimiento, como *emoción* implica siempre *movición*.

Esta oscilación entre *superbia* y *magnanimitas*, tan manifiesta en el latín, se logra comprobar con fondos culturales un poco diversos en el alemán, el francés o el inglés (incluidos en el mencionado artículo de Urs Thurnherr); en cambio en el español (que lamentablemente no se incluyó en el estudio) se abre un abanico de posibilidades que comprende, al lado de la soberbia y del orgullo, también la fiereza, la altanería, la suficiencia o la grandeza; términos que encontraron cabida en la investigación del filósofo español José Ortega y Gasset (1966: 459-466), a la que volveremos más tarde. Entre los idiomas europeos dominantes, el español es el que cuenta con la mayor diversificación.

Una y otra vez se intentó estabilizar la figura pendular del orgullo en el ámbito alemán en tanto se le vinculó con un término menos inquieto. Así, por ejemplo, Nicolai Hartmann decía en su esbozo de una ética, que el orgullo sin la humildad siempre tendía “hacia la soberbia y la vanidad” (Thurnherr 1998: línea 206), por lo que había que ligar estrechamente el

orgullo con la humildad y la modestia para que se pudiera conformar una valoración estable en el sentido de una síntesis. Los intentos de estabilización y fijación del término “orgullo”, tanto con miras a un espectro significativo valorado positiva- y negativamente, hasta el día de hoy no ha tenido mucho éxito. Porque el término orgullo vive precisamente de la dinámica de aquella figura pendular, que de ninguna manera puede inmovilizarse; como quien dice, no se puede hacer entrar en razón.

Otra problemática que resulta de esta inestabilidad específica tiene que ver con el fenómeno del orgullo como figura pendular de la convivencia en el ámbito del orgullo nacional – al que volveremos más tarde, ya que allí hay cambios repentinos en términos de superioridad e inferioridad.

Si hacemos hincapié, hablando con Johann Georg Zimmermann, de que el “orgullo nacional nace de la comparación favorable que realiza un pueblo entre las virtudes que tiene o piensa tener y de las que, según su opinión, carece otro pueblo” (citado por Thurnherr 1998: línea 204),² entonces en el juego entre auto y heteroestereotipos esta construcción de la diferencia desemboca, según la regla histórica, en aquella figura pendular elemental que supo poner de relieve Tzvetan Todorov en su análisis de los informes sobre el llamado descubrimiento del Nuevo Mundo en el libro de bitácora de Cristóbal Colón:

O bien piensa en los indios (aunque no utilice estos términos) como seres humanos completos, que tienen los mismos derechos que él, pero entonces no sólo los ve iguales, sino también idénticos y esta conducta desemboca en el asimilacionismo, en la proyección de los propios valores en los demás. O bien parte de la diferencia, pero ésta se traduce inmediatamente en términos de superioridad e inferioridad (en su caso, evidentemente, los inferiores son los indios), se niega la existencia de una sustancia humana realmente diferente que pueda no ser un simple estado imperfecto de uno mismo. Estas dos figuras elementales de la experiencia de la alteridad descansan ambas en el egocentrismo, en la identificación de los propios valores con los valores en general, del propio yo con el universo; en la convicción de que el mundo es uno (Todorov 1998: 50).

Esta problemática elemental de la alteridad, que podríamos definir como la figura pendular de Todorov, consiste en que se niega la alteridad del otro y con ello su diferencia y se asimila lo otro en lo propio (por lo que

² [Nationalstolz entsteht aus der vortheilhaftigen Vergleichung, die ein Volk zwischen den Vorzügen macht, die es hat oder zu haben glaubt, und die nach seiner Meinung einem andern Volke mangeln].

se pierden sus propios derechos), o se afirma lo otro en su diferencia para considerarlo en el acto ya sea superior o, como sucede casi siempre, inferior. La diferenciación sirve por un lado para negar la alteridad, con lo que se asimila el otro; por el otro lado se negativiza el otro, por lo que ya no se percibe a la altura de uno (esto es, con derecho propio), sino que es marginado a la periferia del pensamiento y de lo pensable (y por ende de la significancia). En ambos casos, es el orgullo de lo propio el que se convierte en la medida valorativa de cualquier comparación; un orgullo que se desembaraza del enfrentamiento con otro ya sea por medio de su erradicación o su inferiorización.

Un procedimiento de tal índole no se tiene que justificar, se “sobreen-tiende” (Todorov 1998: 51). En otras palabras, descansa en la identidad del yo, en su autoconciencia, que es una conciencia de valores. Sin embargo, en Europa y entre los europeos también hay formas de comportamiento y formas de vida, que no necesariamente están sometidas a los automatismos de la figura pendular de Todorov. Esto se pone de relieve en el siglo XVI en pensadores como Michel de Montaigne y artistas como Albrecht Dürer, quien es su *Tagebuch der Niederländischen Reise* [Diario de viaje neerlandés] habla de su encuentro con aquellos tesoros que el emperador azteca había hecho entregar como regalos a Hernán Cortés en la Calzada de Iztapalapa en noviembre de 1519. El futuro conquistador del imperio azteca mandó inmediatamente los tesoros al centro del imperio español en expansión, por lo que pudieron ser expuestos primero en Madrid y Sevilla, antes de que en 1520 se les trasladara a Bruselas, donde pudo admirarlos Albrecht Dürer en verano del mismo año. Las notas al respecto descuellan en varios sentidos:

Auch hab ich gesehen die dieng, die man dem könig auß dem neuen gulden land hat gebracht: ein ganz guldene sonnen, einer ganzen klaffier braith, desgleichen ein ganz silbern mond, auch also groß, desgleichen zwo kammern voll derselbigen rüstung, desgleichen von allerley ihrer waffen, harnisch, geschucz, wunderbahrlich wahr, selczsamer klaidung, pettgewandt und allerley wunderbahrlicher ding zu manigliche brauch, das do viel schöner an zu sehen ist dan wunderding. Diese ding sind alle köstlich gewesen, das man sie beschäczet umb hundert tausent gulden werth. Und ich hab aber all mein lebtage nichts gesehen, das mein hercz also erfreuet hat als diese ding, denn ich hab darin gesehen wunderliche künstliche ding und hab mich verwundert der subtilen ingenia der menschen in frembden landen. Und der ding weiß ich nit außzusprechen, die ich do gehabt hab (Dürer 1970: 65).³

³ El pasaje es comentado por Gewecke (1986: 150) [La traducción es mía, R.S.M.].

Asimismo pude ver las cosas que le habían traído al rey de las nuevas tierras doradas. Un sol de oro, de una braza de ancho, también una luna toda de plata, del mismo tamaño, además dos habitaciones llenas de corazas, con una variedad de sus armas, arneses, todo maravillosamente real, vestimenta rara, y muchas cosas maravillosas de muchos usos que son más admirables que las cosas milagrosas. Todo tan rico que se calcula en cien mil gulden. En toda mi vida no había visto algo así que pudiera alegrar de tal forma mi corazón, porque vi allí cosas artísticas muy bellas y me admiré del ingenio sutil de los hombres en los países foráneos. Y no podría pronunciar las cosas que vi allí.

Obviamente, se puede sostener, que en estos renglones no hay un análisis artístico en el que se considera lo otro como lo ajeno; también salta a la vida que su percepción se encuentra bajo el signo de lo maravilloso, lo extraño y lo prodigioso y que un increíble asombro acompaña todo lo expuesto; pero salta a la vista la percepción de lo exquisito y lo artístico en la forma de asimilar todos los objetos contemplados (*Ding*) que tiene un artista (occidental). Al observar sus enunciados se puede hablar de un placer estético que tiene que haber sentido Dürer al contemplar los productos de una cultura tan diferente. Porque al diestro ojo del artista no se le pasaron por alto el valor económico de los metales preciosos empleados, ni el acabado, el tratamiento y la elaboración de estos materiales.

No cabe duda: pareciera que la brecha entre las culturas, la diferencia entre las artes era tan grande que no se puede esperar que este primer encuentro de Dürer con el arte precolombino hubiera desembocado en la transformación de su propio arte. Sin embargo, aquí tenemos el testimonio de un europeo que reconoce en los artefactos expuestos no solamente la alteridad *sino asimismo* su valor tanto material, como también espiritual y artístico.

Albrecht Dürer, por lo tanto, no incurre en la figura pendular en apariencia sin solución del esquema abocetado por Todorov, que puede considerarse un esquema elemental de la convivencia humana y no sólo de la convivencia entre diferentes culturas. Para Dürer, estos tesoros artísticos simplemente son diferentes, distintos; su disposición casi eufórica de absorberlos –y la falta de vocabulario para articular sus impresiones, más allá de considerarlo maravilloso y *a la vez* real– hace que la oscilación no lleve a una erradicación de la diferencia, la eliminación del otro. Por eso, el orgullo de la búsqueda de nuevas formas de expresión artística del arte europeo que se pone de relieve en el *Tagebuch der Niederländischen Reise* no desemboca en la negación y en la negativización de los objetos culturales y artísticos extra-europeos. El asombro se abre hacia una percepción del otro

bajo el signo de su auto-lógica, a un reconocimiento gozoso de “los sutiles ingenios de la gente en países ajenos [subtilen ingenia der menschen in fremdbden landen]” (Dürer 1970: 65). Ante el telón de fondo de la simultánea conquista del imperio mexica por Cortés y con ello de un sangriento choque de las culturas y guerra de conquista salen a flote espacios de juego de una comprensión intercultural, que no tiene que negar el orgullo que siente por el propio arte, la propia cultura y civilización. El orgullo de lo propio no tiene que obsecar la mirada hacia lo otro.

2. El orgullo (*soberbia*) como pecado capital

Antes de poder abocarnos al estudio de la relación entre el orgullo y la civilización (propia) remitiendo a las reflexiones de Norbert Elias, quisiéramos introducir aquí aquel mundo hispanohablante que, con miras a los autoestereotipos y los múltiples heteroestereotipos impuestos desde fuera, es famoso por su tan pronunciado orgullo.

Entre los innumerables escritos que le han sido dedicados al orgullo en general o al orgullo en España y para los fines que perseguimos en este estudio, descuella el ensayo “Para una topografía de la soberbia española” del ya mencionado José Ortega y Gasset, publicado en 1923 y con el alusivo subtítulo original “Breve análisis de una pasión”. De los diversos lexemas contenidos en el amplio abanico de términos, el filósofo español se dedica en especial a la soberbia o, más precisamente, con la *superbia* española y entre las formas cultivadas en el país vasco la considera la más pura. Al lado de una “topografía” en cierto sentido interior de España, su investigación se inserta en imágenes propias y foráneas de cuño sobre todo español, tal y como sale a relucir al principio de este ensayo no exento de cierta autoironía:

La soberbia es nuestra pasión nacional, nuestro pecado capital. El hombre español no es avariento como el francés, ni borracho y lerdo como el anglosajón, ni sensual e histriónico como el italaiano. Es soberbio, infinitamente soberbio. Esta soberbia adquiere en algunas regiones peninsulares sobre todo en Vasconia, formas extremas que no carecen de grandeza trascendente (Ortega y Gasset 1966: 459).

No hay duda de que las reflexiones de Ortega y Gasset incursionan en el ámbito de una psicología social que, por ser esencializante, es caduca y de

la que esperamos que estén contados sus días. Sin embargo, el ensayo contiene un gran número de conclusiones a las que no se debería de cerrar la historia crítica sobre el orgullo – y no únicamente sobre el orgullo español. Esto no sólo se refiere al hecho, de ninguna manera secundario, de que el individuo, cuando siente orgullo se “yergue un poco”, hay una “erección del cuello y la cabeza” para hacerse más grande que el cualquier otro (Ortega y Gasset 1966: 460) – un mundo corporal de carne y hueso que, comprobable en el acto, convierte la emoción en moción, el movimiento interior en exterior y lo pone a la vez en escena. Porque, según Ortega y Gasset, en el orgullo (la *soberbia*) siempre radica una rebelión contra una realidad, con la que no se está de acuerdo (Ortega y Gasset 1966: 460). El orgullo (la *soberbia*) puede ser un resorte muy poderoso.

Si Ortega a lo largo de su argumentación tilda la soberbia como “un error por exceso en el sentimiento de nivel” (Ortega y Gasset 1966: 462) y la vincula con una “vida”, que destaca por su “perpetuo gesto anquilosado” y su “gesto de gran señor” que tanto sorprende al extranjero en el castellano y el árabe (Ortega y Gasset 1966: 463), entonces es, porque siempre se toma en consideración la incrementada tensión muscular del cuerpo humano invadido por la soberbia. Aquí la corporeidad de la soberbia sin lugar a dudas se podría vincular con el hábito (Bourdieu 1974: 125-158) – como intermediación entre estructura (social) y práctica (individual) y describirla de forma escenográfica o coreográficamente en la “actitud” de un ser humano o ciertos grupos y comunidades humanas.

En José Ortega y Gasset, esta metafórica de la corporeización se encuentra también en la competencia de los estereotipos en el interior de Europa: “El abandono infantil con que el inglés viejo se pone a jugar, la fruición sensual con que el francés maduro se entrega a la mesa y a Venus, parecerán siempre al español cosas poco dignas. El español fino no necesita de nada y menos que de nada, de nadie” (Ortega y Gasset 1966: 463). En sus reflexiones, José Ortega y Gasset diferencia entre una valoración refleja y una espontánea; la forma anómala del primero sería la vanidad (encarnada por los franceses) y la segunda, la soberbia (representada por los españoles). En la variante española, este orgullo no se funda en una valoración superior sino inferior (Ortega y Gasset 1966: 465) y la mayor recriminación que el filósofo español le hace al fenómeno por él observado es que “el puro soberbio” (Ortega y Gasset 1966: 463) se basta a sí mismo, “suele ser hermético, cerrado a lo exterior, sin curiosidad que una especie de activa porosidad mental” (Ortega y Gasset 1966: 463). Sale sobrando hacer

hincapié en que Ortega y Gasset (quien no en balde perteneció a la última promoción de la Generación del 98, esto es, aquella gran generación de intelectuales españoles que escribió bajo el impacto del hundimiento de la grandeza colonial ibera en 1898) reconocía en esto las causas elementales para explicar el ostensible retraso de España como nación.

Ya que todos portamos –según la tesis obviamente no biotecnológica de Ortega– un órgano valorador, que sin cesar ubica, clasifica y valora a todas las personas que se encuentran a nuestro alrededor, entonces la soberbia se puede comprender como una “enfermedad” de este órgano (Ortega y Gasset 1966: 463), que le resta cualquier tipo de importancia a todo lo que viene del exterior, en especial a todo lo novedoso. Será interesante para el Foro Einstein enterarse de que “la teoría de Einstein se ha juzgado por muchos de nuestros hombres de ciencia no como un error –no se han dado tiempo para estudiarla– sino como una avilantez” (Ortega y Gasset 1966: 464). La soberbia nos salva de procesos de aprendizaje trabajosos.

Por tanto, el orgullo en los ojos del filósofo español es, por lo menos en su variante de la soberbia, un sentimiento inmovilizador que frena cualquier progreso, impulsa el sentimiento enfermo de la propia obstinación y más aún, se opone con sorprendente tenacidad a cualquier tipo de innovación.

No sorprende por eso que el representante quizás más tardío de la generación del 98 considere “la soberbia como una potencia antisocial” y haga hincapié en que es incapaz de “percibir la excelencia del prójimo” y que “con ella no se puede hacer un gran pueblo y conduce irremediablemente a una degeneración del tipo humano”, en cuya víctima se ha convertido ya España (Ortega y Gasset 1966: 466). Orgullo y soberbia, así podríamos concluir en el sentido del gran intelectual español y con miras a toda una nación son causa de la caída, de un despeñamiento a la provincialidad europea.

Sin lugar a dudas, los comentarios de Ortega son producto de su tiempo y se refieren a España. Y sin embargo, nos muestran con contundencia y toda la parcialidad el lado negativo de aquella figura pendular, en la que no solamente se pone de manifiesto la profunda relación tanto de la *magnanimitas* como de la *superbia* para la convivencia; aquella relacionalidad, que me sirve de hilo conductor para mis reflexiones. El cabecilla de la influyente *Revista de Occidente* no únicamente puso de relieve, en un nivel comunitario y social, una problemática de la convivencia y del saber convivir causada por cierta forma de orgullo que se inmoviliza a sí misma y

arrasa a toda la sociedad. Porque ¿no son los incesantes movimientos los que impulsan sin cesar a los “pueblos vanidosos” (Ortega y Gasset 1966: 466), como los llama Ortega (Francia es un ejemplo), que les hace buscar siempre nuevos motivos para ser admirados y así transforman las emociones en mociones, en movimientos del accionar social y político?

José Ortega y Gasset no fue la única voz española que expresara su preocupación por las terribles consecuencias que tendría la soberbia para cada uno y para la sociedad. En el prefacio a su obra *El español y los siete pecados capitales*, fechado en Santa Bárbara, California en la primavera de 1966, Fernando Díaz-Plaja hacía hincapié en que sólo pudo escribir este libro (por cierto muy aclamado), en el que situaba la soberbia española entre los siete pecados capitales, desde la distancia y con un punto de vista modificado (Díaz-Plaja 1976: 11).⁴ Aunque la escritura sobre los siete pecados capitales no le liberaría de ellos (Díaz-Plaja 1976: 11), le habían sido de gran utilidad los innumerables proverbios españoles con su sabiduría de vida y también con sus intuiciones (Díaz-Plaja 1976: 14). Entre paréntesis quisiera agregar aquí que me ha sorprendido no encontrar ningún testimonio importante acerca del orgullo español en la bella antología de Werner Krauss *Die Welt im spanischen Sprichwort* (Krauss 1965).

A modo de introducción de su larga disertación sobre la soberbia puso, al lado de un dibujo muy expresivo de Mingote, una cita del *Criticón* de Baltasar Gracián (Crisi XIII), lo que arroja una luz sobre la larga tradición que ha tenido la crítica en cuanto al orgullo (soberbia) español y por lo tanto se reproducirá a continuación:

La Soberbia, como primera en todo malo, cogió la delantera, topó con España, primera provincia de Europa. Percióla tan de su genio, que se perpetuó en ella, allí vive y allí reina con todos sus aliados: la estimación propia, el desprecio ajeno, el querer mandarlo todo y servir a nadie, hacer del don Diego y vengo de los godos, el lucir, el campear, el alabarse, el hablar mucho, alto y hueco, la gravedad, el fausto, el brío, con todo género de presunción; y todo esto desde el más noble hasta el más plebeyo (Gracián 1971: 212).

En las casi cien páginas que le dedicó Fernando Díaz-Plaja al pecado capital de la soberbia española, la contemplaba como la clave esencial para comprender la actitud que el español toma frente a la sociedad (Díaz-Plaja 1976: 21). Estaba de acuerdo con la tesis de Américo Castro, de que los judíos y los árabes habían importado el orgullo español y que por tanto era

⁴ Le agradezco a Anne Kraume esta referencia.

una herencia apoyada en la fe que tenían de ser el pueblo elegido (Díaz-Plaja 1976: 21). Además condimentaba sus reflexiones con citas extraídas del mundo de la literatura española y de los dichos y proverbios españoles; de allí desarrolló, partiendo de los términos clave nobleza, religión e individualismo, una cavilación acerca de lo intelectual porque, según él, la incapacidad del español de entablar un diálogo —que ambas partes usaban sólo para la afirmación monológica del propio punto de vista (Díaz-Plaja 1976: 88 s.)— era un rasgo característico de la soberbia, algo en lo que el español se diferenciaba mucho de los demás europeos. En este inciso encontramos un panorama enriquecido con muchos ejemplos que se extiende desde la falta de ganas del español de escuchar al otro, hasta el volumen utilizado en las conversaciones y discusiones (Díaz-Plaja 1976: 91), sin importar el lugar en el que se reúna. Y no hay que pasar por alto: La soberbia para Díaz-Plaja, más que para Ortega, no es sólo un pecado capital famoso sino también bien amado.

Lo que me parece determinante en las reflexiones de Díaz-Plaja es el hecho de que todos sus ejemplos van enfocados a las especificidades de la convivencia (o, mejor dicho: la convivencia ibera). No importa, si se trata de un grupo de españoles que conversan sin más en un café en el extranjero con tanto grito y vehemencia que los demás huéspedes temen el inmediato acuchillamiento (Díaz-Plaja 1976: 91), o si se trata del menosprecio por parte de los intelectuales o portadores de conocimiento que ha observado Díaz-Plaja: los trozos de conversación “citados” abocetan con gran plasticidad cierta forma de convivencia, que ha sido copiada de la vida cotidiana en una oralidad fingida — y en esto se cimenta el éxito de este volumen.

Así Fernando Díaz-Plaja desarrolla a través del ejemplo de la soberbia y del orgullo (que no se pueden separar claramente ya que conforman una figura pendular) un modelo de la convivencia española valiéndose de giros lingüísticos contundentes extraídos de la realidad; un modelo que no destaca tanto por su crítica a un pecado capital, sino más bien por esa actitud humorística y autoirónica frente a un vicio tan apreciado. Sin embargo, todos estos ejemplos y reflexiones del intelectual español no necesariamente se limitan a la Península Ibérica: descubren las formas de comprensión y procedimientos de una pasión que está íntimamente relacionada con las formas y normas de comportamiento. Porque, por ejemplo no es un privilegio reservado a los españoles expresar juicios valorativos llenos de burla y soberbia sobre un libro que el implacable reseñador no ha ni siquiera ojeado (Díaz-Plaja 1976: 96).