



**Universidad Central de Venezuela**  
**Coordinación de Postgrado de la Facultad de Humanidades y**  
**Educación**  
**Área: Letras**

**Construcción del discurso político en las obras de Frederick Douglass y**  
**Nicolás Gómez Dávila**

(Trabajo presentado para optar al título de *Magister en Literatura Comparada*)

**Autor: Yuri Díaz Córdova**

**Tutor: Prof. Jefferson Plaza**

Caracas, mayo de 2023

## **Dedicatoria**

A mis padres.

## **Agradecimientos**

A los profesores de pregrado y postgrado por sus enseñanzas y entrega en tiempos difíciles.

En especial al profesor Jefferson Plaza, por su profesionalismo, buena disposición y por sus útiles sugerencias. Y a la profesora Aura Marina Boadas por su constante amabilidad y paciencia.



Universidad Central de Venezuela  
Coordinación de Postgrado de la Facultad de Humanidades y Educación

Área: Letras

**Construcción del discurso político en las obras de Frederick Douglass y Nicolás Gómez Dávila.**

**Autor: Yuri Díaz**

**Resumen**

Esta tesis propone un análisis comparado de los discursos políticos presentes en las obras *Vida de un esclavo americano escrita por él mismo*, de Frederick Douglass y *Escolios a un texto implícito*, de Nicolás Gómez Dávila. Partiendo del enfoque temático de la Literatura comparada, indaga cómo ambos discursos están contruidos; con este objetivo utiliza a su vez el enfoque genealógico y el enfoque de literatura y otras ciencias. Se estudia la inseparable relación en las obras entre la literatura y la política y la influencia mutua entre las dos disciplinas.

En este sentido, la propia elección del género de la autobiografía y el aforismo por parte de los autores contiene un significado político. Asimismo, se observa cómo la literatura puede contener y expresar ideologías diferentes, al tiempo que, como documento cultural, puede ser también un medio de reivindicaciones. Por lo tanto, se ahonda en la manera en que los escritores asumen una posición frente al poder y los mecanismos por los cuales sus obras se relacionan con la opinión pública y los medios de comunicación.

**Palabras clave:** autobiografía, aforismo, discurso, política, literatura, poder, opinión pública, intelectual.

## ÍNDICE

	<b>Pág.</b>
<b>Introducción</b>	1
<b>Marco teórico</b>	8
Literatura comparada y enfoques	11
Política, poder y tipos de poder	12
Micropolítica y macropolítica	13
Concepto de político y literatura como micropolítica	14
La política como confrontación	16
Discurso	19
<b>Capítulo I. Análisis genealógico. Autobiografía y narraciones de esclavo</b>	23
Aforismo	31
La confesión como vínculo	42
El influjo romántico	52
Confesión y política	61
<b>Capítulo II. Primera parte. Frederick Douglass, el racismo como enemigo de fondo</b>	72
Construcción de su humanidad y ciudadanía	74
Un mínimo de libertad inviolable	80
Nicolás Gómez Dávila. Reaccionarismo personal	84
Los oponentes	91
Segunda parte. Discursos comparados	99
Autorrepresentación	102
La arena cultural	109
Político e intelectual	122
<b>Capítulo III. Dos modernidades.</b>	129
Posturas frente al progreso	130
Medios de comunicación y opinión pública	142

<b>Conclusiones</b>	152
<b>Referencias</b>	162

## Introducción

La relación entre literatura y política es antigua. Si nos limitamos a Occidente, bien podríamos empezar con Homero, porque aunque no sepamos si Homero existió o si fue uno o varios autores, las épicas atribuidas a él tuvieron durante siglos una función educativa entre los griegos<sup>1</sup>, pues representaban ideales y valores que debían ser imitados por la sociedad.

Por su parte, la *Eneida* fue encargada por el emperador romano Augusto al poeta Virgilio con la finalidad de legitimar mediante el mito el imperio que el nuevo César había fundado. Siglos después, Dante reservaba los círculos más profundos de su infierno a sus oponentes políticos, tanto güelfos negros como gibelinos.

El Renacimiento trajo humanistas como Erasmo de Rotterdam o Tomás Moro que usaron la palabra literaria para promover ideas políticas cuyo eco perdura hasta nuestros días. El Barroco nos presenta autores como Cervantes y Milton en los que los problemas políticos y asuntos como la libertad de expresión, la corrupción y la crítica al poder ocupan puestos centrales en sus obras. En línea similar, la Ilustración afianza todavía más este vínculo con autores como Voltaire, Rousseau o Montesquieu.

En el siglo XIX, con el auge de los nacionalismos, ideologías como el marxismo y el anarquismo y los movimientos sindicales, la relación entre literatura y política se expresa a través de la ficción, –sobre todo en la crítica social de las novelas realistas de esta época–, y en la participación pública de escritores en asuntos cruciales de su tiempo, como la intervención de Émile Zola en el Caso Dreyfuss.

El siglo XX continuará esta larga tradición con autores como Virginia Woolf, André Malraux, George Orwell, Simone de Beauvoir, Arthur Koestler, Albert Camus, James Baldwin, etc. Como hemos sugerido, la relación entre literatura y política aparte de longeva

---

<sup>1</sup> Werner Jaeger (2012) en *Paideia: los ideales de la cultura griega*, dedica en el Libro Primero, capítulo III, un análisis a esta función política de la obra homérica.

es diversa. Son esta tradición y este tipo de relaciones –aquí apenas esbozadas– los elementos que despertaron el interés de la presente investigación.

En concreto, nos interesa analizar la obra de dos autores: Frederick Douglass (1818-1895) y Nicolás Gómez Dávila (1913-1994). Frederick Douglass fue un esclavo estadounidense que después de escapar y conseguir la libertad se convirtió en una figura histórica de la lucha abolicionista. Gómez Dávila, por su lado, fue un escritor colombiano que desarrolló una profunda reflexión política y filosófica en solitario. El primero, un demócrata liberal; el segundo, un reaccionario.

La obra literaria de Douglass consiste en discursos políticos, una novela y, principalmente, sus tres autobiografías: *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave, Written by himself* (1845), *My Bondage and my Freedom* (1855) y *Life and Times of Frederick Douglass* (1881). En tanto que Gómez Dávila publicó un ensayo titulado *Notas* (1954), miscelánea de observaciones, máximas y anotaciones. Después *Textos I* (1959), libro en el que opta por la prosa ensayística. Dos ensayos breves: *De iure* (1988) y *El reaccionario auténtico* (1995). Y su obra más significativa: *Escolios a un texto implícito*.

Para nuestra investigación elegimos *Vida de un esclavo americano*<sup>2</sup>, la primera de las autobiografías de Douglass, y *Escolios a un texto implícito*<sup>3</sup>, del autor colombiano. *Vida de un esclavo americano* es un clásico de la literatura estadounidense y es el ejemplo más sobresaliente del subgénero autobiográfico de las «narraciones de esclavos». Mientras que *Escolios a un texto implícito* está escrita en aforismos, aproximadamente unos 10.4000. El autor fue publicando recopilaciones durante toda su vida; por ello, aunque es un todo unitario, se suele dividir como sigue: *Escolios a un texto implícito (Tomo I)*, *Escolios a un texto implícito (Tomo II)*, *Nuevos Escolios a un texto implícito (Tomo I)*, *Nuevos Escolios a un*

---

<sup>2</sup> Las citas de (*Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave, written by himself*) presentadas a lo largo de esta investigación pertenecen a la edición del 2009 publicada por Harvard Library. Asimismo, cada cita en inglés estará acompañada de su respectiva traducción, extraída de la edición *Vida de un esclavo americano, escrita por él mismo*, publicada por Alba Editorial en 1995.

<sup>3</sup> Las citas que presentaremos a lo largo de esta investigación pertenecen a la edición *Escolios a un texto implícito (Obra completa)* 2005, de Villegas Editores, en cinco tomos divididos de acuerdo a lo ya explicado, más un estudio introductorio. También utilizamos una *Selección de Escolios a un texto implícito* publicada el 2001, por la misma editorial.

*texto implícito (Tomo II) y Sucesivos Escolios a un texto implícito*. Sin duda, se trata de una de las obras aforísticas más extensas de la literatura universal.

Conviene mencionar que las obras seleccionadas ofrecen otras líneas de análisis diferentes a la política. Empero, como ya expusimos, las situamos críticamente dentro de una tradición. Por tanto, el objeto de la exploración son los discursos políticos ofrecidos en ellas. Así pues, cumpliendo un requisito primordial de un trabajo de Literatura comparada, establezcamos que los discursos convergen en el denominado «tercero de la comparación», en este caso «la articulación» de ambos discursos. Por este motivo titulamos el trabajo *Construcción del discurso político en las obras de Frederick Douglass y Nicolás Gómez Dávila*, ya que fijándonos en cómo están estructurados se revelarán las relaciones particulares entre la literatura y la política ofrecidas por cada texto. Agregamos a esta delimitación que no pretendemos agotar estas innumerables relaciones, sino solo destacar las que hemos considerado de mayor interés.

El «tercero de la comparación» constituye también nuestro *tema*<sup>4</sup>. Entendemos por tema el «contenido narrativo de una obra literaria, reducida a su expresión más sencilla y a sus términos más generales, de modo que, en determinados casos, su misma fórmula pueda valer para cualquier variante de las obras de igual contenido narrativo» (Cioranescu, 1964, p. 116). El problema es que ni la autobiografía ni el aforismo son géneros narrativos en el sentido ficcional; pero sí son géneros literarios y por eso son capaces de contener ciertos temas recurrentes. Justamente, lo que nos interesa cuando decimos *discursos políticos* es que los estamos concibiendo en unión al discurso literario que los configura. Y que son discursos elaborados por sujetos históricos. ¿Cómo legitimar entonces la elección de un tema fuera del ámbito narrativo o poético?

Schmeling, como explica Jiménez (1998), postulaba cinco tipos de comparación. El quinto se refiere al de la *crítica literaria comparada*, en el cual la comparación «tiende a delimitar y aplicar con precisión los diferentes “métodos” en sentido estricto (periodización, intertextualidad, géneros, temas...)» (p. 138). Obviando por un momento el tema, podemos apreciar que se nos ofrece como método la crítica comparada de géneros, la cual

---

<sup>4</sup> En el marco teórico nos extendemos más en estos aspectos conceptuales y metodológicos, pero es necesario desde ahora establecer ciertas ideas preliminares.

efectuaremos en el primer capítulo. Pero además, Schmeling dice que en el segundo tipo de comparación «se agrega el proceso histórico en que se insertan los miembros de la comparación» (p. 138). Asimismo, el tercer tipo se basa en «*analogías de contextos*, es decir, en el *trasfondo extraliterario común a los diversos miembros de la comparación*. Predominan los intereses políticos, sociológicos, histórico-culturales o generales de visión del mundo» (p. 138).

En nuestro caso, en lugar de buscar que predominen los intereses políticos sobre los literarios, lo que perseguimos es un equilibrio entre estos ámbitos amparados por el método comparado. Ahora bien, podemos deducir la legitimación de nuestro tema de la siguiente manera: si el tercer tipo se basa en el trasfondo literario y en él predominan los intereses políticos, sociológicos e histórico-culturales, está claro que el tema analizado en este tipo de trabajos está en función de esos intereses. Por lo tanto, sin adscribirnos a este tercer tipo, bien podemos argumentar que nuestro tema puede estar en función de estos intereses sin por ello implicar que solo nos dedicaremos a analizar contextos o que solo los intereses extraliterarios son los que exploraremos.

El tomar como objeto de estudio un tema (cualquiera que sea) ha tenido algunos detractores entre los comparatistas. Se aduce la exigencia de encontrar y probar el contacto entre las obras comparadas para extraer explicaciones causales. Sin embargo, cuando se estudia un tema esto no siempre es posible. Por esta razón Cioranescu (1964) separa, por un lado, las relaciones de circulación (en las que incluye los estudios temáticos) y en las que no se parte siempre de la seguridad de contacto, sino que se suele enfatizar las identidades temáticas sin otra consideración que la del parecido; y por otro, las relaciones de contacto en las que se estudia las influencias certeras o las sospechas autorizadas por la respectiva posición del emisor y del receptor.

Esta investigación establece relaciones de contacto y de circulación. Por mencionar un ejemplo, es una relación de contacto cuando mostramos la influencia del Romanticismo en las obras estudiadas, dado que los propios escritores lo constatan. Sin embargo, cuando sostenemos que un heroísmo romántico se revela en la actitud de ambos escritores estamos estableciendo una relación de circulación, puesto que filológicamente no podemos probar esta hipótesis de lectura.

Pareciera que en las relaciones de circulación el investigador se encuentra sin un punto de apoyo fundamental: le falta la referencia de una relación causal. Y el afán de llenar este vacío puede llevarlo a un ejercicio intuitivo e incluso fantástico. ¿Cómo evitar este peligro? ¿Cuál es la medida adecuada para dotar de valor una relación circular? Cioranescu (1964) anota: «El peligro no es tanto, si el espíritu del investigador no presume demasiado de su capacidad de sintetizar en el vacío, y se conforma con áreas moderadamente circunscritas» (p. 120). Creemos que este ejercicio de prudencia es el que nos guía y que dichas «áreas moderadamente circunscritas» son las partes constituyentes de esta investigación. Por lo demás, no poder demostrar fácticamente el origen de una relación, no anula la riqueza de la relación.

Una última característica de nuestro trabajo que puede parecer inusual es la aparición en el análisis de lo que podría calificarse de biografía intelectual de los autores. No es nuestra intención hacer historia de las ideas, ejercicio que escapa a nuestros propósitos y capacidades. No obstante, dos buenas justificaciones nos respaldan de algún reproche que pueda considerar estas partes del desarrollo como inapropiadas. Primero, como sostendremos, ambos géneros literarios asumen a la subjetividad y al mundo interior del escritor como uno de sus núcleos característicos.

Debido a lo anterior, desentrañar la construcción de sus discursos políticos conlleva concentrarnos también en los sujetos que se desenvuelven página tras página. Las obras podrían estudiarse desde una perspectiva puramente textual, pero esta sería insuficiente, pues sería infiel al rasgo que define estos géneros: su hibridez entre la literatura y la historia, o entre la literatura y un yo histórico y real que se hace presente en la obra a través de, por ejemplo, la mención de acontecimientos concretos que marcaron las ideas políticas de los autores.

En segundo lugar, Arthur Lovejoy, fundador de la historia de las ideas, asegura en *Essays in the History of Ideas* (1960) que una de las disciplinas en que se practica historia de las ideas es la Literatura comparada, pues, entre otros objetos, se encarga del estudio internacional de las relaciones intelectuales y las transferencias de tendencias del pensamiento y el gusto (p.1). Por consiguiente, las partes del desarrollo que puedan aproximarse a historia de las ideas se deben a esta propiedad inherente a la Literatura

comparada, más aun cuando lo que investigamos es la construcción de discursos políticos a través de géneros literarios donde el componente autobiográfico es protagonista.

Otro de los impulsos de esta investigación provino de constatar una y otra vez que a veces las diferencias explícitas entre los discursos son a menudo más sutiles y guardan similitudes inesperadas y conexiones a las que accedemos escarbando con paciencia. Procedamos pues a enumerar las partes de la investigación:

Iniciamos con un marco teórico. Parada obligatoria para esclarecer cómo manejaremos los instrumentos conceptuales y metodológicos provenientes de la Literatura comparada, en combinación con aquellos tomados de la ciencia política.

El primer capítulo está dedicado al análisis genealógico. Aquí intentamos dejar constancia de cómo los géneros literarios de la biografía y el aforismo moldean el discurso político y a su vez cómo el discurso político incide en los géneros.

Cabe indicar que en el primer capítulo el lector encontrará un procedimiento similar al del segundo. Consiste en dividir el análisis de la siguiente manera: primero, una parte dedicada a Frederick Douglass, después otra dedicada a Nicolás Gómez Dávila, y finalmente una tercera en que confluyen ambos autores. Esta estructura se impuso mientras escribíamos la tesis y fue debido a la complejidad que cada discurso político planteaba.

El primer análisis por separado nos permite ordenar mejor el desarrollo de la investigación y representa una primera comparación indirecta. Al mismo tiempo, es una base necesaria que cobra pleno sentido cuando efectuamos el análisis combinado, espacio de la comparación directa y en el que los capítulos alcanzan su pleno propósito.

Es así que el Capítulo I consta de las siguientes partes: La correspondiente a Frederick Douglass: a) Autobiografía y narraciones de esclavos. La correspondiente a Nicolás Gómez Dávila: b) Aforismo. Y a continuación el análisis conjunto: c) La confesión como vínculo; d) El influjo romántico; e) Confesión y política.

Por otro lado, el Capítulo II se concentra en comparar los componentes ideológicos de cada discurso, las relaciones de cada obra con el poder, la forma en que la literatura se apropia de la cultura como campo de batalla y la tensión entre los conceptos de *intelectual* y

*político.*

Siguiendo el procedimiento conocido, lo hemos subdividido como sigue: una primera parte consistente de los siguientes apartados: Sobre Frederick Douglass: a) El racismo como enemigo de fondo; b) Construcción de su humanidad y ciudadanía; c) Un mínimo de libertad inviolable. Sobre Nicolás Gómez Dávila: a) Reaccionarismo personal. b) Los oponentes. Y una segunda parte dedicada al análisis conjunto y que está compuesta así: a) Discursos comparados; b) Autorrepresentación; c) La arena cultural; d) Político e intelectual.

Finalmente, el Capítulo III consta de los siguientes apartados: Dos modernidades, Posturas frente al progreso, Medios de comunicación y opinión pública. Este último capítulo solo presenta análisis comparados en conjunto. Se trata de una extensión del Capítulo II, pero que por los temas que toca englobamos en una unidad separada.

Unas conclusiones finales cierran este itinerario, recuento de un recorrido crítico cuyos resultados finales derivan del diálogo entre dos obras clásicas que integran con intensidad política y literatura.

## Marco teórico

### Literatura comparada y enfoques

Con este marco teórico deseamos sentar unas bases conceptuales mínimas sobre las que se desarrolle la investigación. Así pues, tratándose de un trabajo de literatura comparada, empezamos por alinear las obras bajo este método. «Por literatura comparada», nos dice Claudio Guillén (1985), «se suele entender cierta tendencia o rama de la investigación literaria que se encarga del estudio sistemático de conjuntos supranacionales» (p. 13). Y agrega que esta rama de los estudios literarios exige un «esfuerzo por desentrañar las propiedades de la comunicación literaria, de sus cauces primordiales, de la metamorfosis de géneros, formas y temas» (p. 14). Podemos entonces sostener que la investigación cumple con los requisitos de la disciplina, dado que el corpus o «conjunto» seleccionado es supranacional, en tanto que toma a dos autores de diferentes lenguas y países y porque, como señala Guillén, de lo que se trata es de superar toda noción de nacionalismo cultural en su sentido más limitado y narcisista.

El humanista español menciona a su vez el estudio de la «metamorfosis de géneros, formas y temas», y nos da pie para encausar nuestro enfoque investigativo. En primer lugar, nos serviremos del estudio del tema, también llamado tematología. Entendemos tematología como la «rama de la Literatura comparada encargada del estudio de los temas y argumentos de los textos literarios y sus relaciones tanto internas –dentro de una misma obra–, como externas, es decir, sus recurrencias en otras manifestaciones textuales o artísticas anteriores o posteriores» (Gil-Albarellos, 2003, p. 239).

La importancia del enfoque tematológico reside en que engloba a los otros dos enfoques que utilizaremos: el estudio de géneros literarios y el denominado literatura y otras ciencias. Los engloba porque los elementos a comparar deben siempre converger en el tema de la investigación, en este caso la construcción del discurso político de las obras seleccionadas. Y, como explica Naupert (1998), este punto de encuentro, que es el tema, «es capaz de crear un intertexto para una interpretación interesante y fructífera de textos formalmente dispares, pertenecientes a géneros diferentes y de extracción dia o sincrónica» (p. 180).

Necesario es también apuntar que prescindiremos de la noción de *motivo* históricamente ligada a la de obra literaria narrativa ficcional, debido a que las obras a comparar son una autobiografía y un libro de aforismos. En este respecto, utilizar una noción como motivo, que nos remite a una unidad significativa mínima, recurrente y germinal, como lo cataloga Segre (1985, pp. 348-349)<sup>5</sup>, se aleja de lo que los textos nos ofrecen como elementos comparativos y de los aspectos que nos interesa comparar.

En vista de ello y más acorde con nuestro interés, reemplazaremos esta categoría por una serie de conceptos provenientes de la ciencia política y del análisis crítico del discurso para que funcionen como vínculos de la comparación. Aclaremos que no se trata de conceptos dentro de los que restringiremos nuestro análisis hasta agotar sus posibilidades, sino más bien de un marco en el que se apoye la tesis de que ambas obras admiten una crítica centrada en el discurso político presente en ellas.

Por otro lado, así como el análisis temático requiere tener una perspectiva diacrónica sobre los materiales a estudiar, lo mismo podemos decir del estudio genealógico. Aristóteles (2006) iniciaba su *Poética* diciendo: «De la poética misma y de sus especies y de cuál es la virtud <sup>6</sup>de cada una de ellas» (p. 1). Para estudiar estas *especies*, la Literatura comparada se sirve de los aportes de la teoría literaria. Estos aportes serán útiles en nuestro análisis, pero solo en la medida en que nos conduzcan a algo muy específico: indagar cómo esa *virtud*, capacidad o potencialidad de los géneros literarios de las obras elegidas expresan la relación entre literatura y política contenida en ellas. Y es que en este caso la forma y el contenido literario dan sentido a los significados políticos de las obras.

Asimismo, partimos de la premisa que los géneros literarios son productos culturales, es decir, se originan en realidades históricas; son, por lo tanto, dinámicos y cambiantes y no puros y estáticos. Por eso, perfilar la autobiografía y el aforismo, tal y como los utilizaron nuestros autores, nos acerca de una vez al sustento de sus discursos políticos. Paralelamente, estos usos particulares nos permitirán observar cómo las obras contribuyen a dinamizar tales tradiciones genealógicas.

---

<sup>5</sup> Citado por Mari Carmen Orea Rojas (s.f.) en su artículo *El motivo literario como elemento fundamental para la literatura comparada*.

<sup>6</sup> Las cursivas son nuestras.

Como consecuencia de lo anterior, nuestra aproximación es doble: primero, con el fin de apreciar las particularidades de los géneros examinamos las tradiciones literarias a las cuales pertenecen. Lo sustancial en este ejercicio es que al cruzarlos podremos rastrear cómo se hibridizan, vinculándose hasta borrar sus límites o entremezclándose y descategorizándose para categorizar nuevas formas (Aullón de Haro, 2016). Y segundo, prestar atención a los hechos históricos de los cuales las ideas políticas forman parte, preguntándonos: ¿cómo afecta el proceso de democratización iniciado a finales del siglo XVIII a estos géneros?, ¿salen indemnes del influjo del Romanticismo?, ¿cómo el sujeto expresado en ellos representa las transformaciones y crisis de la modernidad?, ¿cómo ese mismo sujeto se posiciona políticamente frente a la sociedad de su tiempo?

Nuestro tercer enfoque es el de la literatura y otras ciencias, en específico la ciencia política. En la introducción sugerimos el nexo natural entre la Literatura comparada y la historia de las ideas, así lo reafirman teóricos como Van Tieghen (1931/1946). Pero ¿qué sucede con la vinculación con otras áreas del conocimiento?

Jiménez (1998) indica que la Literatura comparada no se pone de acuerdo para delimitar su metodología y sus materias de investigación. Refiriéndose en concreto sobre las materias, cita las concepciones recogidas por Schmeling. De aquí se desprende que al menos Remak (1961/1973) y Pichois y Rousseau (1967/1971) consideran como material de investigación válido la relación entre la literatura y otros ámbitos del saber como las artes plásticas, la sociología, la religión y también la política y la filosofía.

El riesgo de esta concepción es –como ha sucedido en ocasiones con trabajos en el campo de los estudios culturales– que el texto quede en segundo plano y se convierta en una excusa para analizar otros fenómenos. Conscientes de este problema, hemos cuidado que el escrutinio emane siempre de las obras literarias.

El siguiente obstáculo por subsanar es que no existe un método para comparar la literatura con la política. Sin embargo, los tópicos que estudiaremos deberían dejar patente los resultados derivados de esta relación. Lo que sí debemos precisar es que el análisis concibe la influencia entre ambas disciplinas como bidireccional: es decir, de la política a la literatura y de la literatura a la política.

Por último, otra forma de relacionar la literatura y la política es tomar categorías de la ciencia política para aplicarlas a nuestra indagación. Nuestra intención no es sustituir el ejercicio de la crítica literaria por estas categorías, sino complementar la crítica literaria con un aparato teórico que se adecue con mayor precisión a nuestro tema. De no hacerlo de esta forma nos veríamos limitados por la complejidad que el corpus ofrece.

Igualmente, estos conceptos deben servir para precisar ciertos términos que utilizaremos con frecuencia y que podrían ocasionar confusión sobre lo que en determinado momento abordamos. De esta forma, basándose en los conceptos que en breve expondremos, el lector podrá colegir qué significado se le están dando a ciertos términos dependiendo del contexto de la argumentación en el que se encuentre o podrá volverlos a consultar en este marco teórico como si fuera una guía.

## **Política, poder y tipos de poder**

Puesto que nos proponemos establecer lazos entre la literatura y la política, primero debemos delimitar un primer concepto de *política*.

En *El político y el científico*, Max Weber, define la política de la siguiente manera: «Por política entenderemos solamente la dirección o la influencia sobre la dirección de una asociación *política*, es decir, en nuestro tiempo, de un Estado» (2019, p. 82). Y el Estado «es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el “territorio” es un elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima*» (p. 83). Así, sintetiza Weber, «política significará, pues, para nosotros, la aspiración (*Streben*) a participar en el poder o a influir en la distribución del poder entre los distintos Estados o, dentro de un mismo Estado, entre los distintos grupos de hombres que lo componen» (pp. 83-84).

Para una mayor comprensión de este primer concepto de política establezcamos de una vez que el poder se define, según Bouza-Brey (2005), como «la capacidad de obtener obediencia de otros. Tiene poder aquel individuo o grupo que consigue que otros (individuos o grupos) hagan (o dejen de hacer) lo que él quiere» (p. 40). El valor de esta definición,

extraída del capítulo «El poder y los sistemas políticos» del *Manual de ciencia política*, radica en que sintetiza otras definiciones similares de otros estudiosos como Easton, P. M. Blau, Lasswell y Kaplan, Stoppino, Parsons, Weber, entre otros. Bouza-Brey agrega que tiene poder aquel que, «en una situación social, es capaz de imponer a los demás una definición de metas y un modelo de organización» (p. 40).

Entonces, cuando Weber (2019) dice que el Estado tiene el monopolio de la violencia quiere decir que el Estado detenta el poder coercitivo<sup>7</sup>, que «consiste en la capacidad de obtener obediencia mediante la privación, o amenaza de privación, de la vida, la integridad, la libertad o las posesiones, por medio de la fuerza» (Bouza-Brey, 2005, p.41). Se supone que la ciudadanía le otorga este poder al Estado porque le conviene que se encargue de velar por una convivencia social armónica.

El Estado, por tanto, también ejerce el poder retributivo, pues este se «basa en la obtención de obediencia mediante el establecimiento de una relación de intercambio [...] de utilidad mutua entre el que manda y el que obedece» (p. 41). Finalmente, un tercer tipo de poder ejercido por el Estado es el persuasivo, y consiste en la facultad de «obtener obediencia mediante la unificación de las preferencias ajenas con las propias» (p. 41), el instrumento de este poder es la ideología, y el poder se consigue convenciendo a los que tienen que obedecer de las bondades, corrección y valores de los objetivos proyectados.

Tiene sentido que el concepto de Weber reúna dos objetos de estudio de la ciencia política: el poder y el Estado, pues el Estado es la organización de poder más completa en una sociedad. No obstante, entender la política circunscrita al Estado es delimitarla al ámbito de una organización vertical y de influencia nacional e internacional, excluyendo otras instituciones y organizaciones del poder dentro de las comunidades.

## **Micropolítica y macropolítica**

---

<sup>7</sup> Tanto el poder coercitivo, retributivo y persuasivo son, como indica Bouza-Brey, categorías postuladas por Etzioni (1961) y Galbraith (1984). Aquí las aplicamos al Estado; pero, como veremos más adelante, no son exclusivas de él.

Por esta causa nos interesa, siguiendo a Duverger (1990), distinguir dos niveles de análisis: por un lado, el de la micropolítica, llevada a cabo en el «plano de las relaciones interindividuales, que se fundan en el contacto personal» (p. 12), y por otro, el de la macropolítica, en el «plano de los grandes conjuntos, donde el contacto personal no existe, habiendo sido reemplazado por relaciones mediatizadas, administrativas, o por un contacto teatral y ficticio (el apretón de manos del ministro, el discurso del jefe del Estado...)» (pp. 12-13).

La micropolítica y la macropolítica no están muy alejadas como a primera vista le parece, entre ambas se producen permanentes conexiones de ida y vuelta. Por eso no hay que pensar que la cercanía o lejanía del contacto personal es el único criterio para la distinción entre ellas. Duverger, además, al distinguir ambos niveles de estudio para la ciencia política, simplemente está reflejando el cambio que en la política han producido ciertos sucesos históricos desde finales del siglo XVIII, durante todo el siglo XIX y, sobre todo, en el XX: nos referimos a la politización de la sociedad a partir de la Ilustración y la Revolución francesa.

Hay un evidente cambio de perspectiva entre *El Príncipe* (1532), de Maquiavelo, que concentró sus esfuerzos en la acción de un soberano sobre su reino o Estado<sup>8</sup> y una obra como *El contrato social* (1762), de Rousseau, en el que el ejercicio del poder se desplaza a la noción de *voluntad popular*.

El poder ya no es solo vertical y jerárquico, sino también horizontal y plural. Las masas históricamente excluidas de la política entran en ella para quedarse. La democratización y masificación de la política, como comenta Giovanni Sartori (1992), no consiste solo en su difusión, sino más que nada en su ubicuidad. Las consecuencias no se hacen esperar: los procesos políticos sobrepasan el ámbito del Estado y sus instituciones y, como resultado, el concepto de Estado empieza a ser sustituido por el más flexible de *sistema político*. Y el sistema político «no solo se descompone en “subsistemas” sino también en subsistemas –por ejemplo, el subsistema partidista, y el subsistema de los sindicatos y de los grupos de presión– que escapan totalmente a la visión institucional». (p. 216).

---

<sup>8</sup> Este Estado poco tenía que ver con el Estado moderno que en su época apenas está naciendo.

La continua subdivisión de subsistemas puede ser también vista en muchos casos como nuevas modalidades de micropolítica. Por eso dijimos antes que el criterio para distinguir la micropolítica no podía ser solo la cercanía o lejanía del contacto personal. Parece un criterio más preciso la calificación de *un subsistema* como una forma de organización de poder marginal al Estado.

### **Concepto de *político* y *literatura* como micropolítica**

Con base en los discursos políticos de nuestros autores, lo anterior nos permite comprender mejor las relaciones de poder que ellos establecen a través de sus obras con el marco social en que están involucradas. De esta manera, Frederick Douglass es un escritor y un intelectual pero también un político<sup>9</sup>; político en el sentido weberiano, pues aspira a participar en el poder o a influir en la distribución del poder entre los distintos Estados, o dentro de un mismo Estado entre los distintos grupos de hombres que lo componen, sin nunca olvidar, de acuerdo a los propósitos de nuestra investigación, que su vocación política es inseparable de la de escritor.

Pero para influir en el Estado Douglass aprovecha la democratización y masificación de la política que se está produciendo en su época, para lo cual se vale de procedimientos que podríamos clasificar de micropolíticos o propios de subsistemas políticos: nos referimos a sus conferencias abolicionistas, al uso de la prensa local y a la publicación de sus autobiografías.

Si no se hubiera llevado a cabo un proceso de democratización y masificación de la política, Douglass, un exesclavo, nunca habría podido expresar sus ideas. Es cierto que seguía corriendo peligro y que sus libertades eran limitadas; pero es innegable que para que un exesclavo eleve su voz de protesta con tanta firmeza y tenga una audiencia que lo escuche y lo lea, es porque tanto él como su audiencia se han convertido en agentes políticos.

La pregunta entonces es: ¿podemos clasificar a la literatura dentro del espacio de la

---

<sup>9</sup> Este tema se aborda en el capítulo II, apartado titulado *Político e intelectual*.

micropolítica o de un subsistema político? Cuando se extrapola una categoría a otro campo en el que en un principio no se pensó al establecerla, se corre el riesgo de tergiversarla. Empero, podemos sostener esta tesis desde dos puntos de vista: el primero es que, en efecto, la literatura, como discurso con una carga política con proyección masiva, es un procedimiento político usualmente al margen del Estado. Más cuando se trata de una literatura que en cierto sentido se escribe en contra del Estado, pues es el Estado estadounidense el que permite la vigencia de la esclavitud.

El argumento cobra más fuerza cuando comprendemos que la literatura de Douglass no puede aislarse de sus actividades de orador y periodista. Las tres actividades<sup>10</sup> son para él formas de acción política. Además, si Sartori incluye a los sindicatos entre los subsistemas, es evidente que estos grupos nacidos como formas de organización de reivindicaciones ignoradas por el Estado, tienen como objetivo final influir en ese mismo Estado para materializar sus reclamos. De la misma manera, Douglass aspira a que el Estado declare ilegal la esclavitud y derogue todas las leyes racistas que atentan contra los afroamericanos.

Sartori (1992) también menciona a los grupos de presión como subsistemas. En esta clasificación podemos incluir a la prensa, las publicaciones literarias políticas y al movimiento abolicionista, al que Douglass perteneció desde que consiguió la libertad.

La otra forma de sostener la tesis de que la literatura es parte de la micropolítica o de los subsistemas, es asumir que nuestra extrapolación de tales categorías puede ser forzada o imprecisa. Paradójicamente, es un argumento a nuestro favor porque no elimina el que estemos frente a un caso manifiesto en que la literatura no es parte de un ejercicio político vertical derivado del Estado, sino otro tipo de ejercicio de poder. Y que ante este hecho hemos querido ajustarlo a unas categorías políticas que consideramos próximas y, si bien no encajaron, nos ayudaron a explicitar un procedimiento político para el que no hemos encontrado una mejor clasificación.

Por su lado, Gómez Dávila nunca fue un político, ya que no aspiró al poder. Sin

---

<sup>10</sup> Douglass también realizó actividades políticas propiamente partidistas. Pero estas actividades las realiza sobre todo en una etapa posterior a la publicación de su primera autobiografía. Lo que es incuestionable es que en algún momento empieza a aspirar al poder, pues llega a postularse al cargo de vicepresidente de la república.

embargo, como su obra es interpretable como un discurso político, cabe la pregunta: ¿qué relaciones de poder se desprenden de ella? Si *Escolios a un texto implícito* sigue siendo una obra poco conocida y esto significa que el efecto en la opinión pública no es comparable con el que tuvo *Vida de un esclavo americano escrita por él mismo*, ¿podemos sostener que es un caso de literatura como micropolítica?

En principio es posible afirmar que el acto de escritura se transmuta en acto político cuando es encarnado por una voz denunciante, que ataca y crítica todo aquello que percibe como degradante para sus valores<sup>11</sup>. ¿No es lo mismo que hace Douglass desde una orilla ideológica opuesta?

Por otra parte, el propio discurso de los *Escolios* es político por la doctrina reaccionaria contenida en él, su carga ideológica es antimoderna, antidemocrática e individualista, en una época moderna, democrática y masificada. Mientras que el de Douglass es antirracista, libertario y democrático<sup>12</sup>, en un país que legitima la esclavitud y en cuya noción de democracia los afroamericanos no estaban incluidos.

## La política como confrontación

Conviene, entonces, un concepto de política que subraye la confrontación como uno de sus rasgos esenciales. Carl Schmitt (2009) comenta que así como existe en el dominio de la moral una distinción última expresada entre el bien y el mal; en lo estético, expresada en lo bello y lo feo; en lo económico en lo beneficioso o perjudicial, o entre lo rentable y lo no rentable, debe haber un criterio específico del fenómeno político. A lo que responde que tal «distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de *amigo y enemigo*» (p. 56). «El sentido de la distinción amigo-enemigo», continua, «es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o

---

<sup>11</sup> No solo en estas ocasiones se transmuta en acto político, también puede ser que la obra no sea explícitamente política y constituir un acto político. La belleza de unos versos, por ejemplo, pueden ser vistos como un acto político, independientemente del tema. Aquí, sin embargo, nos referimos a lo explícitamente político de la obra gomézdaviliana.

<sup>12</sup> Douglass apoyó también los derechos de las mujeres en un momento en que el movimiento feminista se originaba.

separación, de una asociación o disociación» (p. 57).

Esta teoría no está exenta de críticas. Sartori (1992) ha señalado muy bien algunas de sus falencias, como el que no existe una relación equilibrada entre las categorías amigo y enemigo, sino de subordinación, pues Schmitt deriva del concepto de enemigo el de amigo y nunca a la inversa, esto se debe a que entiende la política como conflicto y por eso entre ambas instancias es la de enemigo la que ocupa el centro de su interés.

Por lo demás, este criterio de distinción del «grado máximo de intensidad» es absolutamente arbitrario, pues no es exclusivo de la política. Puede darse perfectamente en el dominio religioso, económico, racial o cualquier otro. Schmitt diría que en ese momento en que se alcanza ese alto grado de intensidad la confrontación se vuelve política; pero, arguye Sartori (1992), aquí el razonamiento hace una pirueta y repite como conclusión la propia premisa, haciendo por arte de magia que lo político borre lo no político.

Por el afán esencialista de plantear un criterio de distinción único de la política, Schmitt (2009) comete arbitrariedades y errores en su argumentación. No obstante, su postulado básico es defendible si lo tomamos como uno de los criterios de distinción de lo político y no como el único. De esta manera resulta más persuasivo cuando puntualiza:

Enemigo no es pues cualquier competidor o adversario. Tampoco es el adversario privado al que se detesta por cuestión de sentimientos o antipatía. [...] Solo es enemigo el enemigo *público*, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter público. (pp. 58-59).

La acotación es fácilmente aplicable a Douglass, tratándose de un afroamericano que enfrenta en el ámbito público (libros, discursos, artículos, actividad partidista) a un enemigo (los racistas). En Douglass también se verifica lo que, según Schmitt, es la posibilidad siempre presente en toda confrontación política llegada a su máximo grado de intensidad: la violencia, la muerte y la guerra. No solo porque Douglass estuvo a punto de ser asesinado, sino también porque apoyó con fervor la Guerra de Secesión.

Más problemático es encuadrar a Gómez Dávila en este concepto. Precisemos que

Schmitt entiende por enemigo a un conjunto de personas o a un pueblo entero y no a individuos aislados. Douglass tiene como enemigos a los racistas, pero él mismo es un enemigo para ellos porque forma parte del movimiento abolicionista. Gómez Dávila está solo y no le interesa en lo más mínimo agruparse. Se alinea con los reaccionarios ideológicamente<sup>13</sup>; pero no hay acción política pública, aparte de la representada por la publicación tardía de su obra.

¿Cómo entender entonces su relación con sus «enemigos»? ¿Y cómo considerar aquellos aforismos en los cuales no se dirige a un grupo, sino a una situación o proceso social particular, como la industrialización, la educación o la explosión demográfica? ¿No forman estos temas parte de la política y por tanto de los discursos políticos?

Quizá en su caso, la distinción de «intensidad» nos sirve solo para resaltar la obviedad de que una parte de la política radica en la confrontación; pero que esta confrontación no tiene que ser entre dos enemigos colectivos, sino entre un individuo contra un colectivo o contra varios grupos a los que considera sus oponentes políticos.

Hay dos tendencias en la concepción de la política: una la entiende como conflicto y otra como cooperación pacífica en la que los conflictos se dirimen en un marco de legalidad o a través de consensos. Como Gómez Dávila no realizó una actividad política en el plano de la esfera pública, es al plano de la escritura al que debemos remitirnos, y allí es el conflicto el que prevalece. Es este el ámbito propicio en que su acción política cobra fuerza.

Su lucha es por ciertas ideas, conceptos y palabras políticas. Y lo que caracteriza la formación de las ideas, conceptos y palabras políticas es, según Schmitt (2009), que poseen un sentido polémico, «se formulan con vistas a un antagonismo concreto[...] y se convierten en abstracciones vacías y fantasmales» (p. 60) cuando pierde vigencia la situación que vinculaba el antagonismo. Aquí hay una inclinación identificable con los *Escolios*, la de un reaccionario que se bate, sabiéndose perdido, para que sus ideas, conceptos y palabras atesorados no se conviertan en abstracciones vacías y fantasmales. «Palabras como estado, república, sociedad, clase», escribe Schmitt, «resultan incomprensibles si no se sabe a quién

---

<sup>13</sup> Su reacción tiene aspectos tradicionales de esta doctrina; pero a menudo también es heterodoxo tanto en forma como en contenido, con lo que su singularidad y aislamiento se acentúa.

en concreto trata en cada caso de afectar, de combatir, negar y refutar con tales términos» (pp. 60-61), afirmación que el colombiano hubiera suscrito, pues para él, detrás del debate debe haber siempre una actitud antagónica: «Antipatía y simpatía son las actitudes primordiales de la inteligencia» (Gómez Dávila, 2001, p. 50).

Por supuesto, la autobiografía de Douglass también participa de esta noción de los términos políticos como escenario de lucha política. Su solo reclamo de igualdad ante la ley de todos los afroamericanos lleva implícito un replanteamiento del significado de la palabra *república* o *democracia* en su contexto social. Pero si Douglass asume el conflicto como parte de la política, también encuentra que el bienestar de los afroamericanos no está separado del bienestar común y que la política también es el ejercicio de acuerdos e integración.

Podemos observar cómo todas estas modalidades de lo político proporcionadas por la teoría política están presentes de una u otra forma en las obras a estudiar. Puede haber diferencias o similitudes en la modalidad en que se presentan, pero esta variabilidad ya nos habla de su incuestionable presencia y complejidad. Al mismo tiempo, la obra literaria es un campo de batalla para los conceptos, ideas y palabras asociadas a la política. Profundicemos ahora en esta relación entre la literatura y el poder.

## **Discurso**

Enfrentado a la definición de qué es la literatura, Todorov (1996) hizo un repaso histórico por dos de sus rasgos más defendidos por los teóricos: su calidad de objeto bello y su carácter ficcional. La literatura como objeto bello es una perspectiva de raíces románticas, mientras que lo ficcional podría remontarse a la teoría mimética aristotélica y encuentra una actualización en teóricos como Wellek y Frye.

El resultado de la pesquisa de Todorov es que ni uno ni otro rasgo capta la esencialidad de la literatura, por muy convincentes que fueran sus teóricos y las corrientes críticas que los respaldaron. El problema es que definir la literatura por su calidad de objeto bello o por su carácter ficcional es asimilar a decir que su única finalidad se encuentra dentro de ella misma. Por eso en este punto Todorov se decanta por otra noción: la de discurso. Y

explica que se debe a que las frases solo son el punto de partida, y que lo central es que «estarán articuladas entre sí y serán enunciadas dentro de un cierto contexto socio-cultural» (pp. 21-22). Todorov propone cambiar la pregunta qué es la literatura a cuáles son los denominadores comunes de cada tipo de discurso (también llamados géneros) o reglas internas que se repiten. Sin embargo, lo que interesa resaltar aquí es la relevancia que esta noción otorga al contexto-sociocultural.

Las categorías de objeto estético y ficcional conciben a la literatura como autónoma y separada de criterios externos. Es decir, la ficción es una imitación de la realidad, pero no se mide por su verdad histórica, sino por la verdad ficcional que sus mecanismos internos alcanzan al engranarse. Igualmente, la literatura como objeto estético postula que esta no tiene utilidad externa fuera de sí misma; es su finalidad estética interna la que la caracteriza. La noción de discurso, en cambio, saca, en parte, a la literatura de su confinamiento interno.

Van Dijk (1980), teórico del análisis crítico del discurso sentenciará: «En última instancia la literatura se define en su *contexto sociocultural*» (p. 132). Pero, aunque parece que son los procesos de recepción los que determinan qué es literatura, Van Dijk no puede eludir sostener como uno de los rasgos de este discurso su falta de finalidad política. El discurso literario, dice, es un acto de habla «ritual». Es decir, «el hablante/ autor quiere que al oyente/lector le *guste* el discurso» (p. 134) y nada más. Y acota que «los tipos de discurso rituales no tienen como intención funciones prácticas como la de ampliar los conocimientos o provocar cambios de opinión, de necesidades y de objetivos» (p. 134), aunque puede que se lleven a cabo «tales resultados de manera indirecta».

No cabe duda de que muchos discursos literarios llevan a cabo de manera indirecta estas funciones prácticas. Pero tampoco hay duda de que hay muchos otros que lo hacen premeditada y calculadamente de manera directa. A primera vista podríamos decir que los *Esclios* lo consiguen de manera indirecta y *Vida de un esclavo americano* de manera directa. Mas, como desarrollaremos en otra parte, no es tan sencilla esta dicotomía.

Lo que estamos extrayendo del análisis crítico del discurso es su interés por las funciones socio-culturales de la literatura y su concepción del discurso (ya no solo político,

sino en general) como un ejercicio de poder<sup>14</sup>. El discurso, pues, determina la realidad y, desde este punto de vista, es fácil llegar al consenso de que en lo que respecta al poder persuasivo, aquel que tiene como instrumento la ideología y el convencimiento, nuestros autores lo practican en diferentes grados. Hay variaciones entre las dos obras que estudiaremos y el modo en que intervienen en sus contextos sociales; pero quisiéramos que sean entendidas como realidades materiales vivas por cuanto así es como entendemos las proyecciones políticas contenidas en ellas.

También debemos agregar que siendo la confrontación una modalidad de la política presente en los textos elegidos, el análisis crítico del discurso nos proporciona una categoría esquemática sobre cómo nuestros autores se posicionan frente a sus oponentes: se denomina *conceptualizaciones binarias* (Chilton, 2004) y consiste en que los políticos se retratan a sí mismos de formas positivas, mientras que a sus oponentes de forma negativa. Esta estrategia tiene relevancia porque la manera en que se construye un político frente a sus oponentes es uno de los fundamentos de su capacidad persuasiva.

En sentido similar, el concepto de lo político de Carl Schmitt tiene relación con las «conceptualizaciones binarias» de Chilton. Por eso, más que restringirnos a una categoría específica, lo que pretendemos es establecer esta confluencia como un marco general en el que se respaldará nuestro análisis sobre este punto concreto.

Finalmente, proponemos que dos niveles del contexto en que se produce el discurso político son de especial utilidad en nuestra indagación: el contexto intertextual o interdiscursivo, es decir las relaciones entre discursos; y el contexto más amplio denominado sociopolítico e histórico.

El contexto interdiscursivo se manifiesta en ambos autores al analizar cómo se relacionan sus obras con otras de su tiempo y cómo también se oponen a otros discursos. Así pues, el contexto interdiscursivo también engloba nuestro análisis comparado de los géneros

---

<sup>14</sup> Como señala Ruth Wodak (2003): «el lenguaje clasifica el poder, expresa poder, está involucrado allí donde existe un desafío al poder o una contienda para conseguirlo. El poder no deriva del lenguaje, pero el lenguaje puede utilizarse para plantear desafíos al poder, para subvertirlo, para alterar las distribuciones de poder a corto y a largo plazo» (p. 31).

literarios, ya que este se propone determinar cómo cada género se sitúa dentro de su propia tradición para después relacionarlos uno con el otro.

El contexto sociopolítico e histórico, por su parte, nos permite establecer una diferencia ya insinuada con anterioridad: Douglass escribe y publica con objetivos políticos determinados, mientras Gómez Dávila escribe sin considerar a la opinión pública y sin que su obra sea publicada en vida (más allá de una edición para amigos y conocidos). Sus obras, no obstante, aunque en contextos sociopolíticos distintos, tienen en común estar signadas por la crisis.

En el análisis genealógico que realizaremos a continuación, observaremos cómo esta crisis se manifiesta en la propia elección de los géneros y cómo los géneros conducen el contenido político. Después de todo, los géneros, como dijo Todorov, son los denominadores comunes de un tipo de discurso. Es decir, son también los denominadores comunes de un tipo de relación con el poder y la cultura.

## Capítulo I

### Análisis genealógico

#### **Autobiografía y narraciones de esclavos**

El estudio de la autobiografía, en comparación a otros géneros literarios, es relativamente nuevo. En su breve evolución nos interesan ciertas facetas que nos ayuden a situar críticamente la obra *Vida un esclavo americano escrita por él mismo*, de Frederick Douglass.

Loureiro (1991) en su recuento de los problemas teóricos de la autobiografía indica que fue Dilthey, a finales del siglo XIX, el que le concedió al género un rol capital en la comprensión e interpretación histórica. Considerándola como una rama de la historiografía, Dilthey proponía estudiar la conformación histórica de una época adoptando como modelo y punto de inicio el examen de las autobiografías.

La asociación entre historia y autobiografía es de gran importancia porque el análisis que proponemos parte de un contexto histórico concreto en el que su autor se desenvuelve y sobre el que actúa como agente de cambio. Nos interesa analizar sus ideas políticas en dialéctica con las de sus opositores, así cómo la manera en que inciden en la sociedad de su tiempo. Este primer nivel de análisis nos permitirá realizar un procedimiento similar con la obra de Gómez Dávila. Y una vez dispuestas estas bases emprender un juego comparativo en el que, a través de dos discursos políticos, las experiencias de dos momentos históricos se entrecrucen.

La tendencia a enfatizar los aspectos históricos del género autobiográfico continúa durante el siglo XX con Karl Weintraub en Estados Unidos. Loureiro (1991) sugiere que esto es debido a tres razones: La primera es la juventud de la nación estadounidense; la segunda, las reivindicaciones de ciertas minorías; y la tercera, el afianzamiento de cierto humanismo de gran tradición en ese país.

La juventud de la nación estadounidense es una causa de la producción de autobiografías de talante histórico porque, al estar en proceso de formación, existe la

necesidad de definir una serie de figuras prestigiosas sobre las que descansen los pilares ideológicos del país y ejerzan de modelos culturales para la ciudadanía. Es un aspecto que nos concierne directamente, ya que una de estas figuras con la que compararemos a Douglass es Benjamin Franklin. Y es que para lograr la reivindicación de la minoría a la que pertenece, Douglass debe afirmarse como uno de estos personajes sobresalientes, un privilegio del que solo gozaban los blancos.

Weintraub (1991) argumenta que lo que llamamos individualidad, esto es, «un especial apego por el ideal de la personalidad» (p. 28), no siempre existió. Su desarrollo inicia en el Renacimiento y solo en el siglo XVIII alcanza una plena madurez expresada en una «forma moderna de conciencia histórica» (p. 18). Es un periodo cultural en el que obligatoriamente todos los teóricos de la autobiografía de detienen. Georges Gusdorf, por ejemplo, del que más adelante analizaremos algunas de sus propuestas, sitúa la aparición de la autobiografía en Occidente en la Alta Edad Media con las *Confesiones* de San Agustín, siendo alcanzado el esplendor del género solo a partir de la Edad Moderna. Hará falta la fuerza del Renacimiento y la Reforma, para que «el hombre tome interés en verse tal como es, alejado de toda premisa trascendental» (p. 12). Por supuesto, el interés del hombre de verse *tal cual es*, no significa que abandone de inmediato sus creencias religiosas; el proceso de secularización es gradual y nunca completo. Pero ahora es un hecho que emergen interrogantes terrenales acuciantes en las que la subjetividad toma protagonismo.

Por lo tanto, la afirmación de que solo una mayor conciencia histórica a partir del siglo XVIII<sup>15</sup> es la causa del auge del género tiene relación con la aparición de las narraciones de esclavos, vertiente autobiográfica a la que pertenece la obra de Douglass. La propagación de nuevas ideas en el campo de la filosofía y la política significa un cambio radical en el pensamiento social al postular la división y equilibrio de poderes del Estado, la igualdad de los hombres ante la ley secular y el uso de la razón como medio para ejercer la crítica y alcanzar el progreso.

---

<sup>15</sup> La situación revolucionaria, explica el historiador Jean François Furet (1978): «Es inseparable de una especie de hipertrofia de la conciencia histórica y de un sistema de representaciones que comparten los actores sociales» (p. 39).

La autoridad de estas nuevas ideas recaen en pensadores como John Locke, Montesquieu, Voltaire, Diderot, etc., animadores de transformaciones a favor de la libertad de culto, la democratización del conocimiento, la defensa del hombre como conductor de su destino y, por primera vez, el intento de establecer derechos humanos universales. Esta promoción de nuevas libertades es uno de los móviles desencadenantes de acontecimientos como la Guerra de independencia de Estados Unidos, la Revolución francesa y las guerras de independencia latinoamericanas.

Junto a este contexto de expansión de las libertades, otro elemento que permitirá y auspiciará la proliferación de las narraciones de esclavos es el surgimiento de organizaciones abolicionistas a ambos lados del Atlántico como la *English Society for Effecting the Abolition of the Slave Trade* (1787) y la *Pennsylvania Abolition Society* (1775/1784), así como avances políticos como la prohibición en Inglaterra del tráfico de esclavos. Las narraciones absorben las ideas abolicionistas imperantes y a la vez son el testimonio que refuerzan estas ideas.

En esta etapa, el protagonista de los relatos se destaca por la realización de un viaje de liberación física y espiritual siempre bajo la influencia de la guía divina. A menudo se trata de un viaje de conversión. La influencia religiosa también moldea ciertas formas retóricas provenientes de la predicación y asociadas al tema de la salvación. La Biblia es una de las fuentes de referencia habituales y continuará siéndolo en el período posterior. Las narraciones de esclavos también son influenciadas por otros géneros literarios populares como las historias sentimentales, la picaresca y las historias de aventuras.

Las organizaciones abolicionistas terminan consolidándose durante la primera mitad del siglo XIX con la aparición de otras instituciones como la Massachusetts Anti-Slavery Society (1831) y la American Anti-Slavery Society (1833), convirtiéndose, junto con los grupos religiosos evangélicos, en la principal fuente de cultura impresa sobre el tema (a las narraciones de esclavos hay que sumar panfletos, sermones, oraciones y epístolas). A partir de 1830, se sumará la publicación de periódicos abolicionistas tan importantes como *The Liberator*, junto a otros medios impresos como el *National Anti-Slavery Standard*, el *American and Foreign Antislavery Reporter*, el *Anti-Slavery Record*, el *Anti-Slavery Bugle* y el *Herald of Freedom* (Gould, 2007).

Durante estas décadas el movimiento abolicionista se radicaliza, afectando los temas y aspectos formales de las narraciones de esclavos. El principal cambio es la demanda por mostrar con mayor detalle las atrocidades cotidianas de la esclavitud en las plantaciones sureñas: torturas, palizas, asesinatos, acompañado de una crítica frontal de la hipocresía cristiana de los esclavistas. Otro aspecto relevante de estos años es que los elementos políticos abolicionistas esgrimidos en las narraciones se amplían, y aunque nunca son abandonados del todo los elementos religiosos, se prioriza la argumentación política de razonamientos secularizados.

Es a esta fase del desarrollo del género a la que pertenece las autobiografía de Frederick Douglass, de ahí que tenga como una de sus características más resaltantes la cruda narración y análisis de los mecanismos perversos aplicados tanto física como psicológicamente a los esclavos. Y será esta profundidad reflexiva y su precisión estilística la que descuelle del resto de las narraciones conocidas.

Hay unanimidad entre los críticos de que la obra de Douglass representa la consagración de las narraciones de esclavos en obra maestra. Su mérito aumenta cuando observamos que era un género literario hasta cierto punto esquemático y, por ende, repetitivo en sus estructuras y tratamiento de los temas. Esto debido a que había una relación directa entre el narrador, la audiencia y el patrocinante de la narración. Como explica James Olney (1990): las convenciones estaban tan firmemente establecidas que desfavorecieron una libertad creativa que pudo enriquecer mucho más al género.

Este autor propone una serie de elementos comunes a la mayoría de las narraciones, como por ejemplo: 1) un título en el que se agrega una frase que enfatiza que la historia se deriva específicamente del autor: “Written by Himself”, “Written from a statement of Facts Made by Himself”, “Written by a Friend, as Related to Him by Brother Jones”, y otras variaciones. 2) Prefacios o introducciones de algún abolicionista o editor blanco que legitima la veracidad de la narración y la existencia de su autor, a la vez que apostilla que la historia que sigue fue escrita con honestidad, sin exageración y sin recurrir a elementos imaginativos. 3) Descripción de un amo o ama cruel, detallando el habitual castigo a latigazos de un esclavo, a menudo una mujer, y observado por el narrador. 4) Descripción de un dueño de esclavos cristiano y sus crueldades y la imputación de que suelen ser peores que aquellos que

no profesan ninguna religión. 5) Descripción de una familia de esclavos siendo separada y destruida. 6) Descripciones de la cantidad de comida dada a los esclavos, su ropa, la cantidad de trabajo realizada por día y otros detalles cotidianos. 7) Descripción de una huida fallida y de otra exitosa. 8) Cambio del apellido del esclavo al convertirse en hombre libre, pero reteniendo su primer nombre como forma de dar continuidad a su identidad individual. 9) Reflexiones sobre la esclavitud (p. 153).<sup>16</sup>

En *Vida de un esclavo americana escrita por él mismo* están presentes todos los elementos indicados. Lo encomiable de Douglass es su capacidad para trascender los convencionalismos del género: ya fuese por la calidad de su escritura: precisa, ponderada y a la vez emotiva, con un vocabulario rico y con un uso variado de recursos retóricos, o por factores como los indicados por Olney, por ejemplo, que Douglass describa la institución de la esclavitud tal como es (objetivo primordial de las narraciones de esclavos), pero lo haga con una exactitud y profundidad analítica nunca antes vista en el género.

Igualmente, el crítico señala que en las narraciones casi nunca se describe el crecimiento intelectual, moral y emocional del narrador, mientras que en la autobiografía de Douglass esta descripción es esencial. La narración, además, está estructurada desde dos perspectivas: el pasado que relata y el presente desde el cual relata, para de esta manera mostrar la evolución de los tres elementos que presentan las mejores narraciones de esclavo: *literacy, identity and freedom*. Con *literacy*, se refiere a dos aspectos: el proceso en que el esclavo se alfabetiza y la capacidad de mostrar los frutos de este conocimiento en la construcción de su propia narración, logro propio de un ser humano y no de un animal.

Estamos, pues, ante un género en el que la política tiene un espacio preponderante. Un rasgo potencialmente problemático, dado que la unión entre la literatura y política puede ser nociva. Sabemos que cuando se constriñe la literatura de acuerdo a los intereses de una ideología política los resultados suelen ser negativos. ¿Cuánto de lo producido bajo la rúbrica de «realismo socialista» ha sobrevivido en el tiempo? ¿Qué queda de la literatura realizada bajo las directrices de la Revolución cultural china? ¿Se ha escrito alguna obra maestra auspiciada por el totalitarismo norcoreano?

---

<sup>16</sup> Olney menciona doce, pero las nueve referidas son suficientes para nuestros propósitos ilustrativos.

Aunque la literatura y la política están unidas, es la forma en que se articulan y relacionan la que finalmente determinará si el resultado es literatura o no. El caso de las narraciones de esclavos tiene un desenlace positivo; a pesar de que sus convencionalismos muchas veces limitaron el género a un registro repetitivo. Sopesados sus desaciertos y aciertos, es un género fundador de influencia rotunda en la literatura afroamericana posterior en escritores como Toni Morrison, Maya Angelou, Richard Wright y Ralph Ellison, y que se inserta a su vez en la tradición de la literatura testimonial y de la memoria histórica.

Ahora bien, continuando con algunos aspectos teóricos de la evolución del género autobiográfico, una siguiente fase es la que inaugura Georges Gusdorf (1991) con su artículo “Condiciones y límites de la autobiografía”. En cuanto a la caracterización del género, señala que la autobiografía es el resultado de contar la propia historia, reuniendo elementos dispersos de una vida de tal modo que sean presentados de forma coherente y conjunta. La visión e interpretación de las diferentes etapas de la vida son requisitos obligatorios para que la toma de conciencia de las experiencias vividas logre una perspectiva unitaria y total. Esta es la intención inherente a la autobiografía y su valor antropológico: ser «uno de los medios del conocimiento de uno mismo, gracias a la reconstitución y al desciframiento de una vida en su conjunto» (Gusdorf, 1991, p. 13).

Podemos apreciar que se ha generado un desplazamiento en el interés teórico. A Weintraub le interesaba la autobiografía como medio para revelar el desarrollo de la concepción que de sí mismo tiene el hombre, pero siempre con un énfasis en la capacidad del género para explicar la historia. Gusdorf está de acuerdo en que la conciencia histórica es un requisito previo, pero se concentra en el método con el que la representación del «yo» se configura, y más aún, esa «reconstitución» y «desciframiento» son, desde su punto de vista, problemáticos.

Para Gusdorf (1991), la autobiografía implica una toma de conciencia de la experiencia vivida que se logra por intermedio de una construcción en que la objetividad histórica del que escribe se sustituye por una evocación del pasado en que no se «revela más que una figura imaginada, lejana ya y sin duda incompleta, desnaturalizada además por el hecho de que el hombre que recuerda su pasado hace tiempo que ha dejado de ser el que era en ese pasado» (p. 13). Esta crítica pone en tela de juicio el valor de documento histórico que

el género puede tener. De hecho, para este teórico la significación de la autobiografía debemos encontrarla más allá de la verdad y la falsedad. Y esta es una de las razones por las que le otorga mayor valor a la función propiamente literaria del género que a una posible función histórica.

La tesis es persuasiva y contiene varias ideas de interés. Por ejemplo, el que la autobiografía más que ceñirse fielmente al pasado, se deriva de una autocreación del presente realizada por el autobiógrafo. Es un aspecto a considerar cuando tratamos con un escritor que además fue un político. La intencionalidad de su relato es fruto de la necesidad espontánea de contar los horrores padecidos, pero también es el producto final de un conjunto de intenciones calculadas y estructuradas en una escritura igual de prolija. Las motivaciones se confirman por el hecho de que Douglass escribe su primera autobiografía a los veintisiete años impulsado por los abolicionistas. Tratándose de un género usualmente practicado cuando la vida está llegando a su etapa final, la juventud de su autor y las circunstancias detrás manifiestan unas urgencias políticas obvias.

Gusdorf (1991) identifica la historia con los acontecimientos sociales externos en contraposición al espacio interior personal revelado en la noción de autobiografía que le interesa destacar. Según esta postura, la reconstitución de la unidad de una vida a lo largo del tiempo no procede del exterior; y, aunque reconoce que los «hechos a veces nos determinan y siempre nos delimitan» (p. 13), cree que los temas esenciales «son los elementos constituyentes de la personalidad» (p. 13). Es, pues, la psique la que da «forma definitiva» a lo vivido.

Consideramos esta perspectiva válida, pero insuficiente. *Vida de un esclavo americano* es, como dirá Rousseau de sus confesiones, la *historia de un alma*, pero es la historia de un alma influida, determinada y delimitada por hechos *exteriores* tan avasalladores como la esclavitud. En el mismo orden de ideas, separar los acontecimientos interiores de los exteriores, o los acontecimientos privados de los públicos expuestos en esta autobiografía sería un error al analizar su discurso político, pues ambos ámbitos son complementarios.

Por otra parte, el cuestionamiento de la verdad histórica de la autobiografía, es una crítica que aplicada al caso de Douglass no nos interesa explorar. Y no se debe a que creamos a pie juntillas en la construcción que de sí mismo nos ofrece el autor, sino que tanto sus biógrafos como otros historiadores han comprobado que los aspectos más relevantes de su autobiografía son verídicos. Ir a la búsqueda de un análisis que pretenda sostener que el valor de la autobiografía de Douglass está «más allá de su verdad y falsedad» es un objetivo que se aleja de nuestro propósito y del hecho de que estemos ante un tipo de autobiografía en el que la verdad es la noción en que se sustenta el discurso político de su autor.

Finalmente, una tercera teoría sobre la autobiografía postula que junto a la verdad histórica también hay que dejar de lado la verdad personal, pues el centro de la atención es el texto en sí mismo. Es el texto el que crea esa ilusión de sujeto, sin texto no hay representación autobiográfica. Y el autor no controla las relaciones textuales que el texto estructura internamente y mucho menos las relaciones intertextuales de las que proviene y con las que se conecta infinitamente. El resultado es que el sujeto ha sido sustituido por el texto y que por tanto se puede aseverar que los textos literarios le pertenecen más a la cultura o a la historia universal que al propio autor.

Es una teoría conocida, apoyada y desarrollada por Michel Foucault, Roland Barthes, Jacques Derrida y, desde el psicoanálisis por autores como Jacques Lacan. Podemos resumirla con el título de un conocido ensayo: *La muerte del autor*. En la misma sintonía, el teórico de la autobiografía, Michael Sprinker (1991), tituló a su artículo: *Ficciones del “yo”: el final de la autobiografía*. Sprinker sustenta su tesis en los pensadores mencionados y utiliza como ejemplos obras de Vico, Nietzsche, Kierkegaard y Freud. Cada ejemplo representa un tipo de cuestionamiento de los conceptos de *autor*, *yo* y *sujeto*.

En lo que respecta a nuestra investigación, la intertextualidad está presente en ambas obras y es un elemento relevante en la construcción del discurso político. Aunque más adelante estudiaremos este aspecto, podemos ilustrarlo anticipando que para Douglass, por ejemplo, mostrar en su escritura un conocimiento y un uso sofisticado de la tradición literaria es una estrategia para posicionar a los afroamericanos en el mismo nivel cultural que los blancos; mientras que Gómez Dávila por medio de sus aforismos dialoga con diferentes

corrientes del pensamiento y la literatura para a partir de ellas formular sus críticas o asimilar lecciones.

Pero el elemento intertextual inevitable en toda obra, y en este caso al servicio de un discurso político, no nos conducirá a un análisis puramente intertextual en el que colapse la noción de autor y sujeto de la enunciación. La razón es que lo intertextual es un elemento más del discurso político y no el único. Y, más importante, esta investigación parte de la idea de que la política es una práctica social, realizada por humanos con pasiones y pensamientos. Que la política tiene consecuencias reales tanto beneficiosas como perjudiciales. Y tratar el discurso político de una obra literaria escrita por un exesclavo como si detrás de ella no hubiera un ser humano que consigue la proeza de ser libre, es una abstracción que no nos interesa realizar. Tampoco nos interesa efectuar esa operación en Gómez Dávila, aunque en su caso se trate de un hombre libre y acomodado, pues nuestra perspectiva es válida para las víctimas de crímenes históricos, pero también es extensiva a otros autores, más todavía en el caso del colombiano, en el que se transpira la vehemencia e indignación de un ser humano en continua lucha con su época.

Lo anterior no quiere decir que esta investigación desconozca las diferencias entre el autor y la voz de la enunciación, ni que ignore el riesgo metodológico de confundir ambas entidades para emitir un juicio crítico. Esperamos conseguir entre ambas entidades un balance mínimo conforme se desarrolle el análisis. Pero el lector tampoco debe olvidar que en la autobiografía y el aforismo, tal cual como lo practicaron nuestros autores, el sujeto detrás de la pluma no es una *ausencia*. Con todas las diferencias que puede haber entre uno y otro, en el humanismo que practicaron siempre estuvo el hombre en el centro de sus reflexiones. Las páginas que siguen intentan perseguir esta tarea.

## **Aforismo**

Acabamos de constatar cómo en la teoría sobre la autobiografía existen ópticas cercanas, pero también discrepantes. La dificultad para definir un género puede ser un problema cuando nos proponemos realizar juicios críticos apoyados sobre sus características

constituyentes. Si estas características son inestables, una crítica que no considere esta flexibilidad puede tambalearse y errar por estrechez de miras.

Por otro lado, la misma dificultad puede ser beneficiosa para la crítica, ya que deja abierta la posibilidad de establecer diversas interpretaciones y relaciones que una definición cerrada jamás permitiría. Es lo que nos proponemos hacer más adelante, cuando vinculemos los géneros de la autobiografía y el aforismo con el de la confesión. Sin embargo, antes de trazar ese tercer vértice, debemos ocuparnos del aforismo.

Sentemos como primera premisa que el aforismo se deriva del fragmento. El fragmento como género es tan antiguo como la escritura. Desde los sumerios, pasando por los egipcios, los griegos, la Biblia y la Edad Media, el fragmento aparece como forma recurrente en la literatura. Aunque con variaciones en su uso, como conjunto coincide en tener como pretensión impartir verdades objetivas basadas en la observación de la vida o en alguna faceta del conocimiento. Es a partir de la modernidad que el fragmento, y en específico el aforismo, empieza a adquirir sus cualidades actuales, sin desligarse nunca del todo de su naturaleza normativa.

Por esta causa, el primer marco en el que insertaremos este género es la tradición de la literatura sapiencial. De modo general, denominamos literatura sapiencial a toda aquella que expresa un conocimiento con carácter preceptivo. El problema de esta primera definición es que se pueden incluir géneros que nos alejan del aforismo, como los tratados morales o las fábulas. El tratado moral tiene carácter preceptivo, pues de su argumentación lógica derivan una serie de postulados que pueden funcionar como pautas de comportamiento. La fábula, por su parte, a través de una narración protagonizada por animales invita al lector a extraer una moraleja que funciona como consejo ético frente alguna circunstancia de la vida.

El inconveniente con el tratado y con la fábula no es su carácter preceptivo, sino la extensión requerida por el primero para desarrollar con rigurosidad sus argumentos y el que la segunda sea, aparte de una narración, un género de una extensión usualmente mayor que la del aforismo.

Es, pues, necesaria una segunda tradición para delimitar mejor nuestro género: se trata de la paremia. Paremia es el archilexema que designa a todos los enunciados sentenciosos<sup>17</sup>. El adjetivo «sentencioso» nos remite al sustantivo «sentencia», cuya definición es «dicho grave y sucinto que encierra doctrina y moralidad»<sup>18</sup>. Entre los enunciados sentenciosos contenidos por la paremia encontramos: refranes, axiomas, proverbios, adagios, dichos, apotegmas y también aforismos.

Los dichos son frases hechas y poco tienen que ver con el aforismo. El adagio está más próximo al refrán por su proveniencia de la sabiduría popular. El axioma tiene fuerza de ley, pues condensa proposiciones y premisas lógicas estrictamente hilvanadas. El apotegma se caracteriza por ser gracioso. El proverbio se aleja del refrán porque suele conocerse su autoría. Con el aforismo, sin embargo, no parece haber un acuerdo.

En *The Oxford Book of Aphorisms*, el crítico John Gross (1987) reseña la historia del género. Dice que, al menos en la cultura occidental, el primer libro de aforismos fue el realizado por Hipócrates. Se trata de enseñanzas médicas, lo cual implica que en su inicio el género se limitó a la doctrina de una ciencia. Será solo después del Renacimiento cuando la palabra aforismo empiece a denotar una formulación de un principio moral o filosófico en el que se revela la interioridad del que lo escribe.

En el siglo XVIII, continúa Gross (1987), el doctor Johnson definió el aforismo como «una máxima, un precepto contraído en una sentencia corta» (p. VII). Y si recordamos que el libro más conocido de aforismos son las *Máximas* de La Rochefoucauld, podemos concluir que *máxima* es el sinónimo más cercano de aforismo. No obstante, de inmediato Gross hace una distinción crucial: la máxima sugiere una etiqueta, una expresión cortante, seca. Mientras que el aforismo es más subversivo, e incluso a veces es justamente una máxima lo que pretende subvertir. Es más especulativo, en contraste con la máxima, más concreta y cerrada. Sirva de ejemplo una máxima de La Rochefoucauld (2007): «Nunca somos tan felices o tan miserables como imaginamos»<sup>19</sup> (p. 16). Y un aforismo particularmente abierto de Elias

---

<sup>17</sup> Definición de la revista *Paremia*, en específico de la presentación para su primer número publicado en 1993.

<sup>18</sup> Se trata de la segunda acepción dada por la RAE.

<sup>19</sup> Traducción nuestra. «On n'est jamais si heureux ni si malheureux qu'on s' imagine».

Canetti (2008): «Dignidad de la cerilla» (p. 307). Pero, como veremos, no es una distinción irreconciliable.

Desde una perspectiva social, el aforismo es la manifestación formal de una crisis cultural. Es decir, la primera gran tradición literaria del género surge durante el Barroco y no es casualidad. Se trata de una época caracterizada por enormes cambios económicos, religioso, políticos, científicos. Guerras y pestes asolan Europa y trastocan la percepción de los hombres sobre la vida. La sentencia preceptiva renace como recurso para guiar la conducta social en medio de la tempestad y la confusión.

Su auge exterioriza la confianza en la razón adquirida durante el Renacimiento, una confianza aparejada al desarrollo de la ciencia moderna, reflejada en la tendencia de la época a estudiar concienzudamente el comportamiento humano y a partir de este conocimiento intentar dirigirlo por el camino recto. En paralelo, su auge es fruto de una necesidad que prueba cierto escepticismo sobre la naturaleza humana, desconfianza expuesta por el «dramatismo de la época»<sup>20</sup>.

Baltasar Gracián se convertirá en el maestro del género en la literatura española y, siglos después, influirá a Schopenhauer y Nietzsche. Del otro lado de los Pirineos, la gran tradición de los moralistas franceses también alcanza esplendor. Escritores como Pascal, Jouvett, Chamfort, La Rochefoucauld son conocidos en nuestros días sobre todo por sus obras escritas en aforismos. Ningún aforista posterior a ellos podrá librarse de su influencia. Así lo reconocerá Cioran, otro maestro del género. Y lo propio hará Gómez Dávila (2005-C): «La genealogía en la era moderna de lo que llamo “inteligencia literaria” es aproximadamente la siguiente: Montaigne, los moralistas del siglo XVII y del XVIII, Johnson, Goethe, el romanticismo alemán, Sainte-Beuve, los ensayistas ingleses del XIX y del XX, los críticos franceses del XIX, Gundolf, Proust» (p. 198).

---

<sup>20</sup> «Cuando se tiene conciencia, más o menos clara, de que las relaciones de individuo a individuo y de cada uno de estos con los grupos de diferente naturaleza en que se insertan, han sufrido una seria transformación; cuando, en conexión con lo anterior, se busca actuar sobre los hombres para alcanzar en la sociedad de los mismos unos objetivos prácticos que entrañan una novedad respecto al sentido que se reconoce a la vida, resulta entonces fácil comprender que el saber acerca del hombre interese superlativamente» (Maravall, 2002, p. 347).

Así como la máxima funciona como directriz de la conducta y su popularidad en la literatura prueba la necesidad de los hombres de aferrarse a algunas verdades, el aforismo mostrará la cara indecisa, ambigua e indeterminada del ánimo social frente a la realidad. «La lucidez es el botín del derrotado» (2001, p. 303), escribe Gómez Dávila, y para el lector es inevitable preguntarse: ¿por qué? ¿Qué hay en la derrota que otorga lucidez?, y sin darse cuenta ya está especulando y lo más probable es que no haya una sola respuesta. «Todo rueda hacia la muerte, pero solo lo carente de valor hacia la nada» (p. 316). ¿Qué cosas incluye lo «carente de valor»? ¿Conductas, arte, palabras, estados, ideas?

En *Notas* el autor colombiano diferencia entre dos tipos de escritura: la primera, «lenta y minuciosa» y la segunda, «corta y elíptica», es decir, la aforística:

Escribir de la segunda manera es asir el tema en su forma más abstracta, cuando apenas nace, o cuando muere dejando un puro esquema. La idea es aquí un centro ardiente, un foco de seca luz. De ella provendrán consecuencias infinitas, pero no es aún sino germen, y promesa en sí encerrada. Quien así escribe no toca sino las cimas de las ideas, una dura punta de diamante. Entre las ideas juega el aire y se extiende el espacio. Sus relaciones son secretas, sus raíces escondidas. El pensamiento que las une y las lleva no se revela en su trabajo, sino en sus frutos, en ellas, desatadas y solas archipiélagos que afloran en un mar desconocido. Así escribe Nietzsche, así quiso la muerte Pascal escribiese. (Gómez Dávila, 2003, pp. 56-57).

Ideas como «solos archipiélagos que afloran en un mar desconocido». Aunque Montaigne no escribió aforismos, toda su obra es fragmentaria; sus ensayos son fragmentos que nunca concluyen definitivamente el tema tocado, vistazos, a veces incluso interrumpidos abruptamente, archipiélagos que afloran en un mar desconocido. Esta condición insular del pensamiento, a la intemperie, vulnerable a fuerzas desconocidas, es característica de un escepticismo que ya no puede asirse a un continente seguro y fortificado. No es accidental que Gómez Dávila, junto a los moralistas franceses, nombre a Montaigne en su genealogía de la «inteligencia literaria» moderna.

El escepticismo de La Rochefoucauld sobre la naturaleza humana es común a todos los moralistas y de aquí en adelante será un rasgo de todos los aforistas en los que el escepticismo se extenderá a otros ámbitos de la vida. De la misma manera, podemos decir que todo aforista tiene una vena moralista en el sentido en que lo practicó la tradición francesa. Entendiendo por moralista dos significados: primero, como críticos escépticos de la naturaleza del hombre, como exploradores y retratistas agudos y crudos de tipos humanos, mentalidades y costumbres de una época. Segundo, como preceptores de comportamientos, como iluminadores de una ética. Un par de máximas de Gómez Dávila (2001) ilustran muy bien la influencia de los moralistas franceses: «El poder no corrompe, libera la corrupción larvada» (p. 348), «La virtud que no duda de sí misma culmina en atentados contra el mundo» (p. 67).

Similar a la división hecha por Gross, Alfredo Abad Torres (2008) en *Pensar lo implícito. En torno a Gómez Dávila*, propone una categorización binaria formal en la cual se expresa el pensamiento del colombiano: la sentencia y el aforismo. La sentencia es concreta y dogmática y el aforismo diseminador y polisémico. Menciona también a la máxima y la asocia a un tipo de sentencia.

Abad Torres también argumenta que una de las singularidades de Gómez Dávila es que en el conjunto de sus sentencias se vislumbra una unidad doctrinaria. Esto es verificable. Más allá de la amplia variedad de temas tocados por sus aforismos y que siempre haya aspectos que resulten esquivos a una interpretación, el lector puede captar una unidad sobre ciertos asuntos. La más obvia es la unidad de su pensamiento reaccionario. La singularidad, según Abad, es que para configurar esta doctrina se utilice un género discontinuo, fragmentario, disperso, o sea, nada propicio para articular un discurso estructurado doctrinario.

En efecto, se trata de una de las características del uso del aforismo en Gómez Dávila; pero no es única de él. Los aforismos de Cioran, por ejemplo, admiten una lectura nihilista porque un buen conjunto de ellos conforman una unidad. Lo mismo sucede con una obra como *Breviario del caos* de Albert Caraco, escrita no en aforismos, pero sí en fragmentos, en la que en su crítica desolada de la modernidad se presenta explícitamente una unidad

doctrinaria. La misma unidad notamos en la obra de Nietzsche escrita en su mayoría en fragmentos y aforismos.

Más acertada es la observación de Abad Torres (2008) sobre la dimensión poética de algunos aforismos. Indica que se presentan sobre todo para expresar una «personalización del instante» (p. 136) o ante ciertas descripciones antropológicas y ontológicas. Es cierto, pero también lo es que la presencia poética adquiere otras formas más difíciles de categorizar: «Camino entre tinieblas. Pero me guía el olor de la retama» (Gómez Dávila, 2001, p. 273). La retama aparece en pasajes importantes de la Biblia y para un católico como Gómez Dávila tiene significados espirituales. Pero, al mismo tiempo: ¿no es una imagen poética y por lo tanto *algo más*? La diferencia formal es evidente: no es una máxima, ni una sentencia o un aforismo convencional. No sabemos si su significado es abierto o cerrado, concreto o ambiguo. Otro ejemplo: «La mano que no supo acariciar no sabe escribir» (Gómez Dávila, 2001, p. 287). Se repite la duda. Ni concreto ni ambiguo o los dos al mismo tiempo. Hay aforismos poéticos en la obra de Canetti, Cioran, Nietzsche y Antonio Porchia. La poesía y el aforismo tienen una relación fecunda. Poemas de René Char o incluso el haiku de la tradición japonesa pueden ser asimilables al género aforístico.

En todo caso, sostenemos que las máximas y los aforismos no son polos opuestos. Por el contrario, responden a estados psicológicos producidos por profundos cambios sociales: por eso las palabras crisis y escepticismo se encuentran en su seno. Tal vez entonces sea más acertado decir que la sentencia y la máxima son modalidades del aforismo, otra de las cuales es el aforismo poético.

Los acontecimientos revolucionarios de finales del siglo XVIII aúnan en la incertidumbre colectiva. Lichtenberg, otro de los maestros del género, y en tránsito entre el racionalismo y el Romanticismo, representa otra peculiaridad del aforismo: al catalizar un pensamiento fragmentario en oposición al pensamiento sistemático y articulado. Los ensayos de Montaigne ya anticipaban esta tendencia. El Romanticismo con su obsesión por los estados psíquicos irracionales como la locura, el sueño y la muerte, y su ataque contra las verdades de la razón por otras supuestamente más profundas y absolutas a las que se accede por la intuición o la imaginación termina por socavar toda noción de verdad única e inmutable.

Nietzsche (1999) es directo: «Desconfío de todos los que poseen sistemas, y huyo de ellos. La voluntad del sistema es una deslealtad» (p. 21). Gómez Dávila (2001) lo secunda: «Desconfío del sistema que el pensamiento deliberadamente construye, confío en el que resulta de la constelación de sus huellas» (p. 314). El primer Romanticismo, desarrollado en la ciudad de Jena, había seleccionado el fragmento como su forma literaria más revolucionaria. Friedrich Schlegel es el que recibe «la revelación del fragmento» de la obra *Pensamientos, máximas y anécdotas* del moralista francés Chamfort. Tres características exteriores tenía este género heredado: su relativo inacabamiento o la ausencia de desarrollo discursivo; la variedad y mezcla de los objetos de los que puede tratar; y la unidad del conjunto constituida fuera de la obra, en el sujeto que en ella se muestra o en el juicio que en ella transmite sus máximas (Lacoue-Labarthe y Nancy, 2012).

Las tres características son aplicables al aforismo. Pero a estos rasgos heredados del género, el Romanticismo de Jena remarcará otro fundamental: la contradicción. Desde el punto de vista formal el fragmento es a la vez inacabado y a la vez absoluto. Está roto, pero al mismo tiempo su ruptura y brevedad es autónoma<sup>21</sup>. A su vez, el contenido del fragmento también puede ser contradictorio.

La contradicción, la ausencia de desarrollo discursivo y el que el aforismo no tenga un objeto fijo imposibilitan todo pensamiento sistemático. Por tanto, su elección como género propone una poética a la par que una ética. Para Cioran (2010) incluso tiene connotaciones políticas: «El sistema es siempre la voz del jefe: por eso todo sistema es totalitario, mientras que el pensamiento fragmentario permanece libre» (p. 22).

Lacoue-Labarthe y Nancy (2012) señalan que la unidad del fragmento está constituida fuera de la obra, «en el sujeto que en ella se muestra» (p. 81). Coincide este énfasis en el sujeto con el que hace John Gross (1987) cuando afirma que el aforismo es una estampa *de*

---

<sup>21</sup> Maurice Blanchot (1970) ha resumido esta actitud con precisión: «Forma discontinua: la única que convenga a la *ironía* romántica, puesto que solo ella puede hacer coincidir el discurso con el silencio, el juego con la seriedad, la exigencia declarativa, y hasta oracular, con la indecisión de un pensamiento inestable y dividido, y por último, para el espíritu, la obligación de ser sistemático con el horror del sistema» (p. 553)

*la mente y el estilo del que lo crea*. Así, por un lado su mensaje pretende ser universal, pero por el otro *raramente es impersonal*<sup>22</sup> (p. VIII).

Al igual que en la autobiografía, en el aforismo el sujeto moderno se revela como el verdadero objeto de la obra, en cada línea se desbroza una interioridad ávida de ser explorada. La conocida frase de Montaigne (2008): «yo mismo soy la materia de mi libro» (p. 39) sintetiza esta necesidad. Por eso los *Pensamientos* de Marco Aurelio, libro fragmentario y aforístico escrito en la Antigüedad tardía, traspiran un tono cercano.

Con todo, como era previsible, Gross (1987) no evitó sus propias dudas cuando se enfrentó al proceso de selección para su antología. Rompió, dice, la regla de que el aforismo debe lidiar con lo universal y no con lo particular. La extensión también le resultó problemática. No pudo limitarse a seleccionar lo que denomina aforismos «puros» y simples», aquellos de breve y directo enunciado. Y si bien una de las características del aforismo es la brevedad, opina que este rasgo no es necesariamente su virtud suprema; pues un buen aforismo puede expandirse más allá de los confines de una única sentencia. Si se hubiera limitado a los aforismos «puros» habría disminuido el valor del género. Por eso en su diccionario encontramos aforismos de cuatro o más líneas. Por último, se vio obligado a defender una idea más libre de la escritura aforística y por este motivo incluyó algo de poesía, y *una pizca de miscelánea de arrebatos y rarezas*<sup>23</sup>. (Gross, 1987, IX).

La reflexión de Gross es provechosa en dos sentidos: por una parte nos brinda una primera teoría del género y por otra nos prueba la dificultad para ceñirse a cualquier teoría. Teorizar sobre el aforismo es caminar en arenas movedizas. Algo similar le sucede a Maurice Blanchot cuando refiriéndose a una frase de Schlegel, escribe: «reconduce el fragmento hacia el aforismo, es decir, hacia el cierre de una frase perfecta» (1970, p. 554). ¿No había dicho Gross que la singularidad del aforismo frente a la máxima era su carácter especulativo, abierto y, en cierto modo, indeterminado? ¿A quién le creemos?

No solo en los críticos se reflejan estas dudas; los propios escritores las expresan de diversas maneras. Una de ellas es mediante cómo titulan sus obras. Lichtenberg, por ejemplo,

---

<sup>22</sup> Las cursivas son nuestras.

<sup>23</sup> Las cursivas son nuestras.

no sabía cómo llamar a su conjunto suelto de escritos y jamás hubiera dado el nombre de *Aforismos* a sus ideas en proceso, como apunta Juan Villoro en el estudio preliminar de su traducción<sup>24</sup>. Canetti llamó al suyo *Apuntes*. Pascal hizo lo propio con sus *Pensamientos*. Antonio Porchia llamó al suyo *Voces*. Nicolás Gómez Dávila lo denominó *Escolios*. En buena medida, cada título significa algo diferente para sus autores.

Tal vez estamos ante un rasgo único del género: cuando un autor junta sus escritos fragmentarios entre las tapas de un libro con cada título funda de nuevo un género o, cuando menos, lo problematiza más, agregando fuego a su incesante metamorfosis.

Algunas *voces* de Antonio Porchia, por ejemplo, son como algunos apuntes de Canetti y algunos «aforismos» de Lichtenberg, pero también son otra cosa. Su título ya anuncia la dispersión polifónica. No es solo una voz, la del autor o la del poeta, sino que cada *voz* es única. La prueba nos la proporciona el propio autor, pues en alguna ocasión declaró: «“Jamás digan que escribo aforismos. Me sentiría humillado”» (Porchia, 2006, p. 29).

Cada título refleja lo que cada autor comprende que son estos *escritos*. Y a la vez refleja su propia perplejidad ante lo que han creado. Cada título agrega un nuevo matiz al género; lo nutre. Y a la vez cada título lo vuelve más esquivo. Estas consecuencias son inimaginables en otros géneros literarios. Pensemos en la novela: ¿cómo transforma la naturaleza del género un título como *Moby Dick* y otro como *Rojo y Negro*? Lo que transforma al género en este caso son los puntos de vista, la narración, la historia; pero no el título.

El título completo de la obra capital de Gómez Dávila es *Escolios a un texto implícito*. «Escolio», proviene del griego *scholion*, es decir, comentario, e indica una nota explicativa en los manuscritos antiguos realizada en el margen del texto por el escolasta. La obra, en consecuencia, declara desde el principio su condición de dependencia de un texto central, el llamado *texto implícito*.

En primera instancia la relación de intertextualidad se presenta desigual, dado que los escolios están aparentemente subordinados a un texto. Sabemos, sin embargo, que la

---

<sup>24</sup> Edición publicada por el Fondo de Cultura Económica (2012).

naturaleza del aforismo es autónoma. Y que el referirse a otro texto solo es la excusa para lograr su independencia y valor literario propio. Es verdad que toda obra literaria es intertextual: ya hemos dejado constancia de la influencia de la cultura en la obra gómezdaviliana. Pero ahora nos referimos a un tipo de intertexto que pone en condición de igualdad al que lo practica. Es decir, la prosa depurada de Gómez Dávila, repleta de ideas y sugerencias ingeniosas y polémicas, logra que el supuesto escolio se yerga por méritos propios.

A esta relación de igualdad con el texto con que dialoga, colabora también el que, la mayoría de las veces, no sepamos cuál es ese texto del que parte. Así que mientras el texto implícito permanece entre brumas e incluso del todo invisible, es el intertexto resultante el único al que accedemos los lectores.

Se han propuesto algunas hipótesis sobre cuál es ese texto implícito al que hace referencia el título. Para Pizano de Brigard el texto implícito es la cultura occidental con la que Gómez Dávila convivía en su inmensa biblioteca. Para Oscar Duque es la tradición. (Abad, 2008, p.146). Para Goenaga se trata de Dios. Para Franco Volpi la explicación la dio el propio autor en su libro *Notas* y consiste más bien en una estrategia retórica:

El diario, la nota, el apunte, que traicionan a todo gran espíritu que de ellos usa, pues, al exigirle poco, no le dejan manifestar ni sus dotes, ni sus raras virtudes ayudan al contrario, como astutos cómplices, al mediocre que las emplea. Le ayudan, porque sugieren una prolongación ideal, una obra ficticia que no los acompaña. (Gómez Dávila, 2003, p. 51).

Sea cual sea el texto implícito no es suficiente para dar cuenta de la variedad casi infinita de objetos en los que se detienen los escolios. Hay algunos tan íntimos o personales que resulta difícil sostener que sean un intertexto. A no ser que el texto implícito sea el propio Gómez Dávila<sup>25</sup>, con lo cual hemos regresado a Montaigne y al sujeto moderno.

---

<sup>25</sup> Abad Torres (2008) sugiere que el texto implícito es la experiencia estética de la existencia. No es lo que estamos diciendo, pues aquí sugerimos que la experiencia estética de la existencia es solo una de las experiencias del sujeto traducidas en los escolios.

Lo patente es que una buena cantidad de los escolios gómezdavilianos dialogan con una vasta tradición cultural. Cioran también comparte esta característica. Y como analizaremos, esta referencialidad culta condiciona la naturaleza de su discurso político. También es cierto que, en otro sentido, el título de *Escolios* es coherente con la posición política reaccionaria del autor, porque al ser un ejercicio practicado en la antigüedad, una nota explicativa de un estudioso sobre un autor antiguo, nos remite a valores defendidos por Gómez Dávila: decir escolio es decir canon, jerarquía, respeto a la tradición, ritual erudito, acaso sagrado. Es como si este escolasta del siglo XX nos dijera: no realizo una operación moderna, sino extemporánea, extinta, para transmitir esa verdad que me es tan cara y que no me ha arrebatado la modernidad: «No pertenezco a un mundo que *perece*. Prolongo y transmito una verdad que no muere» (Gómez Dávila, 2001, p. 269).

¿En qué consiste esa verdad y la verdad de Frederick Douglass? ¿Se trata de una sola verdad o de varias? ¿Concuerdan las verdades políticas con las artísticas? ¿O tal vez son verdades íntimas que se reflejan en la interpretación de ambos de la realidad social? El género de la confesión es un primer punto de encuentro; la estación necesaria antes de otros recorridos.

## **La confesión como vínculo**

Cuando la filósofa María Zambrano (1995) en su libro *La confesión: género literario* realiza la introducción de este género, empieza por hacer un recorrido histórico de la idea de verdad. La teoría de las ideas platónicas ofrecía a los hombres la posibilidad de un acuerdo entre su vida, la razón y la verdad, pues la razón era el instrumento para alcanzar esta última. Estas tres instancias conformaban una unidad ofrecida como un camino para emprender una búsqueda de lo trascendente. La verdad platónica se transformó por la aparición de otras doctrinas, pero la fuerza de esta noción de verdad pura llegó al hombre medieval y este pudo darle sentido a su existencia terrenal.

Zambrano (1995) explica que al hombre moderno la razón ya no le ofrece ningún camino a la verdad en los términos universales antes referidos, la verdad se dispersa en múltiples puntos de vista o, como diría Nietzsche, en *interpretaciones*. Es aquí donde aparece

la confesión para paliar este abismo entre la vida y la verdad. «La confesión», por lo tanto, «sería un género de crisis que no se hace necesario cuando la vida y la verdad han estado acordadas»<sup>26</sup> (p. 24). Y para la filósofa, como para otros críticos, el primer antecedente son las *Confesiones* de San Agustín. Aunque medieval, la crisis espiritual expuesta por el santo anticipa una búsqueda moderna de las verdades del yo.

San Agustín resuelve su crisis por medio de la fe divina. Su modernidad radica en el recorrido interior, a menudo desesperado y accidentado de su vida yendo al encuentro con la verdad. Pero el ejemplo de Agustín no significa que todo aquel que realiza una confesión llega a resolver su crisis por medio de la fe en una verdad pura; por el contrario, en una modernidad de verdades relativas esta búsqueda de una verdad universal a menudo falla, entre otras razones porque varios de los cultivadores del género ni siquiera aspiran a una verdad de este tipo, sino a otras en apariencia más modestas, pero igual de necesarias para el hombre moderno: dar un sentido a su trayecto vital inmerso en transformaciones históricas aceleradas y violentas; conectar la trama de su subjetividad con la trama colectiva de la vida social en la que habita; examinarse y examinar si acaso puede dotar de consistencia su identidad en una cotidianidad confusa y fugaz.

Creo posible extrapolar estas reflexiones a los casos de nuestros dos autores. Me ampara también la siguiente afirmación de María Zambrano (1995): «Lo que diferencia a los géneros literarios unos de otros, es la necesidad de la vida que les ha dado origen» (p. 25). Entiendo aquí la «vida» referida al individuo y también a la sociedad.

Lo mismo aplica a otros géneros, pensemos, por ejemplo, en la novela picaresca y cómo el Barroco español la da a luz, reflejando en ella la cruda paradoja de un glorioso pasado imperial y su simultáneo descalabro. La pintura de Velásquez también tiene esta mirada descarnada de la vida, y hasta en sus pinturas mitológicas se inmiscuye la miseria y la alegría del hombre común. Murillo retrata a niños de la calle, y en un deshilachado de sus ropas, en su falta de calzado o en la avidez con que se aferran a un trozo de pan, captamos la aparición de una vida que los artistas cristalizan en nuevos géneros. De ahí que el arte ya no solo

---

<sup>26</sup> Judyta Wachowska (2001) detalla que a diferencia de otros géneros centrados en el yo del que escribe, en la confesión el tema es más restringido que, por ejemplo, en la autobiografía, porque es de una crisis concreta de la que se deriva y sobre la que se encauza su desarrollo.

pretenderá retratar la realidad como debería ser o mejor de lo que es, según el clásico dictamen de Aristóteles, sino tal como es. No con las necesidades de *areté* de un Aquiles, sino con las necesidades alimenticias de un Lázaro de Tormes.

Así pasa con nuestros dos autores. Es la necesidad de sus vidas y de la vida social en que vivieron, lo que da origen, no a que funden sus géneros literarios, pero sí a que los elijan, porque la necesidad de la vida a la que se refiere la filósofa, opera cuando el escritor elige un género literario, o dicho a la inversa, cuando el género se abre paso, porque el autor nota que otros le son ajenos a sus necesidades expresivas. Y la confesión, más que otros géneros, tiene por aliada la fuerza de las más íntimas necesidades que claman ser expresadas.

La vida que le reclama a Douglass es la de una sociedad donde el racismo es aceptado como ley natural y civil y lo considera a él un subhumano o directamente un animal. Es una sociedad donde los esclavos tienen prohibido aprender a leer y en la que por ende son considerados incapaces de producir cultura y pensamiento. Sumado a lo anterior, en términos prácticos, no tenía muchas opciones: la literatura afroamericana apenas nacía y las narraciones de esclavos eran el género más popular y contaba con el auspicio de los antiesclavistas; no obstante, por una feliz coincidencia fue el género que más se ajustó a sus intenciones políticas y, más aun, a las tremendas inquietudes de su vida, a esa enorme discordia entre su vida y las verdades racistas que le habían impuesto como una condena.

El caso de Gómez Dávila es diferente. Aquí la necesidad de la vida por expresarse es la de una sociedad zarandeada por otros problemas inherentes a la modernidad, como la pérdida de referentes culturales que parecían inamovibles (entre ellos Dios) y que funcionaban como guía del comportamiento social; o el desmantelamiento de una estética clásica por una en la que las reglas de lo que se considera bello han sido subvertidas; o la sustitución de la tradición por el exaltamiento del progreso y la técnica; o la fractura de las jerarquización en la política por una democratización considerada por él como igualación en la mediocridad.

La confesión aparece en ambos escritores porque sus vidas y las verdades a las que se aferran y aquellas otras verdades que buscan lucen ajenas o en peligro. Pero ¿cómo explicar que ambos también practiquen la confesión cuando por separado hemos analizado

los particulares usos que hacen tanto de la autobiografía como del aforismo? Empecemos diciendo que a primera vista parece más fácil emparentar la confesión a la autobiografía. ¿Por qué? María Zambrano mantiene que la confesión y la novela son cercanas porque ambos géneros son relatos. Podemos decir lo mismo de la autobiografía: un relato que narra la secuencia de hechos de una vida.

También declara que tanto la confesión como la novela son «parientes y casi coetáneos, pues ambas son expresiones de seres individualizados a quienes se les concede historia. El supuesto tanto de la confesión como de la novela, es que el individuo padece y que puede perderse» (Zambrano, 1995, pp. 25-26). Lo más resaltante de esta afirmación es que de nuevo se coloca en primer plano al individuo y, en consecuencia, a la idea de individualidad.

A lo anterior habría que agregar que, como ya hemos indicado, los teóricos de la autobiografía citan como ejemplos clásicos de este género a las *Confesiones* de San Agustín y *Las Confesiones* de Rousseau; es decir, a menudo la autobiografía y la confesión se entrelazan sin distinción.

Por lo demás, la novela y la confesión se diferencian en el peso ficcional de la primera. Parece una aseveración dudosa, pues también se podrían citar vínculos estrechos entre la novela y la historia. Empero, las consecuencias de mentir en uno y otro género son diferentes: cuando una novela miente tiene licencia para ello, pues hace ficción, mientras que cuando una confesión miente (como a veces sucede) simplemente miente. La evaluación crítica que le hacemos a una novela no implica como valor principal un cotejo con la realidad verídica de unos hechos narrados, sino con su grado de verosimilitud. Del mismo modo, en el caso de la confesión, si la evaluación crítica fuese un cotejo con hechos verídicos y comprobables en la historia, la mentira presente en ella para un historiador poco tendría que ver con las consecuencias de la mentira de una ficción y sí mucho más con las intenciones y consecuencias morales, sociales o políticas de ocultar la verdad para el individuo concreto e histórico que la escribe.

En otro sentido, si regresamos a las raíces del género de la confesión, podríamos decir que, aunque San Agustín es el pionero, Zambrano (1995) menciona un antecedente bíblico

que vale la pena explorar: se trata de Job y «decir Job es tanto como decir queja» (p. 26), pues Job es «la falta de pudor para gritar y hablar de sí mismo» (p. 26).

¿Cuánto hay de queja en las obras de nuestros autores, recordando que el significado de queja no solo expresa dolor sino también disgusto, desazón, disconformidad y enfado? Es evidente que la obra de Frederick Douglass abarca cada uno de estos estados anímicos y revela cómo estos estados se expresan en su escritura, ya sea en descripciones sentimentales o en argumentos dirigidos a relatar, interpretar y combatir la causa de su queja. Sus argumentos son quejas, como lo eran los argumentos de Job frente a la injusticia sin sentido de la que era víctima.

Pero la pura queja es más reactiva que reflexiva, y sin escarbar en el yo no puede haber confesión, por eso debe aparecer entretejida con un descenso a la interioridad. Douglass busca y encuentra la verdad de su condición humana. Y con esta verdad descubre la verdad de la enorme injusticia de la que ha sido víctima él y millones de seres humanos durante siglos. Situado frente a esta injusticia, es contra ella que debe construir su identidad, la verdad de quién es, de dónde viene, si acepta o no pertenecer a una república que le niega todo derecho humano desde su nacimiento; la verdad de si se percibe a sí mismo como un americano o no; la verdad de sus posibilidades políticas; la verdad de sus victorias y de sus derrotas. Alcanzar cada una de estas verdades significó en su caso confesarse; confesarse, por ejemplo, que a él ni siquiera le estaba permitido hacerse estas preguntas y que debía conquistar este derecho.

Otro elemento clave señalado por Zambrano (1995) es el siguiente: «La Confesión es el lenguaje de alguien que no ha borrado su condición de sujeto» (p. 29). Es esta una manera de entender que Douglass en parte construye su identidad en sus autobiografías, pero, quizá más importante, nos sugiere que cuando se sienta a escribir la primera de ellas es un sujeto, sujeto en construcción o resquebrajado, pero un sujeto que no ha sido borrado del todo por la esclavitud. Es más, esa rasgadura o herida en el sujeto es la condición previa de la confesión, por eso la confesión es «un acto en el que el sujeto se revela a sí mismo, por horror de su ser a medias y en confusión» (p. 29).

Mas si la confesión parece hermanada al relato, y podemos encontrar en ella elementos de parentesco con la novela y de entrecruzamiento con la autobiografía, ¿cómo puede estar relacionada con el aforismo? La clave parece estar en palabras que ya hemos citado. «La confesión», por lo tanto, «sería un género de crisis que no se hace necesaria cuando la vida y la verdad han estado acordadas» (p. 24).

Aunque Douglass creía en Dios y su fe es un aspecto importante en su vida y aparece en su escritura adquiriendo por momentos la forma del sermón, no considero que para él el alejamiento de los hombres de Dios sea un motivo que denuncie como una de las causas principales de la esclavitud, recordando que estamos tomando a la esclavitud como origen de su crisis. Él critica con dureza la hipocresía con que los racistas practican la religión y cómo manipulan los argumentos de la Biblia; es, pues, esta interpretación malintencionada la que lo enerva. Y si bien recurre a Dios por consuelo, junto a los principios divinos lo guían también principios laicos de índole republicana. Es cierto que durante un tiempo renegó de la constitución, pero incluso este cuestionamiento expresa la crítica de un individuo que ya ha hecho propios los principios del pensamiento ilustrado. Douglass cree en el progreso, en la libertad individual, en el derecho a ser dueño de sus bienes materiales, en fin, en los principios democráticos.

En Gómez Dávila (2001), en cambio, su fe es uno de los pilares de su posición reaccionaria: «Mi fe crece con los años, como el follaje de una silenciosa primavera» (p. 95), «Mi fe llena mi soledad con su sordo murmullo de vida invisible» (p. 93). Y el caos de los valores de la vida moderna se debe en gran parte al abandono de Dios por los hombres: «Dios es el estorbo del hombre moderno» (p. 116), «Descubrir la faz de Cristo, en el rostro del hombre moderno, requiere más que un acto de fe, un acto de credulidad» (p. 172).

La confesión agustiniana era inseparable de su conversión religiosa. En los escolios no hay conversión, pero sí la resistencia de una fe solitaria, inteligente, pero no por eso menos amenazada, y, por lo tanto, en crisis. He aquí una de las causas de la desazón de su queja. No es la única, como ya explicamos, pero insistamos en ella: Gómez Dávila no describe el descubrimiento de una fe, sino que opone el espacio individual de su fe a ese hombre moderno que «destruye más cuando construye que cuando destruye» (p. 96). No es que la vida y la verdad no estén de acuerdo, es que él percibe que su vida y la verdad divina en la

que cree son extrañas y negadas en la sociedad moderna. Su vida y verdad lo aíslan, esta es una de las razones por las cuales el lector siente que escucha la voz de un individuo cercado, un solitario en crisis, consciente de que el acuerdo de su vida con la verdad está bajo ataque.

En la época del cristianismo primitivo de San Agustín, el verbo confesar tenía un triple significado: «confesar o declarar la fe, confesar los pecados y alabar a Dios» (San Agustín, 2009, p. 7). Las *Confesiones* se dirigen entonces a los hombres en general y a Dios. Pero Dios es el más importante, porque sin la fe en él la confesión no hubiera existido, ni la necesidad de San Agustín (2009) de declarar su fe ni de compartirla con sus semejantes:

Pero, ¿a quién cuento todo esto? No ciertamente a ti, Dios mío. Se lo cuento en tu presencia a todos los de mi linaje, al género humano, a los pocos hombres que puedan tropezar con este escrito mío. ¿Y para qué lo cuento? Parar que yo y los que lo leyeren pensemos de qué abismo tan profundo hemos de clamar a ti. Tus oídos escucharán, sin duda, el grito de un corazón que te confiesa y que vive la vida de la fe. (pp. 53-54).

Comienza por decir que nada de lo que cuenta se lo cuenta a Dios, pero ¿con quién dialoga en todo momento? Con Dios, claro está. Veamos el cambio operado en Rousseau (1978), que ya en la primera página de *Las confesiones* escribe:

Que la trompeta del Juicio Final suene cuando quiera; yo, con este libro, me presentaré ante el Juez Supremo y le diré resueltamente: “He aquí lo que hice, lo que pensé y lo que fui. Con igual franqueza dije lo bueno y lo malo. Nada malo me callé ni me atribuí nada bueno; si me ha sucedido emplear algún adorno insignificante, lo hice solo para llenar un vacío de mi memoria. Pude haber supuesto cierto lo que pudo haberlo sido, mas nunca lo que sabía que era falso. Me he mostrado como fui, despreciable y vil, bueno, generoso y sublime cuando lo he sido. He descubierto mi alma tal como Tú la has visto, ¡oh Ser Supremo! Reúne en torno mío la innumerable multitud de mis semejantes para que escuchen mis confesiones, lamenten mis flaquezas, se avergüencen de mis miserias. Que cada cual luego descubra su corazón a los pies de tu trono con la

misma sinceridad; y después que alguno se atreva a decir en tu presencia: Yo *fui mejor que ese hombre*. (p. 1)

Rousseau indaga en su subjetividad, pero no ve en Dios un narratario de sus confesiones; Dios es una entidad posterior a ellas, que tan solo fungirá como juez supremo al final de su vida. Y para sentarse a escribir solo necesita del pasado revivido «como un sentimiento actual», por eso, como apunta Judyta Wachowska (2001), «no le hace falta el narratario agustiniano, Dios a quien pueda encomendarse, ponerse en sus manos en el acto de escribir» (p. 181). Su narratario es cualquier lector.

A diferencia de San Agustín, su confesión no registra una conversión. La crisis que lleva a Rousseau a escribir sus confesiones tiene raíces laicas: al final de su vida se siente traicionado por muchos de sus amigos, y tiene el temor de que su memoria quede manchada por sus maledicencias; así, a la vez que ajusta cuentas con ellos, se muestra tal como es, «despreciable y vil, bueno y generoso» para blindarse de injurias y que a la vez se le reconozca el heroísmo moral de desnudarse de esta forma ante los demás.

Nuestros autores no escapan a esta secularización: el narratario de Douglass es fundamentalmente el público blanco, en especial los racistas, pues son ellos a los que busca persuadir revelándoles la verdad de su personalidad forjada a través de la esclavitud. Gómez Dávila (2003), por su lado, piensa en un «lector inteligente», aquel que «busca su placer en la lectura y solo su placer» (p. 44). Pero, lejos de ser un placer superficial, de este lector también depende la asimilación final de lo que se confiesa: «las frases son piedrecillas que el escritor arroja en el alma del lector. El diámetro de las ondas concéntricas que desplazan depende de las dimensiones del estaque» (Gómez Dávila, 2001, p. 30).

Otro factor de la crisis de Gómez Dávila se devela cuando tomamos su caracterización del hombre moderno como aquel que «destruye más cuando construye que cuando destruye» (p. 96); esa *construcción destructiva* consiste en el repertorio de lacras contra las cuales enfila sus puyas, entre ellas la vulgaridad: «La sociedad moderna trabaja afanosamente para poner la vulgaridad al alcance de todos» (p. 455); o el avance de la democracia: «Cambiar un gobierno democrático por otro gobierno democrático se reduce a cambiar los beneficiarios del saqueo» (p. 446); o la estimación y divulgación de ciertas posturas políticas: «El vicio

que aqueja a la derecha es el cinismo, y a la izquierda la mentira» (p. 439); o la burocracia: «La burocracia no asusta porque paralice, sino porque funciona» (p. 181). Es la querrela de un Job moderno contra los dioses de la modernidad: «La tragedia moderna no es la tragedia de la razón vencida, sino de la razón triunfante» (p. 113).

Pero con todo lo destructivas que nos describe las fuerzas de la modernidad, su condición de sujeto no ha sido borrada por ellas. Si juzgamos el sujeto por el modo en que es representado estructuralmente en la escritura, tenemos a Douglass configurado en un relato articulado, mientras que el aforismo gomézdaviliano no puede ser jamás relato en el sentido convencional. Ambos son sujetos en crisis que escriben en un género de crisis; pero la crisis de Gómez Dávila también es representada gráficamente.

Me explico: cuando leemos los *Escolios* tenemos la impresión de asistir a un pensamiento cuajado y con vastas raíces culturales, expresado en frases cortas a menudo contundentes; como grabadas en piedra. Pero esta cara tiene una contracara. El propio Gómez Dávila (2003) escribe en *Notas*:

La exposición didáctica, el tratado, el libro, solo convienen a quien ha llegado a conclusiones que le satisfacen. Un pensamiento vacilante, henchido de contradicciones, que viaja sin comodidad en el vagón de una dialéctica desorientada, tolera apenas la nota, para que le sirva de punto de apoyo transitorio (p. 486).

Es tan claro lo expuesto por el propio autor que solo queda glosarlo: pone en entredicho que haya llegado a conclusiones que le satisfagan y de ahí que opte por un pensamiento vacilante y contradictorio, incómodo en su dialéctica desorientada, y por eso utiliza puntos transitorios de apoyo: sus aforismos. El discurso con su argumentación unitaria y articulada es artificial, pues oculta las rupturas del ser y él confiesa desear mostrar estas rupturas: «El discurso tiende a ocultar las rupturas del ser. El fragmento es la expresión del pensamiento honrado» (Gómez Dávila, 2001, p. 410). Lo motiva entonces una intención confesional que requiere del fragmento para ser legítima y apuntalada.

Aunque en filosofía el ser no es lo mismo que el sujeto, por exceder esta diferenciación nuestros propósitos, nos limitaremos a decir que si el ser está roto sería contradictorio que ese mismo sujeto esté intacto. Y así las palabras de Zambrano (1995) vuelven a cobrar sentido: la confesión es «un acto en el que el sujeto se revela a sí mismo, por horror de su ser a medias y en confusión» (p. 29). El fragmento es la huella de este sujeto en confusión. Al mismo tiempo, para Gómez Dávila (2001), el fragmento es la constatación de una verdad propia y también compartida con otros: «El fragmento es el medio de expresión del que aprendió que el hombre vive entre fragmentos» (p. 371).

Un aforismo no es un relato ni un discurso unitario, pero en la suma de ellos se revela un sujeto: «Mis breves frases son los toques cromáticos de una composición puntillista» (p. 487). Si miramos de muy cerca el cuadro *Tarde de domingo en la isla de Grande Jatte*, de Seurat, solo veremos toques cromáticos yuxtapuestos; en cambio, si nos alejamos aparece el contenido del cuadro, al que podríamos equiparar con un relato. Los *Escolios* también encierran el relato de un sujeto; pero no como un personaje que se desplaza en el tiempo y en el espacio, avanzando entre peripecias, sino el acontecer en el tiempo presente de unas pasiones, temores y esperanzas.

Wachowska (2001) explica que la relación de la confesión con el pasado difiere de la que usualmente tiene la autobiografía, se trata de un aspecto destacado por la escritora Rosa Chacel en su estudio sobre el género<sup>27</sup>: «La confesión no consiste en revivir ni rehacer; consiste en manifestar lo que nunca se deshizo en el pasado, lo que nunca dejó de vivir por ser consustancial con la vida del que confiesa» (p. 14). Si ese algo que «nunca se deshizo» es percibido en Gómez Dávila, sucede algo parecido con Douglass. Influye tal vez el que estemos estudiando su primera autobiografía escrita con apenas veintisiete años, lo cual significa por fin tener la oportunidad de explayarse sobre la experiencia de la esclavitud de la que hace muy poco acaba de librarse. No es un hombre resentido por la injusticia de la que ha sido víctima desde que nació, pero un dolor así no se esfuma de la noche a la mañana, más tratándose de un crimen que se sigue practicando mientras escribe.

---

<sup>27</sup> (1971). *La confesión*. Madrid: Edhasa.

Al final, apunta Zambrano (1995): «[...] se manifiesta en la Confesión el carácter fragmentario de toda vida, el que todo hombre se sienta a sí mismo como un trozo incompleto, esbozo nada más; trozo de sí mismo, fragmento» (p. 37). Toda vida tiene pues un carácter fragmentario; pero la conciencia de ese carácter fragmentario no siempre tiene el mismo origen ni se interpreta de una forma única. ¿De dónde proviene el carácter fragmentario presente en nuestras obras?

En el caso de Douglass, la violencia, seguramente, tiene un papel determinante al cuartear su identidad y su libertad individual. Hay una escena en su autobiografía –ya llegaremos a ella– en que se reencuentra con su propia humanidad, aplastada hasta ese momento por la esclavitud; es desde ahí que él también empieza a componer su propio cuadro puntillista. La suma de los aforismos gomezdavilainos, por otra parte, son el testimonio de alguien que siente intensamente dentro de sí esa fuerza transitoria y fugaz con que Baudelaire caracterizó a la modernidad.

El análisis genealógico traza las fronteras de un cauce por el que discurren los discursos políticos. Seguramente se pueden encontrar otros vínculos con otros géneros, pues las fronteras de los géneros nunca son fijas y son frecuentemente rebasadas. Toca ahora intentar responder cómo se relaciona el vínculo confesional con sus discursos políticos. Antes, sin embargo, es necesario dedicar unas páginas a los aspectos románticos presentes en las obras, ya que la confesión moderna y el romanticismo se retroalimentan.

## **El influjo romántico**

A finales del siglo XVIII y mediados del XIX el Romanticismo produce un cambio cultural enorme cuya influencia continúa hasta la actualidad. Aparte de una revolución de las formas artísticas, es también un movimiento que extiende su dominio al campo social y político. Consideremos algunos de estos aspectos en las obras estudiadas sin encasillarlas como románticas.

En principio, el caso de Douglass parece el más sencillo de rastrear, pues se encuentra más próximo al nacimiento y auge del Romanticismo europeo; corriente que pronto cruza el

Atlántico hacia Estados Unidos y se refleja en las obras de un Washington Irving o un James Fenimore Cooper, para después destilarse en fórmulas como el llamado Trascendentalismo y el *Dark Romanticism*. Es un periodo a la vez entrelazado por el *American Renaissance*, surgido por la necesidad de crear una literatura típicamente estadounidense y con la aspiración de alimentar los valores democráticos.

Como indica Bill E. Lawson (2009), una parte muy importante de este contexto literario transcurre entre 1838 y 1860, fechas coincidentes con el escape de Douglass de la esclavitud y con un constante proceso de crecimiento intelectual y personal que lo convertirán en uno de los más renombrados abolicionistas del siglo XIX<sup>28</sup>. En este par de décadas se escriben clásicos de la literatura estadounidense que giran entorno a tópicos románticos, como la primera y segunda serie de ensayos de Emerson en 1841 y 1845 respectivamente, *The Raven* (1845), *The Scarlet Letter* (1850), *Walden* (1854), *Leaves of Grass* (1855), *Moby-Dick* (1851), *Uncle Tom's Cabin* (1852), *Benito Cereno* (1855).

En particular, las ideas del grupo trascendentalista tienen implicaciones políticas, en tanto inician una ruptura con el calvinismo y con el conservadurismo de su tiempo. Más aun, su piedra angular es la convicción de que cada individuo posee una conciencia intuitiva moral que lo determina como ser humano (Lawson, 2009). Influenciado por el Romanticismo alemán y por las ideas de Kant, el trascendentalismo le proporciona a Douglass un sustento ético y unas directrices morales reflejadas en su obra.

Para Douglass, la simpatía por este idealismo<sup>29</sup> en contraste con el empirismo tiene causas políticas de primer orden. El empirismo parte de la premisa de que la mente es una tabula rasa que las experiencias dan forma; por consiguiente, la experiencia principal que moldearía moral e intelectualmente a un esclavo sería la esclavitud. Pero esto condiciona al esclavo, colocándolo en una posición infantil e ignorante, y en el caso de que llegue a aprender moral, su moral y su entendimiento del lugar que ocupa con respecto a los otros seres humanos es contingente, pues depende del tipo de amo que le toque y de las enseñanzas

---

<sup>28</sup> Entre esas fechas también escribió sus primeras dos autobiografías: *A Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave* (1845) y *My Bondage and My Freedom* (1855).

<sup>29</sup> En el ensayo *The Transcendentalist*, Emerson (1950) decía que el Idealismo de la actualidad adquiriría el nombre de «Trascendental» debido al uso otorgado por Kant.

morales que este le inculque. El resultado es que desde el punto de vista empirista, la esclavitud está mal porque crea esclavos. El idealismo, en cambio, le permite a Douglass hacerse con un principio más categórico, la esclavitud está mal porque convierte en esclavos a seres humanos; y son seres humanos porque incluso antes de cualquier experiencia, llevan en sí ideas categóricas que los definen moralmente como tales (Lawson, 2009).

De igual manera, el hacer recaer todo principio moral en el hombre y en convertir este principio en su razón de ser, tiene como consecuencia que el individuo deba oponerse a cualquier tipo de opresión que impida su desarrollo intelectual y espiritual: una actitud que vemos retratada en el protagonista de *Vida de un esclavo americano*.

Si bien el ensayo fundador del trascendentalismo, *Nature* (1836), se concentra en explorar la unión metafísica armónica entre la naturaleza y el alma humana, de esta relación se derivan reflexiones sobre el hombre heroico. Un tema sobre el que Emerson constantemente regresa en sus ensayos; así lo hará de forma más explícita en *Heroism* y en *Representative Men*. En este último afirma: «La naturaleza parece existir para los excelentes. El mundo se sostiene por la veracidad de los justos: ellos hacen saludable la tierra» (Carlyle y Emerson, 1978, p. 227).

Este «hombre representativo» tiene parentesco con la figura del genio que tanto exaltaron los románticos: «El verdadero genio no nos empobrece: nos emancipa y nos agrega nuevos sentidos» (p. 237). Y otro rasgo de igual relevancia política: ellos ven más allá de los «vicios y locuras que afectan poblaciones y épocas enteras» (p. 241).

Los genios son la luz en medio de un problema que preocupa a Emerson: la aglutinación de ideas, comportamientos y aspiraciones «que amenazan convertir el mundo en una masa homogénea» (p. 241). En suma, ellos son «las excepciones que necesitamos cuando todo se parece entre sí» (p. 242). Para Douglass, aquí hay un sustrato ético útil, ya que, desde su perspectiva, el racismo es parte de esa «aglutinación» de ideas que infectan a la sociedad. Cuando Douglass denuncia con valentía y talento la esclavitud se constituye en una excepción que rompe con la homogeneidad de una ideología.

Esta figura heroica se aproxima a la tendencia historiográfica romántica de conceder a los grandes personajes el protagonismo de la historia. De ahí que *Hombres representativos* es en cierta manera una imitación y un homenaje a *De los héroes (On Heroes)*<sup>30</sup>, de Carlyle.

Una interpretación de la historia en la que su avance recae sobre los hombros de grandes individuos es muy persuasiva para Douglass, más aun cuando recordamos que el trascendentalismo tuvo una militancia muy activa en contra de la esclavitud, y que nos encontramos en una época en que sectores excluidos toman conciencia de que también ellos participan en los cambios históricos. Además, una idea trascendentalista central para Douglass –pues legitima su propósito de modificar las leyes racistas vigentes– es que el Estado no es una entidad estática e inmutable ni anterior a los hombres, que son los hombres los que lo han creado de acuerdo a sus necesidades y bienestar, y que, en consecuencia, puede ser transformado cuantas veces sea necesario si vulnera las libertades fundamentales de sus miembros<sup>31</sup>.

Como afroamericano todos estos elementos le otorgaban la posibilidad de ser uno de esos «hombres representativos». Ideas, además, muy acordes con alguien consciente de su excepcionalidad y de la necesidad de proyectarla en una sociedad de profundos prejuicios raciales.

Un heroísmo de raíces románticas también es apreciable en los *Escolios*. Claro que afirmar esto de un escritor cuya vida transcurrió entre las paredes de su biblioteca puede parecer a primera vista contradictorio. Empero, el Romanticismo significó una revolución de los valores de la modernidad. Isaiah Berlin (2014) explica que junto a una nueva admiración por el heroísmo también se admira «[...] la integridad, la fuerza de voluntad, el martirio, el

---

<sup>30</sup> Tomando el ejemplo de Carlyle, que dedicó cada capítulo a un héroe: Mahoma, Dante, Lutero, Napoleón, etc.; Emerson hace lo propio, alineando a Platón, Montaigne, Napoleón, etc.

<sup>31</sup> Provisto de una prosa clara y directa, los ensayos y discursos de Thoreau tienen una fuerza política inigualable. *Desobediencia civil*, por ejemplo, influyó en Gandhi y Martin Luther King; allí justifica la desobediencia contra el Estado si este utiliza las leyes para cometer injusticias. Citemos dos fragmentos para entender el contexto ideológico en que se desarrolla la obra de Douglass y su afinidad con el trascendentalismo: «Un hombre sabio no dejará lo justo a merced del azar, ni deseará que triunfe gracias al poder de la mayoría» (Thoreau, 2012, p. 26), «cualquier hombre que esté más en lo justo que sus vecinos constituye ya, de por sí, una mayoría» (p. 32). Sus ideas radicales contra la esclavitud quedaron plasmadas en textos como *La esclavitud en Massachusetts* y *Apología del Capitán John Brown*.

compromiso con la visión interna» (p. 87), además de «la veneración de aquellos que luchan contra posibilidades nulas, sin importar cuán extraña y desesperada sea su causa» (p. 87). En buena medida, la imagen que Douglass nos proporciona de sí mismo en su autobiografía concuerda con esta enumeración; pero también la imagen que extraemos de Gómez Dávila de sus *Escolios*.

Ciertamente, el modelo hiperbólico de moralidad representado por Jean Valjean –por citar un ejemplo ficcional del Romanticismo francés–, tiene también en común con Douglass que a la vez que es un héroe espiritual, es también una fuerza física: el peligroso mundo de la naturaleza y de la materia también es un enemigo contra el que el héroe romántico se abre paso. La violencia ejercida por la esclavitud es psicológica, pero el dominio físico predomina desde el momento en que el esclavo es capturado, trasladado a otro continente y sometido a constantes castigos corporales. Douglass se enfrenta a una violencia que domina cada aspecto de su vida, la fuerza contra la que lucha es colectiva y está legitimada por la ley. Con todo, podríamos decir que la fuerza física del héroe romántico solo es reflejo de su fuerza de voluntad. Y hay muchos ejemplos en que es esta voluntad y el martirio por una causa desesperada o incomprendida por la sociedad, en donde reside el heroísmo romántico.

«Siempre hay Termópilas en donde morir» (p. 290), escribe Gómez Dávila (2001), retomando el clamor romántico por el heroísmo de las causas perdidas. La suya consiste en enfrentarse a una tempestad global llamada modernidad, de la que se siente extranjero y adversario. Su heroísmo no tiene el dramatismo de una inmolación épica, pero sí el coraje del solitario que enarbola ciertos valores (la necesidad de jerarquías, la fe, la tradición, el estudio de la cultura clásica, el buen gusto, etc.) que le son inalienables y que no está dispuesto a ceder ante lo que considera una uniformización ideológica del modo de vida moderno.

Tiene razón Rodríguez (2009) al sostener que Gómez Dávila se aparta de guiones y formatos convencionales de su época, ya que «tanto el reaccionario como el romántico se pueden perfilar como anomalías del sistema», como «perversiones del *estatu quo*, y lo más interesante, se manifiestan como ejercicios subjetivos, personales, sin un propósito claro de

aparecerse como respuestas multitudinarias o masivas, sino como experimentos individuales, moleculares, de libertad» (p. 178)<sup>32</sup>.

La vocación por ser una «anomalía del sistema» es uno de los nuevos principios que pone en juego el Romanticismo alemán, identificando *el sistema* con ciertos valores de la burguesía, clase social que es uno de los blancos predilectos de Gómez Dávila y con la cual los románticos mantenían una relación tirante. De hecho, a los defensores de los valores burgueses les llamaban «filisteos». Según el filósofo Rüdiger Safranski (2009): «Los románticos llaman “filisteo” a quien se prescribe a sí mismo por completo la utilidad» (p. 179). Prescribirse la utilidad por completo es sustituir el ámbito de la interioridad y la espiritualidad por la dictadura mercantil de lo útil. El eco de esta crítica es el que replica Emerson y Thoreau. La gran responsable es la Revolución industrial.

Gómez Dávila admira a los románticos alemanes, ingleses y franceses. Y cuando concuerda con ellos en el peligro que representa la industrialización tiende un puente entre Romanticismo y reacción. En sus *Escolios* defiende incansablemente la sensibilidad, individualidad y la subjetividad frente a la razón, la objetividad, el continuo hacer y el carácter impersonal del industrialismo: «El reaccionario no argumenta contra el mundo moderno esperando vencerlo, sino para que los derechos del alma no prescriban» (Gómez Dávila, 2001, p. 262).

A este agobiante mundo moderno los románticos le oponían la naturaleza. Wordsworth, por ejemplo, la elevaba a la categoría de madre moral. Gómez Dávila (2001) no encuentra en la naturaleza una salvación; la única noción de absoluto en la que cree es Dios. Sin embargo, hay una nostalgia por formas de vida más antiguas y sencillas asociadas al mundo natural: «La civilización agoniza, cuando la agricultura renuncia a ser modo de vida para volverse industria» (p. 211). El contraste entre ese modo de vida que brinda la agricultura y el de la industrialización está ligado al contraste entre el campo y la ciudad. Incluso cuando se trata de comparar la acumulación de riqueza en los dos ámbitos existe una diferencia valorativa:

---

<sup>32</sup> Precisamos que la cita la aplicamos al caso de Gómez Dávila, ya que en esta parte del artículo *El Romanticismo de Gómez Dávila: entre la reacción y la insubordinación*, Cuberos emprende con argumentos discutibles una defensa de la unión entre reacción y Romanticismo, considerándola como una forma alterna y renovadora de pensamiento político crítico.

«Riqueza de mercader, de industrial, de financista, es estéticamente inferior a riqueza en tierra y rebaños» (p. 452).

La estética inferior que denuncia como característica de la industrialización no es un elemento menor en su posición política: «La fealdad de un objeto es condición previa de su multiplicación industrial» (p. 48). Detesta la vulgaridad y la inferioridad estética, ambas inseparables para él de la producción en masa, la cual no tiene recato alguno en exhibirlas. Esta impudicia general es el estruendo masivo que lo subleva: «Otras épocas fueron vulgares como la nuestra, pero ninguna tuvo la fabulosa caja de resonancia, el amplificador inexorable, de la vida moderna» (p. 48).

Criticar la industrialización es criticar la utilización mecánica de la razón humana que la hace posible. A esta mecanización de la razón opone su fe. Por eso piensa que la técnica le hace creer al hombre que tarde o temprano cualquier misterio del mundo será resuelto por la ciencia para ser puesto a disposición y beneficio de la humanidad. Pretensión soberbia porque erige al hombre como Dios que usa la técnica para proyectarse como un ser omnisciente y omnipotente: «El maquinismo embrutece porque le hace creer al hombre que vive en un universo inteligible» (p. 435). Su talante romántico se expresa al subrayar los límites de la razón como instrumento para conocer el mundo. En oposición a lo inteligible, lo ininteligible es Dios, pero también es un campo de enigmas y designios a los que nadie accede por la razón.

Cree que vivimos bajo un totalitarismo de nuevo cuño: «Sociedad totalitaria es el nombre vulgar de la especie social cuya dominación científica es sociedad industrial. El embrión actual permite prever la fiereza del animal» (p. 94). Fiereza que suprime virtudes nobles como la sensibilidad, el buen gusto, la inteligencia y la imaginación, e impide el desarrollo y la realización de todas las potencialidades individuales. Denuncia muy similar a la esgrimida por Schiller en sus *Cartas estéticas* y en Latinoamérica por José Enrique Rodó en su *Ariel*.

La necesidad de jerarquías sociales, uno de los principios del pensamiento reaccionario, también se ve comprometido: «La sociedad industrial es la expresión y el fruto de almas donde las virtudes destinadas a servir usurpan el puesto de las destinadas a mandar»

(p. 94). La masificación en serie de productos es inseparable de la uniformización de la conducta de los individuos, por eso allí donde pueden despuntar las altas virtudes del mando de inmediato son absorbidas por el totalitarismo de la industrialización y convertidas en virtudes serviles: «Las jerarquías son celestes. En el infierno todos son iguales» (p. 245).

Pero falta un componente más: «El mundo moderno resultó de la confluencia de tres series causales independientes: la expansión demográfica, la propaganda democrática, la revolución industrial» (p. 473). Así es como esta crítica se torna antidemocrática. Más adelante repasaremos este aspecto, por ahora solo comprobemos cómo José Enrique Rodó (1993) usa uno de los argumentos preferidos del autor colombiano, al hermanar el utilitarismo industrial que iguala a los hombres en su mediocridad, con el principio de igualdad proveniente de la democracia: «Sobre la democracia pesa la acusación de guiar a la humanidad, mediocrizándola, a un Sacro Imperio del utilitarismo» (p. 23).

Otro factor más que vincula a Gómez Dávila (2001) con los románticos es que es más efectivo en la crítica a la sociedad que en proponer programas o medidas políticas factibles. El lector de los *Escolios* saborea una crítica exquisita, pero si desea conocer cuál es la alternativa o solución que el escritor ofrece, la única respuesta que encontrará será una defensa de la negación de dar respuestas como principio intelectual y ético: «La inteligencia no consiste en encontrar soluciones, sino en no perder de vista los problemas» (p. 186).

Por eso en los *Escolios* nos encontramos con una diversidad y riqueza crítica casi infinita, pero también con una ausencia de propuestas políticas reales. Y si bien es cierto que el escritor se sitúa en una posición pesimista en la cual asume que la sociedad moderna está entrampada, también lo es que la falta de pragmatismo que traslucen a menudo sus palabras nos recuerdan su parentesco romántico. Como puntualiza Safranski (2009):

Cuando hay desazón por lo real y acostumbrado y se buscan salidas, cambios y posibilidades de superación, casi siempre entra en juego lo romántico. Lo romántico es fantástico, inventivo, metafísico, imaginario, tentador, exaltado, abismal. No está obligado al consenso, no necesita ser útil a la comunidad, y ni siquiera ser útil a la vida. (p. 352).

Douglass, por su parte, no recoge la crítica romántica a la industrialización. Así como comparte las ideas antiesclavistas del trascendentalismo, o hace suya la idea de héroe emersoniano, desestima la denuncia contra un economicismo dominante que aliena a los individuos. En su lugar coloca las ideas de Benjamin Franklin, coincidentes con una ética calvinista del trabajo duro, en que el éxito material es parte de un modelo de comportamiento noble y ejemplar para la sociedad<sup>33</sup>.

Una elección coherente con alguien que como esclavo jamás disfrutó de los múltiples beneficios de la propiedad privada y de la bonanza económica. Y que una vez libre, antes que nada, encuentra en estos beneficios derechos fundamentales. El sistema que para él suscita envidias, odios, sufrimiento y muerte es la esclavitud; los excesos del mercado es un problema secundario<sup>34</sup>.

La influencia del Romanticismo es tan amplia que afecta a dos autores de posiciones políticas diferentes. Douglass, un liberal progresista y, Gómez Dávila, un reaccionario antidemocrático, toman del Romanticismo aquello con lo que más se identifican. Esta es la causa de que el estadounidense tome rasgos del heroísmo romántico y a la vez se muestre a favor de un progreso económico moderno, todo, dentro del marco democrático. Mientras que el colombiano se alinee con la crítica a la industrialización y derive de ella su crítica a la democracia. Es la misma razón por la cual Douglass deshecha las teorizaciones románticas en torno a la naturaleza, pero sí coincide con la noción de dignidad humana de raíz kantiana. Mientras que Gómez Dávila sintonice con la crítica del Romanticismo a la burguesía, pero sus gustos artísticos se asienten a menudo en las más tradicionales jerarquías estéticas, todo lo contrario del espíritu romántico.

Solo queda decir que una vez expuestos algunos elementos románticos presentes en las obras estudiadas, toca regresar al género de la confesión. Como recordamos, antes nos referimos a Roussau como el fundador de la confesión moderna y también como uno de los

---

<sup>33</sup> Más adelante dedicamos un apartado a la figura del *Self-Made Man*, arquetipo de comportamiento del que Douglass también se apropia. Modelo que no desestima las influencias románticas, sino que las complementa.

<sup>34</sup> El argumento de que la esclavitud estadounidense es el mejor ejemplo de un capitalismo feroz es insuficiente, por no decir tendencioso o simplemente estúpido. La esclavitud existe desde hace miles de años. Desde pequeñas sociedades a las llamadas grandes civilizaciones, como la egipcia, griega y romana la practicaron. Nunca hemos necesitado la excusa ideológica del capitalismo para someter, humillar y utilizar como mercancía al prójimo.

padres del Romanticismo. Con lo aquí explicado será más sencillo comprender los efectos políticos que la confesión roussauniana tiene en nuestros autores.

## **Confesión y política**

Tanto para el Romanticismo alemán, francés e inglés como para el trascendentalismo estadounidense –aunque cada uno a su manera–, en el individuo residía tanto la fuente de las máximas virtudes morales, como la encarnación histórica más noble del heroísmo<sup>35</sup>. Se le concedía al sujeto la licencia de enfrentarse en solitario al sistema, entendiendo por sistema tanto organizaciones sociales opresivas y criminales como doctrinas convencionales, normativas y materialistas.

¿Qué le otorga la confesión políticamente a estas ideas y a géneros literarios como la autobiografía y el aforismo? Rousseau (1978) en las primeras líneas de *Las Confesiones* sugiere una primera respuesta: «Emprendo una obra de la que no hay ejemplo y que no tendrá imitadores. Quiero mostrar a mis semejantes un hombre en toda la verdad de la Naturaleza y ese hombre seré yo» (p. 1). La crisis que impulsa al que se confiesa a intentar por medio de la escritura encontrar y afianzar una verdad personal puesta en entredicho, es también una estrategia retórica ante el público que observa la confesión.

En este caso, la necesidad aparentemente íntima de contar la verdad está unida a la conciencia pública que en todo momento se tiene del acto de confesarse. El lector recordará cómo San Agustín identificaba a Dios y a sus lectores como receptores de sus confesiones. Y cómo, desde una época más secularizada, Rousseau invocaba a Dios como último juez de sus confesiones, pero lo situaba en una instancia secundaria, posterior a la urgencia presente de que fuera el público quien juzgara su conducta:

La confesión como un acto de «descubrir el corazón» es un principio tan romántico como ese afán de originalidad en la frase: «Emprendo una obra de la que no hay ejemplo y

---

<sup>35</sup> Reconocemos que el romanticismo también ayuda a construir nociones colectivas como el nacionalismo. Pero nuestros autores están más persuadidos por la exaltación del individuo que por la que se ocupa de las colectividades.

que no tendrá imitadores», y tan romántico como el deseo de indagar y exhibir el *yo* en la sentencia: «Quiero mostrar a mis semejantes un hombre en toda la verdad de la Naturaleza». En tan solo estas primeras líneas entendemos por qué *Las Confesiones* es uno de los textos fundacionales del Romanticismo. Para Rousseau, el conocimiento de sí mismo tiene una forma distintiva, inmediata, derivada del sentimiento e intuitiva; el acto de sentir tiene una autoridad absoluta y en cierto modo inaugura una forma de verdad (Starobinski, 1988).

El lector de *Las Confesiones* a menudo es testigo de cómo Rousseau asevera ser el que mejor se conoce a sí mismo y cómo ensalza su propia capacidad de ser transparente en la transmisión de este conocimiento. Pero, como Starobinski (1988) acota, la comprensión interior no es suficiente, porque está confinada, apartada del mundo externo. La transparencia se vuelve real solo cuando un observador externo la percibe. El propósito primario de *Las Confesiones* es corregir los errores que otros han vertido sobre las acciones y motivaciones de Rousseau. El filósofo francés se sitúa en una posición en la que él ya ha sido juzgado y quiere apelar este veredicto, primero invocando el beneficio de la duda y, finalmente, persuadiendo al lector de que su verdad es la que prevalece sobre cualquier otra.

La retórica es el arma principal para defenderse y triunfar en este tribunal. Y no desperdicia tiempo. Como presentación de sí mismo, comienza por intentar utilizar la tópica de la falsa modestia<sup>36</sup>, pero observemos lo que sucede en el trayecto. De entrada nos anuncia una muestra de su genio: se dispone a realizar una obra única en su estilo. Después, parece ganar la simpatía del lector, o cuando menos su confianza, cuando le anuncia: «Me he mostrado como fui, despreciable y vil, bueno, generoso y sublime cuando lo he sido» (Rousseau, 1978, p. 1). El problema es que también le acaba de decir que es alguien incapaz de mentir, con lo cual ya está persuadiendo al tribunal sobre la imagen que debe tener sobre él: «Con igual franqueza dije lo bueno y lo malo» (p. 1), «Pude haber supuesto cierto lo que pudo haberlo sido, mas nunca lo que sabía que era falso» (p. 1). Y, por si fuera poco, culmina interpellando al público a que se someta al mismo ejercicio confesional que él practica a la

---

<sup>36</sup> «En el antiguo sistema didáctico de la retórica, la tópica hacía las veces de almacén de provisiones; en ella se podían encontrar las ideas más generales, a propósito para citarse en todos los discursos y en todos los escritos. Así, por ejemplo, todo autor debía tratar de crear en el lector un estado de ánimo favorable; con este fin, se le recomendaba —y se le siguió recomendando hasta la revolución literaria del siglo XVIII— presentarse con términos de modestia» (E. R. Curtius, 2012, p. 123).

vez que insinúa que esa misma audiencia es incapaz de realizarlo, colocándose así moralmente por encima de sus lectores y hasta despojándolos de su capacidad de juzgarlo, pues sugiere que únicamente responde ante Dios: «Que cada cual luego descubra su corazón a los pies de tu trono con la misma sinceridad; y después que alguno se atreva a decir en tu presencia: *Yo fui mejor que ese hombre*» (p. 1).

Si en algún instante Rousseau pensó que estas líneas podían servir como tónica de falsa modestia, al intentar convencer al lector que será honesto hasta en sus peores defectos y humillándose ante Dios a la vez que le abre su corazón, es evidente que este intento fue absorbido por su necesidad de defenderse y autoexculparse y por su habitual narcisismo. Sea como sea, el que se confiesa aprovecha para sí lo que supuestamente involucra el acto de la confesión: decir toda la verdad, sobre uno mismo y sobre lo que piensa y siente.

El político, en su búsqueda del poder, puede tergiversar la verdad de múltiples maneras; pero siempre se presenta como el que la posee frente al adversario. Conseguir que el público confíe en sus palabras es esencial para conseguir sus objetivos. En este trabajo sostendremos que Frederick Douglass a la vez que un escritor (en su significado artístico) es un intelectual y un político. Tres roles que, aunque pueden diferir una de otra, en su caso suelen estar relacionadas en función de su lucha política.

En principio, el intelectual no aspira al poder, sino a criticarlo, y su crítica, cuando es honesta y noble, necesita de la credibilidad que adquiere diciendo la verdad. Del libro clásico de Julien Benda *La trahison de clerics* (La traición de los intelectuales), Edward Said (2007) discierne una caracterización del intelectual como «un ser aparte, alguien capaz de decir la verdad al poder, un individuo duro, elocuente, inmensamente valiente y aguerrido para quien ningún poder mundano es demasiado grande o imponente como para no criticarlo y censurarlo con toda intención» (p. 28).

Además, por razones prácticas, Douglass necesitaba del principio básico de la veracidad del que parte el que se confiesa: los esclavistas refutaban los testimonios de los exesclavos. Y pese a que las motivaciones de Rousseau se diferencian de las de Douglass en muchos sentidos, tienen en común que los sitúan en una posición moral ejemplarizante. No cualquiera se confiesa públicamente, el que lo hace se desnuda ante el mundo; por tanto, se

necesita voluntad y fortaleza moral para hacerlo. Esta especie de inmólación constituida por la confesión es el testimonio de tales virtudes.

El que se confiesa pasa así a convertirse en un moralista: primero de sus propios vicios, errores o pecados al interpelarse a sí mismo; y segundo, un moralista del comportamiento del resto de personas, pues las consecuencias que extrae de sí mismo, las convierte en juicios sobre otros. Rousseau tiene la habilidad de que por medio de su interpelación personal, de la exposición de sus errores, expone la injusticia ejercida sobre él por sus amigos traidores. Douglass no tiene interés en paranoias y rencillas frívolas, su requisitoria es contra los esclavistas. No es la posible hipocresía de una u otra persona sobre la que recaen sus juicios; es la esclavitud de la que ha sido víctima.

Y su condición de víctima también le adjudica mayor fuerza moral a la representación que hace de sí mismo y que operará en su identidad pública. Esta fuerza moral que acompaña a su condición de víctima no es algo que él mencione explícitamente; sin embargo, es obvio que la usa como instrumento político. No hay nada de reprochable en ello. Desde las conferencias abolicionistas donde los exesclavos, incluyéndolo a él, solían mostrar sus espaldas con las cicatrices de los castigos recibidos, hasta el testimonio de las narraciones de esclavos, el procedimiento es habitual.

En el siglo XX, para el escritor Jean Améry, sobreviviente del campo de concentración de Auschwitz, la condición de víctima tenía una poderosa significación moral para su propia identidad y para legitimar sus opiniones. Víctima es el que ha padecido en carne propia la injusticia, y por tanto, el individuo más autorizado para adoptar la postura crítica que crea necesaria. De este modo, su calidad de víctima le permite refutar la teoría de la «banalidad del mal» de la filósofa Hannah Arendt, ya que, para el torturado, nada tiene de «banal» el mal practicado sobre él; teoría, en consecuencia, pensada por alguien que «conocía al enemigo del hombre solo de oídas y lo observaba solo a través de la jaula de cristal» (Améry, 2013, p. 87). Esto último en referencia a que Hanna Arendt formuló el concepto de banalidad del mal, en su libro *Eichmann en Jerusalén*, basado en el juicio del criminal nazi Adolf Eichmann, al que Arendt asistió y al que observó en el estrado protegido por un cristal blindado.

En tanto víctimas, Douglass y Améry están apartados del resto, y su condición es una trinchera eficaz para defender y denunciar con honestidad el crimen que experimentaron. La idea rousseauiana de que el más capacitado para contar la verdad sobre uno mismo es uno mismo porque cada sujeto conoce su interior mejor que nadie, cobra aquí un nuevo sentido. Este modo de entender la verdad en la modernidad que Rousseau inaugura, en Douglass se refuerza desde el mismo momento en que la víctima se instaura como testimonio vivo de lo que se denuncia.

Gómez Dávila, por su parte, también hace suyo el principio de veracidad de la confesión. En su caso, al no estar interesado, como Douglass, en ejercer la política públicamente, contribuye sobre todo a configurar su imagen de intelectual tal como la discernía Said. Y el poder al que le dice la verdad es de carácter totalitario, pues, según él, controla todas las instancias de la sociedad, se llame este totalitarismo *sociedad industrial* o *ethos burgués*.

Al estar envuelto personalmente en los debates de su tiempo, decir la verdad para Douglass tenía efectos políticos casi inmediatos. Para Gómez Dávila el efecto de las verdades reveladas sobre la sociedad es secundario y, si aspira a algún efecto, es diferente y mucho más modesto del que persigue Douglass. Lo que quisiera dejar, dice el colombiano, es «un pequeño volumen que, de cuando en cuando, alguien abra. Una tenue sombra que seduzca a unos pocos. ¡Sí! Para que atravesase el tiempo, una voz inconfundible y pura» (Gómez Dávila, 2003, p. 467). «Una voz», escribe, cuando bien pudo decir, al estilo rousseauiano: «Mi voz inconfundible y pura».

Por un lado entonces parece más importante para él decirse la verdad a sí mismo que a otros. Una verdad construida por la escritura de escolios, ejercicio de diálogo e interpretación en el que los libros leídos y él practican una dialéctica incesante; más que escritura, un estilo de vida que críticos como Michaël Rabier han relacionado con ciertos filósofos antiguos, dedicados a cultivar lo que Pierre Hadot llamó «ciudadela interior».

Sin embargo, como él mismo escribe: piensa en unos lectores, aunque sean «unos pocos». Qué más da el número, dejó una obra y no la destruyó. Eligió no debatir sus ideas, pues tuvo casi un nulo interés en ser publicado. Elección personal justificada de varias

formas. Dejamos constancia de una: «El escritor reaccionario tiene que resignarse a una celebridad discreta, ya que no puede congraciarse a los imbéciles» (2005-C, p. 202). Pero, al mismo tiempo, elección que lo liberaba del debate público, de respaldar sus opiniones y defenderlas mientras estuvo vivo.

Modo, al fin y al cabo, de no exponer sus ideas a la refutación y a la crítica de sus contemporáneos. Le hubiera asqueado, probablemente, que lo calificaran de *intelectual*. No recuerdo un aforismo en que use esa palabra con una connotación positiva. Pero por mucho que resguardara sus ideas del mundo externo, era inevitable el resultado: «No existe algo así como un intelectual privado, puesto que desde el momento en que pones por escrito determinadas palabras y las publicas has hecho tu entrada en la esfera pública» (Said, 2007, p. 31).

La duda metódica inherente a la confesión produce el cogito cartesiano, sostiene María Zambrano (1995). Y como consecuencia la vida cambió, pues se comenzó a vivir con esta nueva dimensión de la «razón reafirmada». Una nueva realidad constituida por el yo que reafirmaba a su vez el estado de soledad de esa desnudez humana revelada por la confesión. Y junto a esta soledad quedaba viva la originalidad del corazón y del individuo de las que se hará cargo Rousseau. El nuevo lema se instaura: «Explorar la soledad de cada hombre como una mina de realidad inagotable» (p. 76).

Y cada hombre significa de verdad cada hombre. Durante muchos siglos solo personajes públicos de fama practicaron el género autobiográfico. Militares, políticos, nobles, jefes religiosos. La historia de la literatura también puede interpretarse como el lento pero imparable reconocimiento de los diversos grupos sociales que no eran considerados dignos de ser representados en ella.

Recordemos la conocida escena: los héroes de *La Ilíada* se reúnen para decidir si apoyan a Agamenón y quedarse a luchar en Troya o regresar a casa. Odiseo, a favor de la guerra, toma la palabra y echa mano de su talento persuasivo. Solo Tersites se atreve a alzar su voz de protesta, pero Tersites no es un héroe. Aparte de grosero, relata Homero (1978): «Fue el hombre más feo que llegó a Troya, pues era bizco y cojo de un pie; sus hombros

corcovados, se contraían sobre el pecho, y tenía la cabeza puntiaguda y cubierta de rala cabellera» (p. 58).

No importa cuán sensatos sean sus argumentos, Tersites parece no percatarse que los otros no lo consideran su igual, por eso Odiseo después de injurarlo, le da un golpe con el cetro en los hombros y la espalda. La humillación se completa con el siguiente cuadro: «Sentóse, turbado y dolorido, miró a todos con aire de simple, y se enjugó las lágrimas» (p. 59).

Las poéticas prescribían cómo y qué debía ser representado. Pero más allá de los objetivos estéticos, formales y temáticos, sectores muy amplios de la humanidad quedaban excluidos. La novelista afroamericana Toni Morrison, en el siglo XX, al declarar que sus protagonistas suelen ser mujeres afroamericanas porque es un espacio despoblado en la literatura universal, demuestra que el proceso está lejos de concluir.

Rousseau, argumenta Jean Starobinski (1988), no es obispo como San Agustín ni un noble como Montaigne, se presenta a sí mismo como un hombre simple que debe ganarse el pan con su trabajo. No autorizado por el canon a presentar su vida al público, impondrá la idea revolucionaria de que el valor de un hombre yace en sus sentimientos y no en privilegios sociales. Por esta causa *Las confesiones* son también un manifiesto de un miembro del tercer estado, que afirma que los eventos de su vida interior y privada tienen absoluta importancia y el derecho de atención del resto de hombres.

Frederick Douglass y Nicolás Gómez Dávila se asientan sobre esta tradición. Políticamente, para Douglass es la oportunidad de ensanchar más este derecho e incluir a los afroamericanos esclavizados. Por eso su acto es tan revolucionario como el de Rousseau. Mientras que para Gómez Dávila es la oportunidad de transformar un ejercicio espiritual en una voz inconfundible que atravesase el tiempo y se abra paso a través de las fuerzas totalitarias de la modernidad. Ambos son actos políticos en los cuales el individuo reafirma sus prerrogativas frente a las amenazas que se ciernen sobre él.

Pero ninguno de los dos son meras copias de Rousseau. Holzbacher (1981) mantiene que el filósofo francés planeó durante años escribir unas memorias, pero chocó con el obstáculo de que sabía que no había intervenido en la historia de su tiempo, por lo que

cambió de enfoque y pensó que si sus Memorias no iban a ser interesantes por los hechos narrados, sí lo serían por la franqueza que pondría en escribirlas. Su obra sería única porque usaría en ella «una veracidad sin precedentes» (p. 106).

Para sellar este nuevo enfoque, Rosseau deja de referirse a ellas como Memorias y ya solo las llama Confesiones, trasladando su mirada del ámbito de los hechos externos al de los interiores o, para ser más precisos, los hechos externos solo tienen relevancia en función de lo que provocan en su interior. Es diferente el caso de Douglass, en el que ambas instancias son equivalentes y lo son en función de los propósitos políticos que la obra persigue. Los hechos exteriores son descritos detalladamente porque exponen el brutal sistema esclavista. Los hechos interiores son también relevantes porque esa «historia del alma» es la historia de cómo la esclavitud está creada para aniquilar la interioridad; interioridad que, a pesar de todo, sobrevive, se sobrepone y vence.

La expresión espontánea de los sentimientos no son de la misma categoría que los de Rousseau. Cada sentimiento expresado en *Vida de un esclavo americano* gira en torno a la esclavitud, tiene su causa en ella o se dirige hacia ella. No se originan del deseo rousseauiano romántico de buscar el éxtasis sentimental ante, por ejemplo, la contemplación solitaria del mundo natural.

Tampoco Gómez Dávila toma el mismo camino que Rousseau, aunque quizá su ruta se aproxime más. Se mantiene en un ámbito interior, pero, al igual que Douglass, no le concede a los sentimientos un valor absoluto<sup>37</sup>. Hay una pasión expresada en sus puntos de vista; pero también regulada por un tono sentencioso unido a cierta frialdad objetiva,

---

<sup>37</sup> No es que Rousseau no de cabida en *Las confesiones* a comentarios y argumentaciones racionales, por su puesto que lo hace; lo que pretendemos decir es que en sus textos autobiográficos, y en especial en *Las confesiones*, la validez de sus argumentos pasan por la autenticidad de sus sentimientos. Ni en *Vida de un esclavo americano* ni en los *Escolios* encontramos líneas como las que siguen y que abundan en *Las Confesiones*: «Mis sentimientos se acomodaron con una rapidez inconcebible al tono de mis ideas. El entusiasmo por la verdad, la libertad y la virtud ahogó todas mis pequeñas pasiones; y lo más sorprendente es que esta efervescencia subsistió en mi corazón durante más de cuatro o cinco años, llegando a tan alto grado como jamás haya existido en otro corazón humano» (1978, p. 321).

aparentemente divorciada del propósito de la confesión. Este aspecto innegable, sin embargo, no anula otra interpretación posible.

De un aforismo como el siguiente: «Los monarcas, en casi toda dinastía, han sido tan mediocres que parecen presidentes» (Gómez Dávila, 2001 p. 464), puede decirse que es de tema político y que está escrito en un tomo dogmático. Pero aquí están contenidos elementos muy personales sobre cómo su autor entendía la política y también su propia vida. Aquí aparece su usual escepticismo, aún más significativo porque lo dirige contra la monarquía. Como reaccionario, defiende instituciones tradicionales y jerárquicas. No obstante, nunca propone a la monarquía como sustituta de la democracia. Acaso estemos ante la confesión de por qué su elogio de la aristocracia y la división de clases que añora, propia del Antiguo régimen, siempre consiste en aspectos puntuales. En el fondo descubrimos que para él, la monarquía y la democracia se igualan en la mediocridad de sus líderes. La elección de la mayoría y la elección hereditaria se enlazan en su desacierto.

Ciertamente se puede objetar que es muy poco lo que este aforismo nos revela de él. Pero así como lo que nos revelan *Las Confesiones* no lo podemos esclarecer habiendo leído una sola página, sino todas; lo mismo pasa con los *Escolios*. El método lo ha propuesto el mismo Rousseau (1978):

Quisiera que en cierto modo mi alma fuera transparente a los ojos del lector; y para esto procuro mostrársela desde todos los puntos de vista, presentarla bajo todos sus aspectos, hacer de modo que no pase inadvertido ningún movimiento, a fin de que pueda juzgar por sí mismo el principio que los produce. (p. 159).

Asimismo, observamos en San Agustín y mucho más en Rousseau, un afán desmesurado e impúdico por contar aquellas situaciones y experiencias que el decoro suele contener. Nos referimos más que nada a acciones vergonzosas, malévolas o transgresoras de obligatoria revelación, pues son parte de las exigencias del género. Es por este medio que nos enteramos que fue el pecado de la lujuria contra el que más luchó el santo, o cómo lo acechó la autocomplacencia en la propia inteligencia o el sentimiento de culpa por haber pertenecido a la secta de los maniqueos.

No existe tal impudicia en la autobiografía de Douglass ni en los *Escolios* gomézdavilianos. Las razones para esta ausencia en el caso de *Vida de un esclavo americano* son lógicas: las narraciones de esclavos son textos para combatir políticamente a la esclavitud. Sería absurdo darle más armas, por mínimas que fueran, al bando esclavista; facción que al momento de escribirse la autobiografía es la vencedora, pues la esclavitud sigue siendo legal en muchos estados. Si Douglass se mostrara hipócrita, traidor, ladrón, inmediatamente estos defectos se utilizarían para invalidar su relato y para atacarlo, relegando cualquier otra consideración o denuncia realizada por él contra la esclavitud.

Libre del cálculo político de Douglass y también de los efectos que pudiera acarrearle la publicación de su obra, Gómez Dávila pudo ser impúdico. Pero no lo hizo. Su poética e intenciones así como acercan su obra a la confesión, también la alejan, tal como sucede con Douglass por otros motivos. Otra causa es un sentido del decoro personal. Argumento probable tratándose de alguien que vindica la medida, la privacidad y la armonía como formas del buen gusto.

Empero, aunque ambos se alejen de la confesión, no se alejan tanto como para desprenderse del germen de este género. Cuando Frederick Douglass escribe:

I have no accurate knowledge of my age, never having seen any authentic record containing it. [...] A want of information concerning my own was a source of unhappiness to me even during childhood. The white children could tell their ages. I could not tell why I ought to be deprived of the same privilege. (2009, p. 15).<sup>38</sup>

nos está describiendo uno de los atroces rasgos de la esclavitud; pero también nos está contando algo determinante de la historia de su alma. De igual forma, cuando Nicolás Gómez Dávila (2001) escribe: «En los siglos espiritualmente desérticos, solo cae en cuenta de que el siglo está muriéndose de sed el que aún capta aguas subterráneas» (p. 448), nos está

---

<sup>38</sup> No tengo conocimiento exacto de mi edad, porque nunca he visto un documento auténtico en el que constara. [...] Esta falta de información sobre mí mismo me hizo sufrir mucho durante la infancia. Los niños blancos podían decir su edad. Yo no podía entender por qué tenía que estar privado del mismo privilegio. (Douglass, 1995, p. 45)

confesando una verdad sobre sí mismo tan significativa como esta: «Escribir es la única manera de distanciarse del siglo en el que le cupo a uno nacer» (p. 477)<sup>39</sup>.

De todas formas, el acento que la confesión pone en la exigencia de contar toda la verdad nunca se cumple del todo. Rousseau, al igual que San Agustín, selecciona lo que quiere contar y el resto lo omite. El destilado final es producto de una cosecha muy personal, en que se ha seleccionado una serie de acciones en relación con la imagen final que el escritor desea proyectar. Es decir que nuestros autores al no practicar el exhibicionismo interior de Rousseau, no están exentos de la premeditación que el filósofo francés utiliza consigo mismo, solo están seleccionando qué omitir y qué decir por otras causas. Mostrar el alma desde todos los puntos de vista es más una promesa que un hecho.

El narcisismo de Rousseau es excesivo; pero es una de las fuerzas que lo moviliza a escribir sus confesiones y con ellas a apuntalar las bases del Romanticismo. Enfatuado por su propia imagen, mira su reflejo y a la vez se mira mirándose. Esta fuerza también moviliza a Douglass y el cálculo de lo que decide mostrarnos de su imagen reflejada apunta directamente a un propósito político: no pretende eximirse de culpas para la posteridad; lo suyo es construir una imagen en el presente, una imagen tal que contra ella colisionen siglos de esclavitud y racismo.

Gómez Dávila (2003), por su parte, hallará en la escritura una «zona de silencio y tranquilidad necesaria a la vida que no quiere hallar sino en sí misma la causa de sus ocupaciones y quehaceres» (p. 160), modesta zona, pero en la que algo grande sucede: un individuo se bate en silencio contra las tiranías de la vida en general y de la vida moderna en particular.

---

<sup>39</sup> En el estudio introductorio a *Escolios a un texto implícito. Obra completa*, Franco Volpi (2005) dice algo cierto, Gómez Dávila habla muy poco de sí mismo, al menos de modo directo: «En los *Escolios* la sobriedad y la reticencia al respecto son estrictas» (p. 73). En un libro anterior, *Notas*, parece más predispuesto a algunas confesiones: Pero las confesiones de *Notas* no tienen el carácter autoflagelatorio presentes en las *Confesiones* de San Agustín y de Rousseau; son muy similares a las presentes en los *Escolios*, en los que se terminan transparentando, quizá en un tono más indirecto, sus preferencias, idiosincrasias, carácter y personalidad.

## Capítulo II

### Primera parte

#### **Frederick Douglass: El racismo como enemigo de fondo**

Lo que los griegos entendían por conceptos como ciudadanía o democracia era muy diferente a lo que entiende alguien del mundo contemporáneo como Frederick Douglass. Pero como siempre hay un sustrato útil en aquellas ideas fundacionales, quisiéramos apoyarnos en ellas para iniciar nuestro análisis sobre cómo un esclavo del siglo XIX se enfrenta a la necesidad de elaborar su discurso político.

En su *Política* (2007), Aristóteles tenía una concepción teleológica de la naturaleza. Esto quiere decir que lo que define la naturaleza de una cosa y, en específico, la naturaleza de los seres, es el fin al que están predeterminados. De este principio y de la idea de que el hombre se relaciona socialmente con sus semejantes extrae una conocida conclusión:

Puede añadirse que este destino y este fin de los seres es para los mismos el primero de los bienes, y bastarse a sí mismos es, a la vez, un fin y una felicidad. De donde se concluye evidentemente que el Estado es un hecho natural, que el hombre es un ser naturalmente sociable, y que el que vive fuera de la sociedad por organización y no por efecto del azar es, ciertamente, o un ser degradado, o un ser superior a la especie humana. (p. 40).

Hagamos unas acotaciones. Cuando Aristóteles menciona al Estado se refiere a las polis, que muy poco tienen que ver con los Estados modernos. Asimismo, la traducción que manejamos de la *Política* dice «que el hombre es un ser naturalmente sociable», obviando el más literal y conocido de «animal político» o «animal social», es decir, *zoon politikón*. Por consecuencia, aunque Aristóteles insiste en la igualdad del hombre en su condición de «animal» con el resto de los animales, lo coloca en un lugar privilegiado entre las otras especies, porque la naturaleza le ha concedido ser un animal político.

Preguntemonos ahora, ¿a quién se refiere Aristóteles cuando habla del *hombre*? Ciertamente no a los esclavos ni a las mujeres, pues, según él, ellos tienen en común con los

bárbaros haber sido destinados por su naturaleza a recibir órdenes y a someterse a la autoridad de un señor. Los bárbaros son todos aquellos que no son griegos, los que no pertenecen a la polis, los ajenos e ignorantes a esta organización social, y por lo tanto carentes de ciudadanía.

Es decir, guardando las diferencias históricas, tenemos que al igual que en la época de Aristóteles los esclavos no eran considerados ciudadanos, lo mismo sucedía en los Estados Unidos del siglo XIX. Más aun, antes de que se reconozca su estatus de ciudadano, Douglass debe lograr que se reconozca su condición de ser humano, ya que, lógicamente, no existen ciudadanos que no sean humanos. Douglass no es un *zoon politikón* para la mayoría de su sociedad, es un animal como los caballos o las abejas (por mencionar los animales contra los que Aristóteles contrasta la naturaleza superior de los hombres).

Pero ¿de dónde provienen los argumentos de su discurso? Aprender a leer es un paso importante, porque le permite entender sus circunstancias al entrar en contacto con las primeras ideas contrarias a la esclavitud. Tomemos también en cuenta que publica *Vida de un esclavo americano* cuando ya es un orador destacado del movimiento abolicionista, además de un intelectual familiarizado con textos políticos más sólidos. Por lo que estas lecturas y experiencias condicionan su perspectiva al escribir.

Empero, sería reduccionista creer que exclusivamente la lectura le permite percatarse de las injusticias de la esclavitud y que basándose en este entendimiento desarrolla el ímpetu por combatirlas. Hay un sinnúmero de experiencias terribles que presencia y padece, para las cuales ni él ni otro ser humano necesita saber leer y escribir para reconocerlas como injustas. No estaban tan aislados los esclavos como para no poder compartir, como cualquier comunidad humana, nociones morales y éticas que les permitieran trazar límites de lo que es inaceptable, incluso dentro de las de por sí inaceptables cadenas de la esclavitud.

Entonces, al ser las ideas políticas resultado de experiencias tan variadas, no nos proponemos rastrear el origen ideológico o biográfico de cada una de ellas, sino asumirlas como ya expresadas en su literatura y por tanto susceptibles de ser relacionadas con otras ideas políticas que se amalgaman en su obra.

Los dos frentes de lucha: el reconocimiento de su humanidad y de ciudadanía debe librarlos simultáneamente. Escribir *Vida de un esclavo americano* es un acto político en esta

dirección. Sabemos que los hechos de su vida narrados en sus discursos públicos eran constantemente desacreditados por miembros de la audiencia. Objeción que también solían padecer otros esclavos libres dedicados a denunciar la esclavitud.

Sin embargo, en el caso de Douglass había otro componente: su inteligencia y elocuencia aumentaban la incredulidad, pues desde el punto de vista racista si parto de la certeza de que un negro no puede ser tan inteligente como Douglass, ergo, es un fraude. Reconocer lo contrario era reconocer que un negro podía ser igual de inteligente que un blanco y peor aun, más inteligente que muchos blancos. Por si fuera poco, Douglass no solo se expresaba como otros seres humanos, sino que utilizaba con vigor y sofisticación instrumentos que desde los griegos eran valorados en un ciudadano: la elocuencia y el brío del pensamiento.

Tuvo que sentarse a escribir la historia de su vida para que este documento sirviera como prueba histórica de su humanidad y sus cualidades ciudadanas. Es por eso que *Vida de un esclavo americano escrita por él mismo* narra un periodo que abarca desde su nacimiento hasta su escape y liberación. En otras palabras, el proceso de construcción de su ciudadanía: desde la toma de conciencia de su condición de esclavo, hasta su transformación en un agente político.

## **Construcción de su humanidad y ciudadanía**

Las primeras líneas de su autobiografía son el primer indicio de su transformación:

I have no accurate knowledge of my age, never having seen any authentic record containing it. By far the larger part of the slaves know as little of their age as horses know of theirs, and it is the wish of most masters within my knowledge to keep their slaves thus ignorant. [...] A want of information concerning my own was a source of unhappiness to me even during childhood. The white children could tell their ages. I could not tell why I ought to be deprived of the same privilege. I was not allowed to make any inquiries of my master concerning

it. He deemed all such inquiries on the part of a slave improper and impertinent, and evidence of a restless spirit<sup>40</sup>. (Douglass, 2009, p. 15).

La esclavitud es una institución negadora de ciudadanía y de humanidad, por ende, en primer lugar, compara a los esclavos con los caballos. A continuación, se nos presenta un reclamo basado en el hecho de que los niños blancos sí conocen su edad, y de ahí su pregunta implícita: ¿por qué ellos sí y yo no? Lo cual ya describe las condiciones de desigualdad política entre esclavos y blancos. Pero, además, no saber su edad es la imposibilidad de poseer un requisito legal y así pertenecer a una estructura jurídica propia de la ciudadanía. También es un obstáculo que mina su propia identidad y le impide tener un lugar en la sociedad.

Se sumaba a la ignorancia de la edad el que a los esclavos se les ponía el apellido de los amos. Es conocido el caso de Malcolm X, cuyo apellido sustituyó por la letra equis, por considerar que provenía de un esclavista que se lo había impuesto a sus antepasados africanos. En *Vida de un esclavo americano escrita por él mismo*, hay una escena que toca este problema. Douglass (2009) acaba de escapar hacia el norte y encuentra refugio en la casa de un amigo:

On the morning after our arrival at New Bedford, while at the breakfast-table, the question arose as to what name I should be called by. The name given me by my mother was, «Frederick Augustus Washington Bailey». I, however, had dispensed with the two middle names long before I left Maryland so that I was generally known by the name of «Frederick Bailey». I started from Baltimore bearing the name of «Stanley». When I got to New York, I again change my name to «Frederick Johnson», and thought that would be the last change. But when I got to New Bedford, I found it necessary again to change my name. The

---

<sup>40</sup> No tengo conocimiento exacto de mi edad, porque nunca he visto un documento auténtico en el que constara. La inmensa mayoría de los esclavos saben tan poco de su edad como los caballos de la suya, y es deseo de la mayoría de los amos, por lo que sé, mantener a sus esclavos en esa ignorancia. [...] Esta falta de información sobre mí mismo me hizo sufrir mucho durante la infancia. Los niños blancos podían decir su edad. Yo no podía entender por qué tenía que estar privado del mismo privilegio. No me estaba permitido hacerle preguntas a mi amo sobre ello. Consideraba esas preguntas, si las hacía un esclavo, impropias e impertinentes, e indicio de un espíritu revoltoso. (Douglass, 1995, p. 45)

reason of this necessity was, that there were so may Johnsons in New Bedford, it was already quite difficult to distinguish between them. I gave Mr. Johnson the privilege of choosing me a a name, but told him he must not take from me the name of «Frederick». I must hold on to that, to preserve a sense of my identity. Mr. Johnson had just been reading the «Lady of the Lake», and at once suggested that my name be «Douglass». From that time until now I have been called «Frederick Douglass», and as I am more widely known by that name than by either of the others, I shall continue to use it as my own.<sup>41</sup> (p. 110).

El insistente cambio de nombres se justifica por el temor de ser capturado y devuelto a su amo. La acción preventiva, no obstante, no elimina las consecuencias que esta acción tiene para una persona. Douglass le pide a su amigo Johnson que le cambie de nombre sin quitarle el «Frederick», para preservar, dice, «a sense of my identity». Tal sentido está relacionado con el hecho de que su madre fue quien le puso su nombre y también con que ese nombre lo remite directamente a las vivencias experimentadas hasta ese momento, un pasado doloroso, pero que es parte de quien es. El apellido, sin embargo, sí se lo deja cambiar a su amigo, quizá porque es el apellido impuesto por sus amos, o simplemente porque significa la oportunidad de una nueva vida en circunstancias legales (es ahora un hombre libre) que se acercan más a su idea de ciudadanía.

En suma, se afianza su nombre paralelamente a su ciudadanía. Se trata, además, de su nombre público, el nombre que usa en la portada de sus autobiografías, lo cual significa que

---

<sup>41</sup> La mañana siguiente a nuestra llegada a New Bedford, cuando estábamos en la mesa del desayuno, se planteó la cuestión de por qué nombre se me debería llamar. El nombre que me puso mi madre fue «Frederick Augustus Washington Bailey». Yo había prescindido, sin embargo, del segundo y el tercer nombre mucho antes de abandonar Maryland, así que se me conocía generalmente por el nombre de «Frederick Bailey». Salí de Baltimore con el nombre de «Stanley». Cuando llegué a Nueva York volví a cambiar mi nombre por «Frederick Johnson» y pensé que sería el último cambio. Pero cuando llegué a New Bedford descubrí que necesitaba cambiar de nombre otra vez. La razón de que lo necesitase es que había ya tantos Johnson en New Bedford que resultaba muy difícil distinguirlos. Concedí al señor Johnson el privilegio de elegirme un nombre, pero le dije que no debería quitarme el «Frederick». Tenía que mantenerlo para conservar cierta conciencia de mi identidad. El señor Johnson acababa de leer La dama del lago y propuso inmediatamente que mi apellido fuese «Douglass». Desde entonces hasta hoy me han llamado «Frederick Douglass», y como se me conoce de modo más general por ese nombre que por ninguno de los otros, seguiré utilizándolo como el mío (pp. 159-160)

su ciudadanía se enriquece al convertirse en un individuo capaz de crear cultura y de expresar libremente su testimonio y razonamiento crítico. Una capacidad que solo se va a agudizar de ahora en adelante.

Por otro lado, uno de los primeros atropellos criticados por Douglass es la ausencia de la institución familiar entre los esclavos, situación debida a que los miembros de una familia eran separados de acuerdo a los designios del amo. Todo parece indicar que su padre fue un blanco; mas no tiene otras señas de su identidad y, por supuesto, esto no hizo ninguna diferencia en el trato que recibió mientras crecía. Su madre le dio su nombre, pero prácticamente vivió alejado de ella. Así pues, el derecho de mantener vínculos familiares es reclamado por él como básico para un humano y un ciudadano. A tal efecto, no sorprende que una de las primeras cosas que hace al obtener su libertad sea casarse y tener hijos.

Podemos notar que cuando Douglass denuncia aquellos elementos que hemos enumerado, lo hace porque observa los derechos y beneficios que tienen los ciudadanos blancos. Hacemos esta aclaración porque más que una argumentación basada en el derecho natural, lo que apreciamos en *Vida de un esclavo americano* es una lucida crítica de la desigualdad entre las condiciones de los afroamericanos y los blancos:

No matter how innocent a slave might be –it availed him nothing, when accused by Mr. Gore of any misdemeanor. To be accused was to be convicted, and to be convicted was to be punished; the one always following the other with immutable certainty<sup>42</sup>. (p. 34)

Reclama el derecho a la legítima defensa ante un tribunal de justicia como el que gozan los blancos. Es la demanda de que la vida de un negro valga ante la ley tanto como la de un blanco en circunstancias en las que los «castigos» podían terminar en asesinatos por los más caprichosos motivos: «A mere look, word, or motion, –a mistake, accident, or want of power–, are all matter for which a slave may be whipped at any time»<sup>43</sup> (p. 83). O dicho

---

<sup>42</sup> Por muy inocente que pudiera ser un esclavo no le servía de nada, si el señor Gore le acusaba de una falta. Ser acusado era ser considerado culpable, y ser considerado culpable era ser castigado; lo uno siempre seguía a lo otro con certeza inmutable (p. 68).

<sup>43</sup> «Una simple mirada, una palabra, un movimiento, un error, accidente o falta de vigor, son todos ellos motivos por los que un esclavo puede ser azotado en cualquier momento» (p.128).

con mayor crudeza: «It was a common saying, even among little white boys, that It was worth a half-cent to kill a “nigger”, and a half-cent to bury one”<sup>44</sup> (p. 37).

Pero la construcción de la idea de ciudadanía de Douglass va más allá, podemos decir que se extiende incluso a la defensa de una ciudadanía que incluye a los blancos. Cuenta el caso de una ama que tuvo que antes de comprarlo a él nunca había tenido esclavos, «a woman of the kindest heart and finest feelings»<sup>45</sup> (p. 43), una mujer a la que la posesión de un esclavo va a emponzoñar y a convertir en un ser cruel:

The fatal poison of irresponsible power was already in her hands, and soon commenced its infernal work. That cheerful eye, under the influence of slavery, soon became red with rage; that voice, made all of sweet accord, changed to one of harsh and horrid discord; and that angelic face gave place to that of a demon<sup>46</sup>. (p.44).

La esclavitud, nos está diciendo, corrompe a los ciudadanos blancos libres, incluso a los más bondadosos entre ellos. Es un veneno social que amenaza cualquier idea de ciudadanía basada en un recto comportamiento moral y en la convivencia común. No solo el esclavo debe ser liberado de la esclavitud, el hombre blanco también.

Esta capacidad crítica natural de Douglass que observamos es azuzada por la lectura. Los esclavos tenían prohibido aprender a leer. En concreto, el amo de Douglass creía que la lectura volvía a los esclavos imposibles de controlar. Pero Douglass tuvo suerte: una de sus amas le enseñó a leer. Y aunque después el amo, al percatarse, prohibió las lecciones, ya era demasiado tarde, el pequeño había aprendido el abecedario y a deletrear las primeras palabras. Lo demás lo aprendería solo, con una voluntad de acero y recurriendo a las más diversas estrategias, como copiar las letras escritas en las piezas de madera del astillero donde

---

<sup>44</sup> «Era un comentario corriente, incluso entre los niños blancos, que valía medio centavo matar a un “negro” y medio centavo enterrarlo» (p. 72).

<sup>45</sup> «una mujer con el más tierno corazón y los más delicados sentimientos» (p.79)

<sup>46</sup> El veneno fatal del poder irresponsable estaba ya en sus manos, y no tardó en iniciar su trabajo infernal. Aquellos ojos alegres pronto enrojecieron de cólera bajo la influencia de la esclavitud; aquella voz, hecha toda de dulces acordes, adquirió una áspera y horrible disonancia; y el rostro angelical dejó paso al de un demonio (p. 80)

trabajaba o provocar mediante artimañas a muchachos blancos que sabían escribir para que compitieran con él y de este modo él aprendiera de ellos sin que lo notaran.

Su amo tenía razón. Si Douglass tenía alguna conciencia crítica y cierto inconformismo de su situación, la lectura lo convertiría en un verdadero rebelde y le permitiría acceder a argumentos abolicionistas y con ellos a una comprensión que nunca antes había tenido de la injusticia que padecían los esclavos:

The reading of these documents enabled me to utter my thoughts, and to meet the argumets brought forward to sustain slavery; but while they relieved me of one difficulty, they brought on another even more painful than the one of which I was relieved. The more I read, the more I was led to abhor and detest my enslavers. I could regard them in no other light than a band of successful robbers, who had left their homes, and gone to Africa, and stolen us from our homes, and in a strange land reduced us to slavery<sup>47</sup>. (p. 50).

Él, que no sabía su edad, que cambiaría varias veces de nombre y cuya familia estaba rota, de pronto se ve cara a cara con la magnitud del crimen histórico del que es víctima. Es notable que sea la primera vez en toda la autobiografía que a la vez que menciona el continente africano lo haga con una conciencia histórica de su identidad.

A pesar de que continuaba siendo un esclavo, Douglass ya encarnaba una serie de valores ciudadanos que lo iban a convertir en una figura pública de primer nivel después de su liberación. Dentro de estos valores, el modelo de una ciudadanía crítica, informada y lectora, irá de la mano con la lucha abolicionista. Para conocer mejor los enemigos de la ciudadanía, parece decirnos, hay que leer, pues la lectura en tanto informa, es un arma contra esos enemigos.

---

<sup>47</sup> La lectura de estos documentos me permitió expresar mis pensamientos y responder a los argumentos esgrimidos para defender la esclavitud; pero aunque me libraban de un problema, me traían otro aún más doloroso que aquel del que me libraban. Cuanto más leía, más me veía inducido a aborrecer y detestar a mis esclavizadores. Solo podía considerarles una pandilla de ladrones afortunados, que habían salido de sus países y se habían ido a África y nos habían robado allí de los nuestros y nos habían reducido a la esclavitud en una tierra extraña. (p. 88)

De ahora en adelante reconocer su humanidad será también reconocer que parte de ella se nutre de la lectura. Por eso, en un momento de decaimiento, en que los peores horrores de la esclavitud se ciernen sobre él, menciona, junto a otros componentes de su humanidad, la lectura:

I was broken in body, soul and spirit. My natural elasticity was crushed, my intellect languished, the disposition to read departed, the cheerful spark that lingered about my eye died; the dark night of slavery closed in upon me; and behold a man transformed into a brute!<sup>48</sup> (p. 70).

Al final prevaleció en él el hombre. Y protagonizó logros políticos a favor de los derechos de los afroamericanos. Sin embargo, su lucha fue solo el comienzo. El siglo XX vería otras grandes figuras tomar el testigo de su legado.

### **Un mínimo de libertad inviolable**

«You have seen how a man was made a slave; you shall see how a slave was made a man»<sup>49</sup> (p. 72), anuncia Douglass, antes de relatar uno de los episodios cruciales de su vida. La frontera que lo separa de las bestias representa para él un territorio sagrado, un espacio de humanidad que ya no está dispuesto a negociar a pesar de seguir siendo un esclavo. Lo que nos narra a continuación es el maltrato sufrido durante seis meses por el señor Covey, un sádico al que había sido alquilado como peón. Desde el amanecer hasta la noche, Covey vigila a los esclavos para asegurarse de que no descansan un instante y que no cometen el más mínimo error. Este es el hombre que hizo hundir el ánimo de Douglass en *la noche sombría de la esclavitud*, hasta el punto de que lo llevó a considerar poner fin a su vida.

La escena es la siguiente: en una ocasión, horas después de haber sido apaleado, y cuando Covey se disponía a amarrarlo para continuar con la tortura, Douglass reaccionó:

---

<sup>48</sup> Estaba quebrantado de cuerpo, de alma y de espíritu. Mi flexibilidad natural estaba aplastada, mi inteligencia languidecía, desapareció la afición a leer, se apagó la chispa alegre que brillaba en mis ojos; la noche sombría de la esclavitud se cerró sobre mí, ¡y lo que era un hombre se convirtió en un bruto! (p. 114)

<sup>49</sup> «Han visto ya cómo se convirtió a un hombre en esclavo; ahora verán cómo se convirtió un esclavo en hombre» (p. 116)

Mr. Covey seemed now to think he had me, and could do what he pleased; but at this moment –from whence came the spirit I don't know– I resolved to fight; and, suiting my action to the resolution, I seized Covey hard by the throat; and as I did so, I rose. He held on to me, and I to him. My resistance was so entirely unexpected, that Covey seemed taken all aback. He trembled like a leaf. (p. 77)<sup>50</sup>

El señor Covey llamó en auxilio a Hughes, uno de sus ayudantes, y Douglass lo recibió con una patada en las costillas. Después llamó a Bill, uno de los esclavos, y Bill dijo que su amo lo había alquilado a Covey para trabajar y no para ayudarlo a pegar a Douglass. A Covey no le quedó otro remedio que intentar amarrarlo por su cuenta, a lo que Douglass respondió asiéndolo por el cuello con las dos manos y tirándolo al suelo. Después se enzarzaron en una larga pelea en la que Covey llevó la peor parte porque terminó sangrando y Douglass no. En los seis meses siguientes que Douglass pasó en la finca de Covey, nunca más le puso un dedo encima llevado por la cólera.

Douglass había descubierto algo por lo que estaba dispuesto a dar la vida:

This battle with Mr. Covey was the turning-point in my career as a slave. It rekindled the few expiring embers of freedom, and revived within me a sense of my own manhood. It recalled the departed self-confidence, and inspired me again with a determination to be free. The gratification afforded by the triumph was a full compensation for whatever else might follow, even death itself. [...] It was a glorious resurrection, from the tomb of slavery, to the heaven of freedom. My long-crushed spirit rose, cowardice departed, bold defiance took its place; and I now resolved that, however long I might remain a slave in form, the day had passed forever when I could be a slave in fact<sup>51</sup>. (p. 78).

---

<sup>50</sup> El señor Covey pareció pensar entonces que me tenía y que podía hacer lo que quisiera; pero en ese momento (de dónde me vino el ánimo es algo que aún no sé) decidí luchar y, ajustando mis actos a mi decisión, así a Covey con fuerza por el cuello y me levanté al mismo tiempo que lo hacía. Él me sujetaba a mí y yo a él. Mi resistencia fue tan absolutamente inesperada que Covey pareció quedarse completamente desconcertado. Temblaba lo mismo que una hoja. (p. 121)

<sup>51</sup> Esta batalla del señor Covey fue el punto decisivo de mi carrera como esclavo. Reavivó las pocas brasas agonizantes de la libertad y revivió dentro de mí el sentimiento de mi hombría. Me hizo recuperar la confianza en mí mismo que había perdido y me inspiró de nuevo la decisión de ser libre. La satisfacción que me produjo el triunfo compensaba de sobra lo que pudiese seguir, aunque fuese la misma muerte. [...] Era una

Este acontecimiento, el descubrimiento de la lectura y el efecto decisivo que tuvo en su pensamiento están emparentados. Douglass no tiene libertad, entre otras razones porque es coaccionado desde su nacimiento. «La coacción», explica Isaiah Berlin (2008), «implica la interferencia deliberada de otros seres humanos dentro de un espacio en el que si esta no se diera yo actuaría. Solo se carece de libertad política cuando son seres humanos los que me impiden alcanzar un fin» (p. 209). Por ende, aprender a leer lo libera de la coacción racista que consideraba esta habilidad perjudicial para los esclavos, puesto que los volvía incontrolables. Douglass entiende de inmediato que seguir leyendo es el primer paso del camino hacia la libertad, porque leer conlleva detener el tráfico diario y la incesante mecanización del cuerpo: «When in Mr. Garner's employment, I was kept in such a perpetual whirl of excitement, I could think of nothing, scarcely, but my life; and in thinking of my life, I almost forgot my liberty»<sup>52</sup> (p. 99). Pensaba en su vida, pero todo nos hace creer que pensaba en su vida solo dentro del perímetro de posibilidades ofrecidas por la esclavitud. No se pensaba entonces como hombre. Lo cual es lo mismo que decir que apenas pensaba: «I have found that, to make a contented slave, it is necessary to make a thoughtless one»<sup>53</sup> (p. 99). El mismo acto de leer involucra una concatenación de pensamientos. Leer es pensar, imaginar, dialogar y responder a los pensamientos de otro y de uno mismo. Es expresarse en solitario sin que otro te ordene qué pensar; es un reducto de libertad.

Es cierto que Douglass seguía teniendo prohibido leer mientras era esclavo. Pero las pocas lecturas que consiguió siguieron vivas en su pensamiento. Este es el punto: hizo suyas las ideas políticas de esos libros, las analizó, las criticó, las meditó, y al final de este proceso ya no eran las mismas ideas porque habían pasado por su razonamiento, emoción y su experiencia, y ya solo podían arrebatarlas con su muerte: «The silver trump of freedom had

---

resurrección gloriosa, desde la tumba de la esclavitud al cielo de la libertad. Mi espíritu, aplastado durante tanto tiempo, se puso en pie, la cobardía desapareció, ocupó su lugar el desafío audaz; y entonces decidí que, por mucho tiempo que pudiese seguir siendo un esclavo oficialmente, había quedado atrás para siempre el día en que pudiese ser un esclavo de hecho. (p.p. 122-123).

<sup>52</sup> «Cuando estaba trabajando en el astillero del señor Gardner, me tenían en un remolino tal de agitación constante, que no podía pensar en nada, prácticamente, más que en mi vida; y al pensar en mi vida, casi me olvidé de mi libertad» (1995, p. 146).

<sup>53</sup> «He descubierto que para tener a un esclavo contento es necesario conseguir que no piense» (p. 147)

roused my soul to eternal wakefulness. Freedom now appeared, to disappear no more forever»<sup>54</sup> (p. 51).

Es cierto que en términos prácticos sigue siendo coaccionado y considerado una propiedad. Pero, repito, debemos reconocer en la lectura uno de los elementos considerados por Douglass constituyentes de su humanidad y por tanto de su libertad interior. Además, Douglass reconoce en ella un medio para despertar la rebeldía, agitando la razón adormecida de los esclavos. Por esta causa organiza clandestinamente para ellos una escuelita dominical de lectura, en la que todos asisten corriendo el riesgo de ser azotados o algo peor:

They came because they wished to learn. Their minds had been starved by their cruel masters. They had been shut up in mental darkness. I taught them, because it was the delight of my soul to be doing something that looked like bettering the condition of my race<sup>55</sup>. (p. 85).

Al proporcionarles a otros esclavos la lectura como un instrumento para azuzar su deseo de libertad y para que ellos también reconozcan su humanidad, Douglass efectuaba una de sus primeras acciones políticas.

En síntesis, lo que Douglass está aprendiendo a proteger es ese «ámbito de libertad personal» al que se refiere Isaiah Berlin (2008), y «que no podía ser violado bajo ningún concepto» (p. 210); la apología de este ámbito le pertenece a pensadores liberales como Locke, Mill, Tocqueville o Constant. Sobre Constant, señala Berlin, «no había olvidado la dictadura jacobina y declaró que como mínimo la libertad religiosa, de opinión, de expresión y la propiedad debían estar protegidas frente a cualquier invasión arbitraria» (p. 212). Douglass y sus hermanos de infortunio, todavía estaban lejos de conquistar estos derechos elementales; pero así como aprendió el alfabeto, aprendía ahora el valor de la libertad, y así como hizo con la lectura, sacaría el máximo provecho de esta experiencia: «Mistress, in

---

<sup>54</sup> «La trompeta de plata de la libertad había despertado mi alma a una vigilia eterna. La libertad apareció para no desaparecer nunca más» (p. 89).

<sup>55</sup> Venían porque querían aprender. Sus amos crueles habían estado matando de hambre su inteligencia. Habían permanecido encerrados en la oscuridad mental. Yo les enseñaba porque era el deleite de mi alma estar haciendo algo que parecía mejorar la condición de mi raza. (p. 131).

teaching me the alphabet, had given me the *inch*, and no precaution could prevent me from taking the *ell*»<sup>56</sup> (Douglass, 2009, p. 48).

## Nicolás Gómez Dávila

### Reaccionarismo personal

Nicolás Gómez Dávila se llamó a sí mismo reaccionario y mantuvo la coherencia de esta posición política a lo largo de toda su obra. Pero su reacción no es ortodoxa. Para entender sus particularidades es necesario antes trazar un boceto de las raíces más clásicas de este pensamiento político, tanto porque nuestro autor conoce bien estas raíces, como porque a partir de ellas también podremos establecer diferencias fundamentales con respecto a sus *Escolios*.

Como tantas tendencias políticas actuales, la doctrina reaccionaria se desarrolla a partir de la Revolución francesa. Una vez derrocado Luis XVI, las buenas predisposiciones de los revolucionarios desembocan en los crímenes del Terror, un periodo sanguinario de persecución política y asesinatos a los opositores de la Revolución, todo escudado en los principios de un republicanismo derivado en fanatismo y en autoritarismo feroz. Robespierre, su máximo representante y líder de los jacobinos, utilizó una institución de nombre eufemístico: *Comité de salvación pública*, para auspiciar una lista de crímenes entre los que se encuentra el que algunos historiadores denominan el genocidio de La Vendée. Será solo después con la llamada Reacción termidoriana que se ponga fin al Terror y los republicanos conservadores se hagan con el poder.

Poco tiempo atrás, hacia 1790, en el periodo inicial de la Revolución, el inglés Edmund Burke escribió *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, obra en la que se oponía al proceso revolucionario y alertaba de sus posibles peligros. El libro es considerado uno de los clásicos del pensamiento conservador. En 1797, el francés Joseph de Maistre publica otro clásico: *Consideraciones sobre Francia* en el que se opone a la revolución desde un punto

---

<sup>56</sup> «Mi ama, al enseñarme el alfabeto, me había dado el *dedo*, y ninguna precaución podría evitar que yo me tomara el *brazo*» (1995, p.86).

de vista político y moral y piensa que es consecuencia de un designio divino para purificar a la sociedad. Tanto en la reacción termidoriana como en las obras de estos dos pensadores se logra apreciar el nexo entre conservadurismo y reacción. Ante el mismo hecho histórico, Gómez Dávila (2005-A) escribirá: «La Revolución francesa parece admirable a quien la conoce mal, terrible a quien la conoce mejor, grotesca a quien la conoce bien» (p. 283).

El pensamiento reaccionario de Gómez Dávila ha sido estudiado por investigadores como Galindo Hurtado (2000) o Michael Rabier (2013). Rabier revisa exhaustivamente la biblioteca del pensador y rastrea las fuentes bibliográficas directas. Las corrientes confluyentes en su pensamiento político serían: 1) La escuela intelectual de la acción francesa, liderada por Charles Maurras; 2) Contrarrevolucionarios, tradicionalistas y panfletarios católicos franceses; 3) La contra-ilustración y el romanticismo alemán; 4) Los pensadores de la «Revolución conservadora» o de la nebulosa neoconservadora alemana; 5) Románticos, apologistas del cristianismo y conservadores anglosajones; 6) El liberalismo político y económico europeo.

Más que un examen minucioso de las diferentes corrientes reaccionarias presentes en los *Escolios*, lo que nos gustaría realizar es una introducción general a las bases del pensamiento reaccionario. Por este motivo, si bien el conjunto de autores que lo influyen es numeroso, para lo que aquí nos proponemos, Burke y de Maistre nos plantean un par de preguntas ineludibles en el análisis que sigue: 1) ¿Es lo mismo ser un conservador que un reaccionario?; 2) ¿Si la Revolución francesa marca el inicio de la modernidad y Burke y de Maistre son críticos de ella, en qué diferirá la crítica de Gómez Dávila, siendo un escritor del siglo XX?

En su *Dictionary of Political Thought*, en la entrada de «reaccionario», el filósofo conservador Roger Scruton (2007) indica que durante el siglo XIX era normal que las fuerzas reaccionarias se identificaran con la iglesia, la aristocracia y las instituciones del antiguo régimen. Y agrega:

The term is still the property of the left, although it has been used by national socialists and fascists. A reactionary is anyone who opposes changes that the left desires, or who

seeks to re-establish a political order that has been overthrown in the name of left-wing ideals<sup>57</sup>. (p. 581).

Los términos políticos, más que otros vocablos, dependen de los usos y de sus mutaciones producto del debate característico de la lucha política. Scruton se ve envuelto en esta dificultad cuando dice que el término reaccionario sigue siendo propiedad de la izquierda para usarlo contra posiciones adversas, para a continuación decir que ha sido usado por nacionalsocialistas y fascistas. Observemos el dinamismo de la batalla semántica: los fascistas, igual que los izquierdistas, utilizaron el término en contra de sus oponentes políticos, pero sabemos que, a su vez, los teóricos del pensamiento político han asociado a la reacción con el fascismo. Asimismo, dentro de la propia izquierda ha sido utilizado: los estalinistas, por ejemplo, se referían a los troskistas como reaccionarios y las facciones anarquistas más radicales se referían con este término a los anarquistas más cercanos a posiciones reformistas.

Scruton (2007) se atreve a una caracterización más clara y crítica cuando escribe que la implicación usual es que un reaccionario meramente reacciona al cambio, pero no lo inicia, y por eso no tiene derecho a ser escuchado. Por otra parte, cuando buscamos en su diccionario “conservadurismo”, dice que es una perspectiva política que encarna el deseo de conservar cosas existentes, ya sea por ser buenas en sí mismas o mejores que las alternativas, o por lo menos por ser seguras, familiares y objetos de confianza y afecto.

Menciona que el conservadurismo consta de tres partes: una idea de la sociedad, una idea del gobierno y una práctica política. Deducimos de la explicación que realiza de cada una de ellas que el conservadurismo, a diferencia de la reacción, no simplemente reacciona, sino que se mantiene como una doctrina que propone posibilidades de cambio, aunque esos cambios estén relacionados con el deseo de conservar cosas existentes.

No es casual que en el diccionario de Scruton la entrada de «conservadurismo» sea unas cinco veces más extensa que la de reacción. Aunque solo podemos especular, una posibilidad es que el cuerpo de doctrina que le reconoce al conservadurismo no se lo

---

<sup>57</sup> El término sigue siendo propiedad de la izquierda, sin embargo ha sido usado por nacionalsocialistas y fascistas. Un reaccionario es cualquiera que se opone a cambios deseados por la izquierda o que desea restablecer un orden político que ha sido derrocado en el nombre de ideales de izquierda (traducción nuestra).

reconozca a la reacción. Otra más sugestiva es que en ningún momento asocia la reacción con la palabra conservadurismo. ¿Está Scruton asumiendo una posición política como conservador frente a la reacción? ¿Está deslindando de ella? No podemos asegurarlo. Lo que sí podemos afirmar es que en la entrada de conservadurismo no hay ideas del talante radical históricamente asociadas a la reacción. Un ejemplo de esta relación es el ensayo de Isaiah Berlin sobre Joseph de Maistre donde desde el título se nos insinúa una posible ramificación de este radicalismo: *Joseph de Maistre y los orígenes del fascismo*. Gómez Dávila no desemboca en el fascismo, pero es evidente que concuerda con que la reacción es una postura más radical: «Burke pudo ser conservador. Los progresos del “progreso” obligan a ser reaccionario» (2005-D, p. 105).

El conservadurismo y la reacción tienen, por lo tanto, una relación cercana, pero no unificada. Gómez Dávila (2001) asume la reacción como una posición fuera del rango de la conservadora: «El reaccionario no se vuelve conservador sino en las épocas que guardan algo digno de ser conservado» (p. 160). El aforismo es revelador: por un lado se aleja ideológicamente del conservadurismo, pero, a la vez, manifiesta la empatía y relación entre su reacción y el conservadurismo, al señalar que tomar la posición conservadora es una posibilidad perfectamente factible en otras circunstancias.

El que el reaccionario se pueda volver conservador con la facilidad señalada en el aforismo muestra también la relación natural entre ambas posiciones. Se puede hacer la siguiente inferencia: así como el reaccionario se vuelve conservador en las épocas que guardan algo digno de ser conservado, el conservador se vuelve reaccionario en las épocas que no guardan nada digno de ser conservado.

Gómez Dávila empieza así a construir su singularidad reaccionaria. De Maistre sí creía que en su época había cosas dignas de ser conservadas: Dios, la monarquía, las leyes hereditarias y las jerarquías sociales. Dios y las jerarquías sociales son principios civilizatorios para Gómez Dávila, pero los considera desterrados para el hombre moderno, igual que cada uno de los otros elementos que defiende; esto significa que su pensamiento es más pesimista que el de De Maistre y que así como los conservadores son por completo inútiles en esta época (pues en ella no hay nada digno de ser conservado), lo mismo sucede

con aquellos que pretenden cambiarla gradual y progresivamente: «Los reformadores de la sociedad actual se empeñan en decorar los camarotes de un barco que naufraga» (p. 96).

La veneración a la tradición, principio valioso para el pensamiento reaccionario, tampoco goza de buena salud en estos tiempos modernos; por eso solo queda constatar su deceso: «Cuando el respeto a la tradición perece, la sociedad, en su incesante afán de renovarse, se consume frenéticamente a sí misma» (p. 108). Como resultado de este hecho nadie encuentra el rol moral ni social que le corresponde, pues nadie entiende la trascendencia social de la tradición: «Hacer lo que debemos hacer es el contenido de la Tradición» (p. 436).

De Maistre está convencido que Dios gobierna el destino humano y que como la revolución representa el desorden, el demonio y el crimen, solo es transitoria hasta que el orden divino se imponga sobre la sociedad. Gómez Dávila también cree en Dios, pero asume que el orden divino solo salva en el más allá y no en la realidad de una época perdida: «La lucidez, en el siglo XX, tiene por requisito la abdicación de la esperanza» (p. 158).

De Maistre hubiera coincidido con el siguiente aforismo: «Ser reaccionario es comprender que el hombre es un problema sin solución humana» (p. 381). El pensador saboyano creía que el anticlericalismo y ateísmo de la Revolución francesa era el signo de su destrucción inminente, pues los hombres sin Dios no pueden conducirse más que al caos. Era escéptico sobre la naturaleza humana y sobre la capacidad de la razón para conducir moralmente a la humanidad. Gómez Dávila también, y la consecuencia de la afirmación del aforismo es que, si el hombre no tiene solución humana, solo puede tener solución divina; pero hay algo más, en el caso del colombiano, el aforismo cobra un matiz desolador porque parece situarse en una certeza desde la cual observa el espectáculo de la vida con una mirada que solo es salvada del nihilismo por el ardor de su fe: «Entre el hombre y la nada se atraviesa la sombra de Dios» (p. 318). No es Dios, sino apenas su *sombra*. Dos lecturas posibles: apenas la sombra divina es suficiente para separar al hombre de la nada, con lo cual el poder de Dios es exaltado, o al hombre apenas le llega la sombra de Dios, sostén tenue y tambaleante antes de precipitarse al vacío.

De Maistre atacaba el alejamiento de Dios propagado por la Revolución francesa. Es evidente que dos siglos después este alejamiento se ha vuelto un abismo que ha sido rellenado

con nuevos dioses y mitologías: «Los Evangelios y el Manifiesto Comunista palidecen; el futuro está en poder de la Coca-Cola y la pornografía» (Gómez Dávila, 2001, p. 477) ¿Qué fin trascendente puede tener el hombre en este lodazal?

Como era predecible, uno de sus blancos preferidos es la izquierda. Pero lo que nos interesa resaltar en este momento es que también toma distancia de la supuesta cercanía adjudicada a la derecha con el pensamiento reaccionario y conservador: «Izquierdistas y derechistas meramente se disputan la posesión de la sociedad industrial. El reaccionario anhela su muerte» (p. 354). «La izquierda llama derechista a gente situada meramente a su derecha. El reaccionario no está en la derecha de la izquierda, sino enfrente» (p. 351). En este último aforismo remarca la posición beligerante de su reacción: usa la imagen tradicional de la izquierda y la derecha, para señalar que esta divergencia ideológica es insuficiente, porque comparten un mismo espacio: una al lado de la otra. Es por eso que rompe con este espacio y se coloca en otro: enfrente. Ni izquierda ni centro ni derecha, sino enfrente para poder diferenciarse y observar mejor al oponente. Así, anuncia que su posición es más radical contra la izquierda que la de la propia derecha. Igual de relevante es que al colocarse frente a la izquierda también la derecha está quedando en la orilla opuesta, como contrincante.

A la convicción de que no hay nada en esta época que deba conservarse, Gómez Dávila (2001) añade: «Hoy no hay por quien luchar. Solamente contra quien» (p. 214). A pesar de compartir rasgos reaccionarios con otros pensadores, su reacción política es en esencia solitaria. Un aislamiento incrementado conforme alcanza sus picos más extremos: «Razón, Progreso, Justicia, son las tres virtudes teologales del tonto» (p. 207), una senda solitaria, pero no por eso menos impetuosa, porque la causa perdida es más valiosa y heroica: «Siempre hay Termópilas en donde morir» (p. 290).

Para el autor colombiano (2001): «El reaccionario no aspira a que se retroceda, sino a que se cambie de rumbo. El pasado que admira no es meta sino ejemplificación de sus sueños» (p. 366). Es decir, el pasado es un ejemplo, pero su materialización no puede ser su calco. Queda la duda de si considera que no puede ser su calco por creerlo imposible o porque, como sugieren las primeras líneas del aforismo, está tomando el mundo actual con los errores y vicios que detesta como instancia en la que se operaría el cambio de rumbo. Esta diferenciación es importante para establecer cuán utópica o factible es su reacción. Detesta

fenómenos de la modernidad como la industrialización y la democracia, pero ¿está considerando para el cambio de rumbo propuesto que estos fenómenos cuentan con amplios consensos en la población? José Luis Romero (1986) explica que el conservadurismo ultramontano del siglo XIX ignoró modificaciones irreversibles en el sistema político y social, y por lo tanto no pretendía conservar ninguna de ellas, sino restaurarlas a su estado anterior; una pretensión impracticable. ¿Estamos ante una pretensión similar?

La reacción de Gómez Dávila parece llegar a un callejón sin salida. Nunca pasa de aspirar a un ideal para el que no conoce el procedimiento de concretarlo. Tal vez el aforismo donde se atreve a describir con más exactitud aquel ejemplo del pasado al que aspira es el que sigue: «El ideal del reaccionario no es una sociedad paradisíaca. Es una sociedad semejante a la sociedad que existió en los trechos pacíficos de la vieja sociedad europea, de la Altaeuropa, antes de la catástrofe demográfica, industrial y democrática» (Gómez Dávila, 2001, p. 470). Parece querer evitar que su propuesta sea catalogada de utópica al decir que el reaccionario no aspira a una sociedad paradisíaca; y en simultaneo, al precisar que la sociedad a la que aspira solo existió en los *trechos pacíficos* de la vieja sociedad europea, manifiesta la excepcionalidad de dichos trechos<sup>58</sup>.

La descripción presenta otros inconvenientes: por un lado no queda claro a cuál sociedad específica se refiere. Y por otro, que un pensador del siglo XX proponga como ideal una sociedad anterior a la Revolución industrial, a la explosión demográfica y al auge de la democracia, es casi como aspirar al mito grecolatino de la Edad de Oro; se trata de un tiempo fuera de este mundo. Como sueño es válido, pero como programa político es delirante. Bajo estas premisas se entiende mejor el siguiente aforismo: «No es una restauración lo que el reaccionario anhela, sino un nuevo milagro» (p. 192).

Por otra parte, y como ya sugerimos cuando analizamos los aspectos románticos de su obra, la igualdad en la medianía es atacada a su vez repetidas veces en los *Escolios*, hasta ir a las raíces del sistema democrático: «A los enemigos del sufragio universal no deja de sorprendernos el entusiasmo que despierta la elección de un puñado de incapaces por un

---

<sup>58</sup> El aspecto utópico se conjuga con los excesos idealizadores románticos y es moderado por su conocimiento de las consecuencias que las utopías políticas han traído a la humanidad: «Aún en Arcadia es prudente vigilar a los soñadores de utopías» (2005-B, p. 41).

acervo de incompetentes» (p. 371). Toda la estructura ideológica de este sistema presenta fallas de origen que insiste en revelar como absurdas: «El gobernante democrático no puede adoptar una solución mientras no consiga el apoyo entusiasta de los que nunca entenderán el problema» (p. 376). Y viceversa: «La democracia es el régimen político donde el ciudadano confía los intereses públicos a quienes no confiaría jamás sus intereses privados» (p. 193). El principio de representatividad no es más que la farsa en la que se sustenta toda democracia. Todavía más: la democracia crea los propios problemas que proclama resolver: «Espasmos de vanidad herida, o de codicia conculcada, las doctrinas democráticas inventan los males que denuncian para justificar el bien que proclaman» (p. 32).

## Los oponentes

La crítica a la industrialización, la democracia, la derecha o la izquierda no deben entenderse solo como una crítica abstracta a sistemas, procesos sociales o estructuras del pensamiento político. En tanto que escritor político, Gómez Dávila encarna su crítica en grupos o facciones de ideas opuestas a las suyas. Así, al criticar la democracia crítica también a los demócratas y al hacerlo con la izquierda y la derecha critica a los izquierdistas y derechistas.

No es lo mismo criticar una ideología que criticar a los individuos que la practican. De esta forma, si por una parte utiliza contraargumentos y observaciones inteligentes contra las ideas de sus opositores, a la vez que va situando su posición reaccionaria frente a ellas; también es cierto que se sirve de argumentos *ad hominen* contra sus adversarios. Los argumentos *ad hominen* son falacias retóricas, pero son una práctica recurrente en los debates políticos y tienen una efectividad innegable: «Para ser revolucionario se requiere ser algo bobo, para ser conservador algo cínico» (Gómez Dávila, 2001, p.184).

El que estos argumentos sean usados frecuentemente no los prestigia, pues deja al descubierto la verdad conocida de que en la arena política más que debatir ideas se intenta menoscabar la imagen del adversario para imponer la propia. El ejercicio de persuasión no es ideológico, sino basado en el ataque personal. Todo esto es cierto, pero en el caso de Gómez Dávila los argumentos *ad hominen* son solo el complemento de un arsenal de ideas

propuestas, y cuando se presentan están amalgamados en la sofisticada argumentación previa, conviven junto a la ironía y el sarcasmo, y colaboran a darle ese toque dogmático de muchos de sus aforismos: «Los hombres se dividen en dos bandos: los que creen en el pecado original y los bobos» (p. 61).

Lo importante de este recurso es que el pensamiento gomezdaviliano se vuelve más terrenal y humano y, por tanto, más políticamente cercano. No se trata de un individuo debatiendo exclusivamente con ideas, sino contra otros individuos. Ayuda, pues, a darle más vigor a su discurso.

Uno de los mejores ejemplos es cuando sus críticas a la industrialización se trasladan a los grupos políticos que de una u otra manera se insertan en ella: «Con la industrialización de la sociedad comunista culmina la hegemonía burguesa. La burguesía no es tanto una clase social como el ethos de la sociedad industrial misma» (p. 96). Quedémonos, por ahora, con la segunda parte del aforismo. Su crítica se ha desplazado de las consecuencias de la industrialización a sus causas y en ellas ha encontrado un *ethos*, es decir, una serie de valores, un modo de ser, una conducta, un temperamento, que él describe como inherente a la burguesía. En realidad, nos está diciendo que es tan estrecha y natural la relación entre la industrialización y la burguesía, que la definición de burguesía como clase es secundaria, pues primero es un ethos impulsor de la industrialización y, por consecuencia, según su pensamiento, la raíz misma de uno de los mayores problemas de nuestro tiempo.

Y a la pregunta: ¿en qué consiste el ethos de la burguesía?, sus palabras dejan pocas dudas al respecto: «Burguesía es todo conjunto de individuos inconformes con lo que tienen y satisfechos de lo que son» (p. 28). El burgués se caracteriza entonces por una ambición material permanente que le impide conformarse con los propios logros materiales ya conseguidos. Sin embargo, al mismo tiempo, se siente satisfecho con lo que *es*. Esta satisfacción que siente, por supuesto, no tiene nada que ver con los valores morales y espirituales defendidos por Gómez Dávila, entre otras razones porque el escritor nos deja claro que cultivarlos exige un constante ejercicio, contrario al conformismo y satisfacción que sobre sí mismo tiene el burgués. Cualquier valor inmaterial de la personalidad, se sugiere, ha sido aplastado por el ansia de lo material o por la indiferencia.

Su crítica a la burguesía de influencia romántica también tiene sentido cuando recordamos que Marx reconoció que se trataba de la clase social más revolucionaria que había existido en la historia, pues había protagonizado los cambios políticos más radicales. Y, como ya sabemos, la posición reaccionaria se opone a todo cambio violento de las estructuras sociales.

Gómez Dávila cree en las jerarquías entre los individuos, pues considera que la igualdad es un embauque democrático que impide que los más virtuosos destaquen, generándose por esta causa en el mundo moderno un desorden guiado por la medianía en lugar de un orden armónico proveniente de la diferenciación de las capacidades superiores sobre las inferiores.

Por ello, parte de la exigencia de jerarquías sociales se expresa en su pensamiento crítico en la división de clases: «El reaccionario no condena la mentalidad burguesa, sino su predominio. Lo que los reaccionarios deploramos es la absorción de la aristocracia y el pueblo por la burguesía. So capa, alternativamente, de libertad o de igualdad» (p. 267). Se ha perdido, pues, un equilibrio jerárquico y, si bien la mentalidad burguesa es duramente criticada en otros aforismos, aquí Gómez Dávila parece lamentar más la desmesura de su avance sobre otras clases y la subversión de un orden social.

Aunque en su desencanto se percibe también cierta nostalgia por un orden jerárquico pasado, lo cierto es que cuando se refiere a la clase alta o a la aristocracia parece enfatizar características que poco tienen que ver con el estatus económico o con un linaje particular: «Clase social alta es aquella para la cual la actividad económica es medio, clase media aquella para la cual es fin. El burgués no aspira a ser rico, sino a ser más rico» (p. 115). La legitimación del estatus de la clase alta radica en que el anhelo material ha sido relegado por otros más elevados y solo es un medio para acceder a esos fines superiores. Es en estos términos que debemos entender su concepto de aristócrata: «Verdadero aristócrata es el que tiene vida interior. Cualquiera que sea su origen, su rango, o su fortuna» (p. 111).

Ahora bien, en su crítica contra la industrialización y la burguesía podrían encontrarse algunas coincidencias con la crítica realizada por el marxismo, pero a su vez diferiría en aspectos cruciales, como las propias raíces ideológicas reaccionarias desde las que parte, tal

como él mismo se encarga en repetidas ocasiones de manifestarlo. Además, su crítica de la burguesía lo es también del marxismo, pues lo considera una ideología burguesa, cuya meta final, la sociedad sin clases, no es más que la reafirmación del predominio de la burguesía sobre el resto de clases, como ya antes mencionamos: «"Sociedad sin clases" es aquella donde no hay aristocracia, ni pueblo. Donde solo circula el burgués» (p. 283), «Los marxistas definen económicamente la burguesía para ocultarnos que pertenecen a ella» (p. 28).

Si retomamos de nuevo un aforismo antes citado y ahora nos fijamos en su primera parte: «Con la industrialización de la sociedad comunista culmina la hegemonía burguesa. La burguesía no es tanto una clase social como el ethos de la sociedad industrial misma» (p. 96), nos percatamos de la misma crítica: la industrialización de la sociedad comunista sería la muestra de la hipocresía marxista, porque más que el triunfo del proletariado sobre la burguesía, lo que se aspira es sustituir una hegemonía burguesa por otra<sup>59</sup>.

En consonancia con lo anterior, el proletariado también perseguiría lo mismo: «El proletariado no detesta en la burguesía sino la dificultad económica de imitarla» (p. 78), «El proletariado surge cuando el pueblo se convierte en una clase que adopta los valores de la burguesía sin poseer bienes burgueses» (p. 109). Empero, cuando escribe: «La burguesía, a pesar de todo, ha sido la única clase social capaz de juzgarse a sí misma. Todo crítico de la burguesía se nutre de ideas burguesas» (p. 99), está declarando una vez más que el marxismo se nutre de ideas burguesas, a la vez que está decretando que su propia posición reaccionaria también lo hace, pues él también es un crítico de la burguesía.

Del marxismo también critica su pretensión de comprensión y solución total de la historia sirviéndose de tecnicismos limitados: «Un léxico de diez palabras basta al marxista para explicar la historia» (p. 78). Pretensión obscena para al que cree que «La historia exhibe demasiados cadáveres inútiles para que sea posible atribuirle finalidad alguna» (p. 431).

Pero si hay un elemento del marxismo al cual Gómez Dávila examina desde múltiples perspectivas es la idea de «revolución». Fiel sobre este punto a la tradición reaccionaria

---

<sup>59</sup> Gómez Dávila admiraba intelectualmente a Marx, y aunque coincidió con algunas de sus críticas al capitalismo, discrepó profundamente con el marxismo. Por extensión lo hizo contra el comunismo soviético. El marxismo en su vertiente leninista instauró una nueva clase privilegiada en el poder conformada por los líderes del partido y altos burócratas.

clásica, coincide con Joseph de Maistre (1955) en identificar en la revolución la suma de la expresión de los vicios humanos. Si el saboyano escribe:

[...] lo que distingue a la Revolución francesa y hace de ella un acontecimiento único en la Historia, está en que es radicalmente *mala*; ningún elemento de bien alivia la visión del observador. Es el más alto grado de corrupción conocido: es la pura impureza. (p. 117).

Gómez Dávila (2001) apunta:

Las revoluciones son objeto de sociología más que de historia. Manifestaciones de ese fondo de la naturaleza humana que nada educa, nada civiliza, nada ennoblece, las revoluciones despojan al hombre de su historia y lo retornan a los comportamientos animales. (p. 364).

En *Consideraciones sobre Francia*, De Maistre (1955) no alcanza a vislumbrar los drásticos y permanentes cambios que la Revolución francesa operará en la historia. Piensa que, en último término, es un designio divino que ha trastocado el orden social para restablecerlo depurado. Por eso cree que una vez que el pueblo esté hartado y horrorizado por los crímenes y desmanes de los jacobinos, recibirá con más fidelidad el retorno de la justicia magnánima del rey.

Ve en la revolución un hecho extraordinario, pero le niega la facultad de representar un nuevo comienzo en el orden social. Para de Maistre, la revolución es un proceso criminal, así como de limpieza y de reordenamiento, pero siempre dentro del marco de un orden preexistente y jamás fuera de él. Dentro de ese marco están las jerarquías sociales en cuya cúspide se eleva la monarquía y también el rol fundamental del clero para apuntalar la autoridad institucional. El problema es que la revolución real propone un comienzo fuera de dicho marco porque de entrada lo niega y lo pretende destruir: en lugar de monarquía y clero, república.

Cuando De Maistre no considera a la Revolución francesa como un nuevo comienzo de las estructuras sociales, se opone a la que, según Hannah Arendt (1990), es una característica inherente de las revoluciones modernas. A diferencia de las convulsiones

políticas antiguas en las que después de sacudidas las estructuras sociales permanecían de la misma manera, desde la Revolución americana decir revolución es plantear un nuevo comienzo. El que los pobres, por ejemplo, hayan tomado consciencia de que sus condiciones de vida no tienen que ser permanentes y que poseen los mismos derechos de prosperar y ejercer sus libertades como cualquier otra clase social, representa un nuevo impulso histórico que resquebraja por completo el anterior.

Es evidente que para un reaccionario que cree que «Las ideas se remozan con los años y solo las más antiguas llegan a una juventud inmortal» (Gómez Dávila, 2001, p. 372), el proyecto de un nuevo comienzo que toda revolución lleva en su seno resulta horroroso. Es tan importante la crítica a la revolución y a los revolucionarios en los *Escolios* que se extiende a otras facciones políticas a las cuales se opone, como a los reformistas: «Las reformas son las trampas de acceso a las revoluciones» (p. 324). Y de nuevo la burguesía: «La revolución –toda revolución, la revolución en sí– es la matriz de las burguesías» (p. 163). Las reformas serían las trampas de acceso a las revoluciones porque encienden la chispa de cambios más radicales. Mientras que las revoluciones son matrices de las burguesías porque, como ya hemos analizado, con su pretensión de disolver jerarquías sociales terminan cediendo a la hegemonía burguesa que encuentra terreno fértil para expandirse.

Pero si De Maistre pensaba que la revolución implicaba un cambio dentro de un marco preexistente, Gómez Dávila ya no puede ser tan optimista; su veredicto es contundente: «Las revoluciones no son las locomotoras, sino los descarrilamientos de la historia» (p. 206). Insistamos en este punto: De Maistre escribe indignado sobre la Revolución francesa. Gómez Dávila, desde la perspectiva del siglo XX, como mínimo conoce la Revolución francesa, las revoluciones del siglo XIX (1830, 1848, 1871), y, sobre todo, la Revolución bolchevique.

La politización de la sociedad que inauguró la Revolución francesa probablemente alcanzó sus picos más altos a partir de la Revolución bolchevique, creando junto a los conocidos binomios en conflicto: fascismo vs. comunismo, capitalismo vs. socialismo, guerras ideológicas llevadas a las armas directamente en diversos escenarios (Guerra civil española, Guerra de Corea, Guerra de Vietnam, etc.) y también indirectamente a través de la Guerra fría.

El mundo en el que escribe Gómez Dávila está muy politizado y en sus aforismos se perciben muy vivos los conflictos de su tiempo. Por esta razón se atreve a decir: «Los que defienden las revoluciones citan discursos; los que las acusan citan hechos» (p. 441). ¿Qué hechos son estos?: «Al estallar una revolución, los apetitos se ponen al servicio de ideales, al triunfar la revolución, los ideales se ponen al servicio de apetitos» (p. 441). Esta afirmación se cumple como una ley divina: solo recordemos los casos de la Unión Soviética y la Revolución cubana, países en los cuales el apetito de la cúpula por eternizarse en el poder después del triunfo fueron justificados durante décadas utilizando los ideales que la revolución representó en su inicio.

Y como cualquier medio para conseguir la permanencia en el poder se justificaba, entre las víctimas también debía haber obligatoriamente revolucionarios considerados sospechosos de tener tendencias contrarrevolucionarias, ya fueran reales o inventadas, o revolucionarios caídos en desgracia cuando empezaron a hacerle sombra al liderazgo de turno: «El revolucionario no descubre el “auténtico espíritu de la revolución” sino ante el tribunal revolucionario que lo condena» (p. 278). Cómo no recordar las purgas de la Revolución cultural china o las estalinistas de los años treinta. De Maistre (1955) denunciaba lo mismo de la Revolución francesa:

Todos los que han trabajado para desligar al pueblo de sus creencias religiosas; todos los que han opuesto sofismas metafísicos a las leyes de la propiedad; todos los que han dicho: “Podéis herir, con tal que salgamos ganando con ello”; todos los que han puesto sus manos en las leyes fundamentales del Estado; todos los que han aconsejado, aprobado, favorecido las medidas violentas empleadas contra el Rey...; todos estos han querido la Revolución, y todos los que la han querido, con justicia han sido víctimas suyas. (pp. 71-72).

Pero cuando Gómez Dávila (2001) dice que después del triunfo de la revolución los ideales se ponen al servicio de los apetitos se refiere también a los apetitos materiales: «Las revoluciones no resuelven más problema que el problema económico de sus jefes» (p. 255). Otra verdad histórica difícil de negar. Entre estas verdades, sin embargo, también abundan críticas en las que la postura reaccionaria personal del autor se expone: «“Revolucionario” significa hoy individuo para quien la vulgaridad moderna no está triunfando con suficiente

rapidez» (p. 450). De nuevo la crítica a la revolución y a los revolucionarios funciona de centro articulador de críticas dirigidas a otros grupos políticos. La forma más sencilla de apreciarlo es que sabemos, por el análisis que venimos realizando, que la palabra «revolucionario» en el aforismo podría perfectamente ser intercambiada por la de «izquierdista», «burgués» o incluso por la de «demócrata».

Seguro podríamos decir que la palabra «izquierdista» sería más obvia en la sustitución porque su crítica a los revolucionarios recae sobre esta posición política; mas no debemos verla por separado, como él mismo se encarga de mostrarlo: «El izquierdista se niega obviamente a entender que las conclusiones del pensamiento burgués son los principios del pensamiento de izquierda» (p. 362). A su vez, en la palabra «demócrata» también confluyen la burguesía y el pensamiento liberal, pues las ideas republicanas son liberales. Y así, si la revolución es la matriz de las burguesías, esto es lo mismo que decir que son la matriz de la vulgaridad por argumentos ya antes analizados relacionados con el principio de la igualdad en la mediocridad que, según él, promueven los demócratas y los promotores de la industrialización.

Un punto en el que parecen coincidir las posiciones políticas a las que ataca es que confunden el concepto de «libertades» con el de «libertad» y esta confusión llevada a la práctica resulta peligrosa: «Las “libertades” son recintos sociales en los cuales el individuo se puede mover sin coacción alguna; la “Libertad”, en cambio, es principio metafísico en nombre del cual una secta pretende imponer a los demás sus ideales de conducta» (p. 429). Esta secta pueden ser los jacobinos o los marxistas, pero también los liberales como promotores de esta metafísica. Una idea que se refuerza con el siguiente aforismo: «Los abanderados de la libertad festejados por el XIX resultaron la vanguardia del despotismo industrial» (p. 227). Es cierto que al decir los «abanderados de la libertad» del siglo XIX podría estarse refiriendo a los marxistas, los cuales ya sabemos que él critica porque cuando llegan al poder llevan la industrialización burguesa a su cénit; pero también aplica a los liberales, pues el pensamiento liberal político y económico es anterior al marxista y el desarrollo de las ideas económicas expuestas por Adam Smith se consolidan durante el siglo XIX.

En todo caso, la crítica de Gómez Dávila al liberalismo es directa: «Se comenzó llamando democráticas las instituciones liberales, y se concluyó llamando liberales las servidumbres democráticas» (p. 432). Si el liberalismo está unido a la democracia, entonces le son achacables las mismas críticas que a esta: «Hallarse a merced de los caprichos populares, gracias al sufragio universal, es lo que el liberalismo llama garantía de libertad» (p. 182).

Desde su punto de vista, además, la tolerancia, principio moral defendido por los liberales, es solo una licencia para irrespetar todo aquello que él venera:

La tolerancia consiste en una firme decisión de permitir que insulten todo lo que pretendemos querer y respetar, siempre que no amenacen nuestras comodidades materiales. El hombre moderno, liberal, demócrata, progresista, siempre que no le pisen los callos, tolera que le empuerquen el alma. (Gómez Dávila, 2001, p. 176).

Tenemos así que el principio de tolerancia es una excusa para mantener a salvo las comodidades materiales mientras la moral del hombre moderno se ensucia.

Gómez Dávila también cree que la libertad exigida por los liberales se vuelve pronto cadenas de las que ellos no se percatan: «Llámase liberal el que no entiende que está sacrificando la libertad sino cuando es demasiado tarde para salvarla» (p. 91). Aquí el liberal y el revolucionario parecen fundirse en un candor o desmesura suicida: «El revolucionario no descubre el “auténtico espíritu de la revolución” sino ante el tribunal revolucionario que lo condena» (p. 278).

## **Segunda parte**

### **Discursos comparados**

Hasta aquí hemos analizado por separado los discursos políticos de nuestros autores, deteniéndonos en algunos de sus aspectos ideológicos más relevantes. Como señalamos en la introducción, la decisión de realizar este primer análisis por separado se debe a que esclarece un conjunto de ideas que por su complejidad resulta más adecuado estudiar en un primer momento de esta forma.

Creemos que este primer análisis hace las veces de una comparación indirecta. Esto es debido a que ambos discursos difieren ideológicamente y esta diferencia se manifiesta en buena medida colocando simplemente un discurso a continuación del otro. Es así que como resultado de la confrontación podemos mencionar un elemento diferenciador fundamental: Frederick Douglass se acoge a los principios liberales y republicanos, mientras que Gómez Dávila niega dichos principios.

Los principios liberales para Douglass representan la defensa de los principios democráticos, mientras que Gómez Dávila es un crítico furibundo de este sistema. Empero, la obviedad de esta diferencia puede juzgarse como superficial, pues cuando nos detenemos en cada uno de los argumentos que sustentan cada posición nuevas posibilidades de análisis se abren sin las cuales nuestro trabajo comparativo quedaría incompleto.

Un elemento que ahora es inevitable tomar en cuenta son las circunstancias vitales de cada autor desde las cuales escribe; este es uno de los factores de lo que la teoría literaria denomina *contexto de producción*. Si ignoramos estas circunstancias vitales estaríamos ignorando también que las ideas presentes en sus discursos políticos están condicionadas por sus propias necesidades, sus frustraciones, sus aversiones, la manera en que los afectan las injusticias.

Por eso empezaremos diciendo que Douglass no podría ser un reaccionario porque implicaría estar a favor de la persistencia de las instituciones y estructuras sociales tradicionales, entre las que, en su contexto, se encuentra la esclavitud. En consecuencia, la posición reaccionaria desde su punto de vista bien podría considerarse proesclavista. Al acogerse a los principios republicanos se adhiere también a ideales defendidos por la Ilustración, como la igualdad. Es verdad que la igualdad proclamada en la *Declaración de independencia de Estados Unidos* solo aplicaba en la práctica para los hombres blancos y obviaba a las mujeres y a los esclavos; pero esto no disminuye la fuerza del principio, por el contrario, el hecho de que exista significa que debe ser aplicado universalmente, y esa es la lucha social que él emprende.

Gómez Dávila no apoya en ningún momento la desigualdad racial entre los hombres. Pero no es un esclavo ni lo fue en ningún momento de su vida, de ahí que pueda criticar otros

problemas que el principio de igualdad puede ocasionar en las sociedades democráticas. Podemos entonces decir que su crítica de la igualdad se sitúa en un plano secundario. Es decir, el principio de igualdad democrático tiene como origen la convicción de que todos los hombres son iguales en su humanidad y ante la ley: este es el plano primario, la base en la que se sostiene el principio. Y esta es la base esencial por la que está luchando Douglass, puesto que se le niega. No es esta base la que le interesa criticar a Gómez Dávila, ya que como hombre y ciudadano libre la da por hecho. Lo que a él le interesa son los problemas que surgen cuando una vez reconocida la base del principio de igualdad en una sociedad democrática tal principio se quiere imponer en todos los ámbitos de la vida social.

Para él, todos los hombres son seres humanos, pero no todos los seres humanos son iguales en talento, sensibilidad artística, inteligencia, virtudes morales, etc. Es una opinión que cualquiera, incluyendo el propio Douglass, podría sostener como una verdad conocida, pero recordemos que lo que hace que para Gómez Dávila sea el sustento de su posición reaccionaria es su exigencia de que estas diferencias sean consagradas en jerarquías fijas y tradicionales para dotar a la sociedad de un orden necesario.

Por lo tanto, ambos autores desde sus circunstancias individuales manejan prioridades diferentes en sus discursos. Nicolás Gómez Dávila critica a la burguesía su incesante afán de lucro; Douglass denuncia que los esclavos no tienen derecho a la propiedad privada y menos a ser dueños de las ganancias de su propio trabajo, pues son propiedad de un amo y cualquier ganancia le pertenece a él. ¿Qué le puede preocupar o molestar a Douglass el afán de lucro característico de una clase social cuando apenas posee lo mínimo para sobrevivir?

Los contextos históricos desde los que escriben también son diferentes. Douglass escribe a mediados del siglo XIX y Gómez Dávila en el XX. La vida de Douglass transcurre en la época en que la democracia norteamericana nace y se desarrolla; tiempo además en el que está muy vivo el recuerdo de la Revolución estadounidense contra el dominio inglés. Revolución que inspirará la Revolución francesa y posteriormente las luchas independentistas de América Latina.

Aunque en *Vida de un esclavo americano* no hay un pasaje en el que su autor se declare revolucionario, podemos sugerir que la idea de revolución desde su visión significaba

la posibilidad de cambios radicales que trajeran mayores derechos y libertades. No fue un revolucionario en el sentido en que lo fueron los jacobinos o los bolcheviques, aunque mostró su simpatía por la revuelta de John Brown y su apoyo al bando militar de la Unión durante la Guerra de Secesión. Ambos hechos comprueban que reconocía en la violencia un instrumento para lograr transformaciones necesarias.

Sin embargo, no podemos decir que aspirara a un acontecimiento que trastocara por completo toda la estructura social estadounidense y que significara un nuevo comienzo. Los jacobinos decapitaron a un rey y con él a una monarquía y se crearon nuevas instituciones sobre esas ruinas. Lo mismo podemos decir de los bolcheviques. Douglass no pretende cambiar el sistema político republicano y hacer rodar la cabeza de los presidentes estadounidenses. Los cambios que busca se parecen más a reformas dentro de un sistema político cuyos principios liberales deberían ser perfeccionados. En los jacobinos y bolcheviques el impulso inicial es la destrucción de un sistema y solo después construir.

Por otro lado, ¿cómo no reconocerle un carácter revolucionario? En un sentido romántico, su acción política tiene algo de gesta heroica por todos los obstáculos que debió vencer. Además, su apoyo al movimiento abolicionista y el estímulo y pasión que le inyectó colaboró a conseguir cambios profundos en la estructura social estadounidense. No es posible clasificar de otra manera una lucha que, posteriormente, obtendría el reconocimiento ante la ley de miles de seres humanos esclavizados y segregados durante siglos. En suma, si Douglass fue un revolucionario, sus motivaciones son muy diferentes a las que Gómez Dávila critica en los revolucionarios.

## **Autorrepresentación**

Politólogos como Carl Schmitt (2009) y analistas críticos del discurso como Ruth Wodak (2003), coinciden en que una de las características del discurso político es la *autorepresentación*. Es decir, el político crea una representación de sí mismo configurada a partir de una serie de intenciones, valores, virtudes y objetivos que desea proyectar y que le permiten posicionarse frente al contrincante, el cual suele ser representado como la negación de estos valores y metas.

En nuestro análisis de los dos autores por separado fue posible percibir esta estrategia discursiva. En Gómez Dávila es explícito cuando achaca a sus contrincantes los vicios que condena en contraposición a las virtudes que él defiende. Si los valores materiales de la burguesía colonizan el marxismo, el liberalismo, la izquierda y la derecha; él representa los valores opuestos: los espirituales, nobles y sensibles. Si la democracia y la industrialización comparten el dogma de igualar en la mediocridad a la sociedad; él representa la defensa de las jerarquías sociales.

En nuestro análisis por separado de Frederick Douglass es más difícil percibir estas estrategias discursivas. Esto es debido a que Gómez Dávila desde el inicio está situado en un ámbito político en una situación de igualdad con respecto a sus contrincantes, mientras que Douglass primero tiene que ganarse esa posición, por ello antes examinamos el proceso en el que sus contrincantes políticos y sus métodos de opresión se perfilan y lo observamos interrogándose y cuestionando a la esclavitud, mientras va descubriendo y entendiendo los mecanismos de esta institución criminal.

No puede haber autorrepresentación si no se reconoce a sí mismo como individuo y ciudadano igual al resto. Y, más aun, no puede haber autorrepresentación en tanto no defina sus valores en oposición a los del contrincante. En su caso también significa percibirse como víctima de unos opresores y despojarse de la «normalización» social de la esclavitud en la que nació. Pasemos entonces ahora a examinar cómo se autorrepresenta frente a sus adversarios y comparémoslo con Gómez Dávila.

Para entender esta estrategia es necesario reiterar que Douglass escribe su autobiografía cuando ya es libre y se le han reconocido ciertos derechos ciudadanos en los estados del norte. De aquí se derivan dos modalidades que utiliza para configurar su autorrepresentación: la primera recrea y rememora su estado mental del pasado cuando era esclavo; la segunda es cuando la voz del hombre libre y maduro toma el relevo de la palabra y entonces el lector percibe que lo escucha a él en el presente. Cabe señalar que estas dos modalidades no son puras, sino que a menudo se mezclan y confunden.

Basta citar en toda su extensión el ejemplo de una escena terrible de su autobiografía:

Master, however, was not a humane slaveholder. It required extraordinary barbarity on the part of an overseer to affect him. He was a cruel man, hardened by a long life of slaveholding. He would at times seem to take great pleasure in whipping a slave. I have often been awakened at the dawn of day by the most heart-rending shrieks of an own aunt of mine, whom he used to tie up to a joist, and whip upon her naked back till she was literally covered with blood. No words, no tears, no prayers, from his gory victim, seemed to move his iron heart from its bloody purpose. The louder she screamed, the harder he whipped; and where the blood ran fastest, there he whipped longest. He would whip her to make her scream, and whip her to make her hush; and not until overcome by fatigue, would he cease to swing the blood-clotted cowskin. I remember the first time I ever witnessed this horrible exhibition. I was quite a child, but I will remember it. I never shall forget it whilst I remember any thing. It was the first of a long series of such outrages, of which I was doomed to be a witness and a participant. It struck me with awful force. It was the blood-stained gate, the entrance to the hell of slavery, through which I was about to pass. It was a most terrible spectacle. I wish I could commit to paper the feelings with which I beheld it<sup>60</sup>. (Douglass, 2009, p. 19)

La primera modalidad está presente, porque, aunque no se detenga a describir en detalle el estado mental que tenía en ese momento de su niñez, estas palabras son suficientes: « I remember the first time I ever witnessed this horrible exhibition. I was quite a child, but

---

<sup>60</sup> Pero el amo no era una persona humanitaria. La barbarie del mayoral tenía que ser excepcional para que le afectara. Es un hombre cruel, endurecido por una larga vida como propietario de esclavos. A veces parecía producirle un gran placer azotar a un esclavo. Me han despertado muchas veces al amanecer los gritos estremecedores de una tía mía, a la que él solía atar a una viga y azotarla en la espalda desnuda hasta dejarla literalmente cubierta de sangre. Ni las palabras ni las lágrimas ni las oraciones de su víctima ensangrentada parecían desviar su corazón de acero de su propósito maligno. Cuanto más alto gritaba ella, más fuerte la azotaba; y donde la sangre corría más deprisa, allí era donde más tiempo la azotaba. La azotaba para hacerla chillar y la azotaba para hacerla callar; y hasta que le vencía la fatiga no cesaba de blandir el látigo cubierto de sangre. Recuerdo la primera vez que presencié ese horrible espectáculo. Yo era muy niño, pero lo recuerdo bien. No lo olvidaré mientras sea capaz de recordar algo. Fue la primera de una larga serie de atrocidades similares, de las que estuve condenado a ser testigo y partícipe. Me afectó con una intensidad sobrecogedora. Era la puerta manchada de sangre, la entrada al infierno de la esclavitud, por la que había que pasar. Fue un espectáculo absolutamente terrible. Ojalá pudiera trasladar al papel los sentimientos con que lo contemplé. (Douglass, 1995, p. 49).

I will remember it. I never shall forget it whilst I remember any thing». La escena es tan nítida en su atrocidad que es fácil ver al Frederick niño presenciando esta crueldad. Pero allí también está la segunda modalidad en la voz que dice: «I never shall forget it whilst I remember any thing». Y, sobre todo, en la voz que reflexiona y denuncia con tanta precisión utilizando para este fin una imagen literaria: «It was the blood-stained gate, the entrance to the hell of slavery, through which I was about to pass».

El recuerdo del niño que está siendo traumatizado al presenciar esta escena se conjuga con el adulto para autorrepresentarse políticamente con enorme eficacia, pues qué mejor argumento político contra la esclavitud y sus operadores que mostrar un acto inhumano en el que las víctimas son una mujer y un niño, seres vulnerables frente al adversario definido por su crueldad.

Por su lado, Gómez Dávila critica a sus adversarios basándose en sus errores políticos, en sus contradicciones e hipocresías del pasado y del presente, pero casi nunca especifica el hecho de forma inequívoca: «El revolucionario no descubre el “auténtico espíritu de la revolución” sino ante el tribunal revolucionario que lo condena» (2001, p. 278). ¿A qué revolución se refiere, cuál o cuáles son las revoluciones que toma como ejemplo para su sentencia? El lector que no tiene conocimientos históricos sobre las revoluciones no puede entender de dónde proviene este juicio dicho con tanta seguridad.

Cuando decimos que critica a sus adversarios basándose en errores o contradicciones cometidas por ellos en el pasado o el presente, ambos tiempos pueden permanecer como periodos indeterminados. En el debate político los errores o contradicciones concretas cometidos por el adversario son un arma retórica potente utilizada por los bandos involucrados, porque concede a la crítica la fuerza del hecho real señalado. La fuerza de la crítica gomezdaviliana puede recurrir a la precisión histórica, pero también se puede permitir asentarse exclusivamente en las ideas. Tiene sentido: la brevedad del aforismo no se presta para descripciones minuciosas.

Usar ideas para atacar ideas es otro recurso retórico que en su pluma alcanza altos niveles de complejidad; pero, como más adelante profundizaremos, reduce el ámbito de persuasión de su crítica. Douglass, en cambio, parece jugar con ventaja: la autobiografía le

permite explayarse a su gusto. Y si bien la escena que citamos nunca es fechada, la descripción de los hechos situados en un lugar determinado, los actos retratados y sus protagonistas, así como la atmósfera emocional transmitida, conforman un conjunto de instrumentos verbales alejados de la estrategia gomezdaviliana. Es cierto que en la escena citada hay reflexiones e ideas; pero es tan poderosa la descripción de la tortura de la mujer y la imagen del niño presenciándola, que si quitáramos las reflexiones y solo dejáramos la escena, ya sería suficientemente persuasiva como argumento político.

No intento decir que la autobiografía de Douglass carece de ideas poderosas usadas como argumentos políticos. Las hay, y en abundancia. Lo que sostengo es que cuenta con un recurso de primer nivel para ser persuasivo: la emoción generada por la descripción literaria. Y al ser la autobiografía fundamentalmente un relato, el recurso se acopla muy bien a sus objetivos políticos. Por demás, este pasaje de su autobiografía –como toda la autobiografía– es fácilmente comprendida con exactitud por el lector promedio.

Así pues, los oponentes políticos de Douglass son la esclavitud y sus operadores. Y entre los operadores también se encuentran hombres que después de torturar a los esclavos confían en ser buenos cristianos. Ellos representan el mayor grado de hipocresía y por eso es implacable:

We have men-stealers for ministers, women-whippers for missionaries, and cradle-plunderers for church members. The man who wields the blood-clotted cowskin during the week fills the pulpit on Sunday, and claims to be a minister of the meek and lowly Jesus. The man who robs me of my earnings at the end of each week meets me as a class-leader on Sunday morning, to show me the way of life, and the path of salvation. He who sells my sister, for purposes of prostitution, stands forth as the pious advocate of purity. He who proclaims it a religious duty to read the Bible denies me the right of learning to read the name of the God who made me<sup>61</sup>. (Douglass, 2009, p. 116)

---

<sup>61</sup> Tenemos ladrones de hombres por ministros, flageladores de mujeres por misioneros y expoliadores de cunas por miembros de la iglesia. El hombre que blande el látigo de cuero cubierto de sangre durante la semana ocupa el púlpito el domingo para mostrarme el camino de la vida y el sendero de la salvación. El que vende a mi hermana con finalidades de prostitución, se presenta como el piadoso defensor de la pureza. El

Los argumentos hablan por sí mismos y apenas dejan espacio para resaltar la estrategia retórica de la argumentación: la contundencia con que desnuda la hipocresía de estos religiosos es quirúrgica, pero es solo la primera parte de su método. La otra consiste en legitimar sus argumentos utilizando la propia fe en Dios y a Dios mismo como sustento de sus ideas y en contra de sus oponentes: «He who proclaims it a religious duty to read the Bible denies me the right of learning to read the name of the God who made me». Notemos el significado múltiple del enunciado: la contradicción e hipocresía de los racistas al proclamar un deber religioso la lectura de la Biblia a la vez que es negado a los esclavos; la afirmación de que él también es hijo de Dios, al igual que los blancos; la defensa de las capacidades intelectuales de los esclavos tan capaces de leer y conocer las escrituras sagradas como cualquier blanco.

Pero la denuncia de esta duplicidad moral abarca todo el párrafo y no solo la prohibición de la lectura de la Biblia; se trata de una duplicidad tanto criminal como pecadora, que sitúa a Douglass en un lugar de moralidad superior a la de los religiosos esclavistas, casi como si les dijera: soy negro y esclavo, y yo, que según ustedes soy intelectual y moralmente inferior, me comporto moralmente mejor. Como podemos apreciar, la modalidad discursiva que prima en este fragmento es la reflexiva y argumentativa sobre la narrativa. Más que describir una escena, se desnuda la contradicción de la moral esclavista de los religiosos.

Por otra parte, a pesar de que al enfrentarse al horror de la esclavitud Douglass (2009) cuestiona por un instante la figura divina: «“Does a righteous God govern the universe? And for what does he hold the thunders in his right hand, if not to smite the oppressor, and deliver the spoiled out of the hand of the spoiler?”»<sup>62</sup> (p. 85), es un hombre de fe y este elemento, como dijimos antes, lo iguala a todos los blancos creyentes. Es así que un argumento, en apariencia tan sencillo, va todavía más lejos porque, como enseñó Toqueville (2000) en *La democracia en América*: los dos fuerzas que impulsan el auge imparable de la

---

que proclama que es un deber religioso leer la Biblia me niega el derecho de aprender a leer el nombre de Dios que me creó. (Douglass, 1995, p. 168).

<sup>62</sup> ¿Rige el universo un Dios justo? ¿Y por qué sostiene los rayos en su mano derecha, si no es para abatir al opresor y liberar al expoliado de la mano del expoliador?» (p. 131)

democracia americana es su espíritu religioso y su espíritu de libertad, con lo cual Douglass completa su reclamo sirviéndose del espíritu religioso, así como antes se sirvió del espíritu de libertad consagrados en los principios republicanos de la Declaración de independencia y en la Constitución. .

De esta forma podemos decir que las únicas similitudes a destacar entre la fe de Douglass y la de Gómez Dávila es, por un lado, su creencia en que Dios representa la esperanza y la salvación, y, por otro, una crítica a la iglesia: Douglass a la protestante y Gómez Dávila a la católica. No obstante, poco tienen que ver las críticas que realizan.

Lo que Douglass critica es la promoción, ideologización y legitimación de la esclavitud por parte de muchos clérigos. Recordemos que así como había una legitimación racista biológica y cultural, también había una religiosa que era sostenida desde los púlpitos para naturalizar la esclavitud y darle fuerza de ley divina. A este proceso de adoctrinamiento y complicidad es al que se refiere Douglass (2009) cuando escribe: «I love the pure, peaceable, and impartial Christianity of Christ: I therefore hate the corrupt, slaveholding, women-whipping, cradle-plundering, partial and hypocritical Christianity of this land»<sup>63</sup> (pp. 115-116).

Gómez Dávila (2001), como buen reaccionario, lo que critica más bien son ciertas modificaciones dentro de la Iglesia católica fomentadas por el Concilio Vaticano II (1962-1965) y que cree que afectan la religión cristiana: «El cristianismo degenera, al abolir sus viejos idiomas litúrgicos, en sectas extravagantes y toscas. Roto el contacto con la antigüedad griega y latina, perdida su herencia medieval y patristica, cualquier bobalicón se convierte en exégeta» (p. 222). La liturgia, antes realizada en latín, era solo comprendida por una élite culta. Le molesta que esta pérdida de la tradición haga que «cualquier bobalicón se convierta en exégeta». Se opone pues a una participación comunitaria y consciente de los fieles, ya que es otra manifestación de la pérdida de jerarquías en la sociedad moderna: «La verdadera religión es monástica, ascética, autoritaria, jerárquica» (p. 173)<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> «Yo amo el cristianismo puro, pacífico e imparcial de Cristo; y odio en consecuencia el cristianismo corrupto, esclavista, azotamujeres, expoliacunas, parcial e hipócrita de este país» (1995, p. 167).

<sup>64</sup> Sobre algunas reformas planteadas por el concilio Vaticano II, el teólogo Hans Küng (2005) explica: «Se aprobaba una predicación auténtica destinada a las gentes en su lengua vernácula y una celebración

También cree que los cambios en la liturgia juegan en desmedro del fervor del fiel: «Innovar en materia litúrgica no es sacrilegio, sino estupidez. El hombre solo venera rutinas inmemoriales» (p. 213). La iglesia, por tanto, no se salva de las garras de la modernidad y termina cediendo y perdiendo sus propósitos y formas medievales: «A fuerza de adaptarse a la “mentalidad moderna”, el cristianismo se volvió una doctrina que no es difícil acatar, ni es interesante hacerlo» (p. 152).

Los vientos de la modernidad azotan también a la iglesia: «Sobre el campanario de la iglesia moderna, el clero progresista, en vez de cruz, coloca una veleta» (p. 163). La iglesia parece democratizarse un poco y hacer suyo el ideal de un comunitarismo peligrosamente militante: «El individualismo religioso olvida al prójimo, el comunitarismo olvida a Dios. Siempre es más grave error el segundo» (p. 171). Su perspectiva expresa a menudo su pesimismo habitual y como cree que toda la sociedad tiende al aburguesamiento, declara: «El cristianismo no es doctrina para la clase media. Ni para clase media económica. Ni para clase media intelectual. Carece, pues, de porvenir» (p. 152). Sus críticas, aun así, las considera un deber que en nada mella su fe ni en Dios ni en el reconocimiento de la iglesia católica como institución rectora.

## **La arena cultural**

Que Douglass inserte su discurso político dentro de la tradición cultural estadounidense por medio de su apropiación de lo que Toqueville llamó los dos espíritus de la democracia americana: el espíritu de libertad y el espíritu de religión, es solo el comienzo de una vindicación en la que él se incluye como ciudadano americano. Llevado a su fuente primigenia, el reclamo para sí mismo del espíritu religioso y libertario se remonta a la llegada de los pioneros a una tierra virgen mitificada como la tierra prometida, y en la que los hombres libres podían forjar su destino con sus propias manos y crear una gran nación.

---

reformada de la eucaristía dedicada a la comunidad. Se produjo una reevaluación del laicado a través de los consejos parroquiales y diocesanos y su admisión en el estudio de la teología. La iglesia se adaptó a las condiciones locales y nacionales poniendo énfasis en las iglesias locales y en las conferencias episcopales nacionales» (p. 190).

Apropiarse de estos mitos es apropiarse del origen de las raíces culturales que una mayoría de blancos jamás pensaron compartir con los negros.

Con este propósito, una estrategia política de suma importancia en su autobiografía es representarse a sí mismo como un *self-made man*. El término fue acuñado a principios del siglo XIX y se convirtió en uno de los grandes arquetipos estadounidenses. Pero es un siglo antes, en la figura de Benjamin Franklin, donde hallamos el prototipo fundador.

La clave la encontramos en la autobiografía de Franklin, una obra que, junto con su almanaque, son sus textos más conocidos. Desde la primera página nos dice que su propósito al escribirla es triple: Primero, que su vida pueda servir de ejemplo para ser imitada. Segundo, que como es improbable que sea imitada, al menos su relato perdure en el tiempo al ser puesto por escrito. Y tercero, satisfacer su propia vanidad (Franklin, 2004).

Como hemos explicado en el capítulo dedicado al análisis genealógico, se trata de objetivos asociados al género autobiográfico y compartidos por Douglass. El primero de los cuales –que su vida pueda servir de ejemplo para ser imitada– es el que nos concierne en este momento, porque contiene las primeras características del *self-made man*. Franklin (2004) se presenta como un hombre que emerge en circunstancias adversas de pobreza y tiene que abrirse paso por sí mismo a través de ellas. De ahí que empiece relatándonos el arribo de sus antepasados a tierras estadounidenses hasta llegar a sus padres, ambos de origen modesto, para a continuación pasar a su nacimiento y al de sus hermanos. Después sus primeros años, su juventud y su vida adulta. Sobre todo tiene interés en contar cómo la práctica de ciertas virtudes transformaron su destino.

Pues bien, dado que la pobreza es uno de los grandes obstáculos, debe procurar vencerla con la prosperidad económica. Por eso explica con minuciosidad cómo aprende el oficio de impresor y va cambiando de empleador hasta independizarse y tener su propio negocio exitoso de imprentas. Las virtudes necesarias para este fin se encarga de repetírselas al lector en varias ocasiones: frugalidad e industria<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> Como es sabido, Max Weber en *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo* sostuvo que algunos aspectos del protestantismo explicaban el desarrollo económico ocurrido en regiones como Estados Unidos. Cree que estos principios ya están presentes en Benjamin Franklin y lo cita: «Si te esfuerzas por poner atención a los detalles, esto tiene el buen efecto siguiente: descubrirás cómo gastos muy pequeños aumentan hasta

En realidad, frugalidad e industria son solo dos de las virtudes señaladas como necesarias. En la segunda parte de su autobiografía detalla cómo se trazó la meta de imponerse una serie de virtudes utilizando un cuadro en el que marcaba día a día cuáles había cumplido o incumplido. Allí encontramos: Orden, resolución, sinceridad, justicia, moderación, limpieza, tranquilidad, castidad, humildad y, por supuesto, frugalidad e industria.

Destacamos frugalidad e industria porque además de la insistencia con que Franklin las menciona, engloban otras virtudes. La frugalidad, por ejemplo, contiene a su vez la moderación, la humildad y el orden, puesto que ser moderado significa ordenar los propios impulsos internos y ordenar nuestra conducta y vida.

Igual de interesante es que frugalidad y moderación también significan para Franklin ahorro. La recomendación es: si comes y vistes moderadamente, y no bebes ni tienes gastos superfluos, pronto tu dinero y prosperidad aumentarán. ¿Cómo puede relacionarse este modelo con Douglass? Leamos su reflexión por no recibir una paga justa por su trabajo:

In the early part of the year 1838, I became quite restless. I could see no reason why I should, at the end of each week, pour the reward of my toil into the purse of my master. When I carried to him my weekly wages, he would, after counting the money, look me in the face with a robber-like fierceness, and ask, "Is this all?" He was satisfied with nothing less than the last cent. He would, however, when I made him six dollars, sometimes give me six cents, to encourage me. It had the opposite effect. I regarded it as a sort of admission of my right to the whole. The fact that he gave me any part of my wages was proof, to my mind, that he believed me entitled to the whole of them<sup>66</sup>. (Douglass, 2009, p. 102).

---

convertirse en grandes sumas y observarás lo que se podría haber ahorrado y lo que se puede ahorrar en el futuro» (2012, p. 84). (Las citas usadas por Weber son mucho más extensas y las extrae de *Necessary Hints to Those That Would Be Rich* (1736) y *Advice to a Young Tradesman* (1748).

<sup>66</sup> En la primera parte del año 1838, empecé a sentirme muy inquieto. No podía ver ninguna razón por la que tuviese que verter el fruto de mi trabajo en la bolsa de mi amo al final de cada semana. Cuando le llevaba mis ganancias semanales, él, tras contar el dinero, me miraba a la cara con la fiereza de un ladrón y preguntaba: "¿Esto es todo?". Tenía que entregarle hasta el último centavo. Aunque cuando le daba seis dólares, me daba a veces seis centavos, para estimularme. Tenía el efecto contrario. Para mí era como si reconociese mi

La lucha por el derecho a la propiedad privada y a la ganancia material es central para Douglass. Es junto a este derecho que aparece la virtud del ahorro, porque su reclamo ante el pago injusto es también un reclamo ante la imposibilidad de poder ahorrar. Y aquí es donde empieza a marcar diferencia con Benjamin Franklin, pues si Franklin ahorra para ser un hombre próspero, Douglass lo hace para poder escapar de la esclavitud: «My discontent grew upon me. I was ever on the look-out for means of escape; and, finding no direct means, I determined to try to hire my time, with a view of getting money with which to make my escape»<sup>67</sup> (p. 102)

Para conseguir su objetivo, convence a su amo de que le permita encargarse de los acuerdos económicos con las personas para las cuales trabaja en alquiler, así como otorgarle permiso para que él mismo busque el trabajo que desea; a cambio, debía pagarle a su amo tres dólares cada semana. El trato seguía siendo beneficioso para el amo, pero a Douglass le daba más libertad y una oportunidad de ahorrar:

I found it a hard bargain. But, hard as it was, I thought it better than the old mode of getting along. It was a step towards freedom to be allowed to bear the responsibilities of a freeman, and I was determined to hold on upon it. I bent myself to the work of making money. I was ready to work at night as well as day, and by the most untiring perseverance and industry, I made enough to meet my expenses, and lay up a little money every week<sup>68</sup>. (pp. 103-104).

Su motivación para el trabajo duro y el ahorro no termina cuando logra escapar. Al contrario, solo aumenta incentivado por sus nuevos derechos adquiridos:

It was the first work, the reward of which was to be entirely my own. There was no Master Hugh standing ready, the moment I earned the money, to rob me of it. I worked

---

derecho a todo. El que me diese la parte que fuera mi salario demostraba, a mi modo de ver, que me creía con derecho a la totalidad. (Douglass, 1995, p. 151).

<sup>67</sup> «Crecía el descontento en mi interior. Siempre estaba pendiente de los medios de huida; y, al no encontrar ningún medio directo, decidí intentar alquilar mi tiempo, y conseguir así dinero para poder fugarme» (p. 151).

<sup>68</sup> «Me parecían unas condiciones duras. Pero, aunque fuesen duras, las consideraba mejores que la forma anterior de relación. El que te permitieran asumir responsabilidades de un hombre libre era un paso hacia la libertad, y yo estaba resuelto a no perder el privilegio. Así que me consagré a la tarea de ganar dinero. Estaba dispuesto a trabajar noche y día y, aplicándome a ello con perseverancia y diligencia infatigables, fui ganando suficiente para cubrir mis gastos y para ahorrar un poco de dinero a la semana». (pp. 152-153).

that day with a pleasure I had never before experienced. I was at work for myself and newly-married wife. It was to me the starting-point of a new existence<sup>69</sup>. (p. 113).

Por otra parte, poniéndose como ejemplo de hombre industrial, nos está diciendo que si el trabajo es un elemento de la cultura americana, los esclavos son los que tienen más derecho a llamarse americanos porque son ellos los que más trabajan. En este sentido, confiere a los afroamericanos un rol en la historia que les ha sido negado: ellos son unos de los protagonistas de la riqueza y desarrollo de la nación<sup>70</sup>.

La diferencia en los contextos individuales es determinante. Cuando dijimos que Douglass empezaba a diferenciarse de Franklin al servirse de la virtud de la frugalidad y la industria para conseguir su libertad, nos estábamos refiriendo exactamente a este aspecto: las virtudes practicadas por Franklin, un hombre blanco y libre, al ser ejercidas por un esclavo cobran una fuerza mayor, a la vez que un dramatismo y un valor más profundo. Si el *self-made man* de Franklin vence la oscuridad y la pobreza, el que representa Douglass logra lo mismo, pero su triunfo es más meritorio al encontrarse bajo el yugo de la esclavitud y abrirse paso a través de ella. De esta forma Douglass se apodera del discurso de uno de los padres fundadores estadounidenses, se iguala con él, y después lo sobrepasa al mostrar en su autobiografía que él tuvo más obstáculos que vencer.

Lo que subyace a la caracterización de Douglass es la idea de que un *self-made man* solo puede germinar si cuenta con una libertad mínima para labrar su propio destino. El que esté obligado antes que nada a conquistar esta libertad lo sitúa un paso por delante del resto. Es decir, él ya empieza a desarrollarse como *self-made man* cuando acomete moral e intelectualmente su proceso de liberación. Y para cuando vence esta primera traba, los *self-made men* blancos recién inician su camino.

Asimismo, la libertad hermanada a la igualdad son incorporadas al alegato político de Douglass: si el ejemplo de Franklin ya enseñaba a la sociedad estadounidense que el *self-*

---

<sup>69</sup> «Era el primer trabajo en el que el salario que me pagaban iba a ser todo mío. No había ningún amo Hugh esperando a que ganase el dinero para robármelo. Trabajé todo el día con un placer que no había experimentado hasta entonces. Estaba trabajando para mí y para una esposa con la que acaba de casarme. Era el punto de partida de una nueva existencia». (p. 163).

<sup>70</sup> En *Vida de un esclavo americano* se manifiesta este argumento indirectamente, pero es explícito en discursos como *¿Qué significa para un esclavo el 4 de julio?*

*made man* no triunfa por herencias de clase ni privilegios, sino únicamente por sus propios méritos –una idea absolutamente democrática–, Douglass añade que tampoco importa la raza.

En uno de sus discursos justamente titulado *Self Made Men*, a la vez que se retrata a sí mismo teoriza sobre este arquetipo, utilizando como ejemplos a hombres blancos, pero también a mulatos y a negros, situándose entre ellos y presentando a otros afroamericanos como ciudadanos ejemplares. Ataca pues cualquier posible argumento racista que le niegue a los afroamericanos la capacidad de ascender por sus propios méritos a los escalafones más dignos de una sociedad.

Cabe señalar que las virtudes del *self-made man* son también fundamentales para adquirir logros intelectuales. Franklin narra cómo aprovechaba cada momento libre para leer y cultivarse. Cómo ahorra para comprar libros o buscaba maneras de conseguirlos prestados. Es un gran autodidacta que se entrena en gramática y semántica y se dedica a sistemáticos ejercicios de escritura hasta convertirse en el gran periodista que fue y en uno de los autores del Acta de Independencia.

El esfuerzo incansable de Franklin y su enorme capacidad de estudio sigue conmoviéndonos cuando recorremos su relato. Pero de nuevo, las circunstancias personales de Douglass vuelven a darle a su empeño una mayor dimensión. Ya referimos cómo aprendió a leer a escondidas porque la ley se lo prohibía. Al final, cumplió con el objetivo de mostrar cómo el esclavo, el excluido de la historia de su nación, podía ser también un digno representante de los valores a los que la sociedad aspiraba.

Gómez Dávila no pretende, al modo de Douglass, hacer suyos los valores culturales de su sociedad. Antes bien, le resultan execrables y por tal motivo no quiere ser reconocido como un ciudadano ejemplar; sus aforismos revelan que opta por una especie de destierro voluntario y así es como quiere permanecer. ¿En qué puede entonces consistir su apropiación cultural?

Jonathan Culler (1997) dijo que una de las características de la literatura es su carácter autorreflexivo, es decir, que cada obra literaria directa o indirectamente reflexiona sobre sí misma y sobre la tradición a la que se adscribe, el género o géneros con los que se conjuga,

sus posibilidades temáticas y formales, el canon de autores sobre el que se erige o contra el que se enfrenta.

Este carácter autorreflexivo lo comparten las obras estudiadas y funciona como una suerte de apropiación cultural. Solo porque Douglass conoce bien la tradición literaria usa con tino sofisticadas figuras retóricas. De modo similar, su crítica de la manipulación de ciertos pasajes de la Biblia para justificar la esclavitud y su propia identificación con los principios cristianos solo es posible porque conoce el texto sagrado. Para él, ya lo sabemos, elaborar una obra con pericia y exhibiendo un manejo de la técnica y cultura literaria es una manifestación política de suma importancia, pues se trata de probar que los negros también son capaces de crear cultura de la más alta calidad.

La mención en *Vida de un esclavo americano* del impacto que le produjo leer los discursos de Richard Brinsley Sheridan o citar versos de Whittier, poeta blanco abolicionista, son otros ejemplos de esta estrategia que mina el monopolio blanco de la cultura, sirviéndose para ello de esa misma cultura que lo excluye.

Los *Escolios* es otro ejemplo perfecto de este carácter autorreflexivo de la literatura, pues es una obra fruto de ingentes lecturas sobre las que su autor meditó. Pero ¿qué relación con la política puede tener este hecho? Lo primero que se nos ocurre es que las ideas siempre han sido impulsoras de cambios políticos profundos en el mundo y, en este sentido, los *Escolios* tienen ese potencial. Sin embargo, el cambio que producen las ideas es a menudo difícil de rastrear a las fuentes que lo originaron. Y está claro que entre los dos autores es Gómez Dávila el que más se resiste a una pesquisa de este tipo.

Una causa de esto es que su obra sigue siendo desconocida. Otra ya la mencionamos y está relacionada con la propia exigencia que sus aforismos plantean al lector. El aforismo en sí mismo sigue siendo un género poco leído, pero en su caso, además, él mismo deja explícito que sobre el lector recae la responsabilidad de asomarse a los sentidos y significados que sus escolios encierran: “Las frases son piedrecillas que el escritor arroja en el alma del lector. El diámetro de las ondas concéntricas que desplazan depende de las dimensiones del estanque” (Gómez Dávila, 2001, p. 30). Las dimensiones del estanque consiste en facultades

analíticas y en una buena cultura; parámetros poco propicios para popularizar sus ideas políticas.

Pese a lo expuesto, decir que sus *Escolios* tienen un potencial de cambio político es insuficiente. Tal vez es más adecuado argumentar que consigue un objetivo político similar al alcanzado por Douglass en el plano de la cultura: renovar un género literario y ganarle un derecho de ciudadanía a su obra entre las grandes creaciones literarias. ¿Cómo puede ser este un logro político? Para comprenderlo solo debemos entender que las realizaciones culturales no están confinadas en cámaras asépticas en las que permanecen ajenas del entramado social.

La literatura es también una institución; es decir, un núcleo en el que convergen luchas de poder. ¿Quién o cuáles organizaciones deciden qué merece ser leído y que no? ¿Qué ideologías se esconden detrás del enaltecimiento o socavamiento de un autor y su obra? ¿Qué nociones sobre lo que es y debe ser la cultura literaria dominan sobre otras hasta aplacarlas? Preguntas conocidas, como conocido es que todo intento de responderlas tendrá obligatoriamente que reparar en las relaciones de poder con que se conjugan. La ciencia política estudia el poder, su naturaleza, sus manifestaciones, sus métodos para alcanzarlo y cómo se distribuye en una sociedad. Ergo, los objetivos logrados por la obra de Gómez Dávila también pueden ser analizados como políticos.

En el análisis genealógico dijimos que Gómez Dávila conocía muy bien la tradición del aforismo; de ella se apropia y en ella se encuadra. La calidad literaria de sus escolios es equiparable a cualquiera de las obras de la tradición de la que emana. Esperemos que lo que hasta aquí llevamos escrito haya ilustrado con suficiente eficacia esta opinión. Que haya quedado patente la precisión y belleza de su escritura, así como los múltiples matices de su pensamiento. Que se haya podido transmitir que si estas cualidades las pudimos encontrar en la faceta de su obra dedicada a su discurso político, probablemente también la encontraremos en el resto ella.

Sostenemos, por consiguiente, que un objetivo político que su obra consigue es situarse al mismo nivel de la tradición a la que pertenece. Y este objetivo cobra mayor relevancia cuando consideramos que se realiza en un contexto literario en el que el género que escoge solo ha tenido un antecedente latinoamericano al que probablemente no

conoció<sup>71</sup>. Su obra, por lo tanto, representa la apertura de un nuevo territorio para la literatura y el pensamiento latinoamericano.

En el fondo, desde un contexto muy diferente, Gómez Dávila está logrando algo similar a lo hecho por Douglass: si de la obra del estadounidense se extrae la conclusión política de que los afroamericanos también pueden crear alta cultura como los blancos; de la de Gómez Dávila se extrae que en Latinoamérica se puede crear una obra literaria de gran profundidad crítica expresada en la concisión del aforismo. La situación de marginalidad desde la que construye Douglass su obra difiere y mantiene una enorme distancia de la marginalidad de la literatura latinoamericana desde la que escribe Gómez Dávila, pero en esa distancia por muy lejana que sea, ambas obras fungen de reivindicaciones culturales: una racial; regional la otra.

Decir que la literatura latinoamericana se encuentra en una situación de marginalidad con respecto a lo que se denomina el canon occidental, pareciera en la actualidad una discusión anacrónica, y en cierto modo lo es en algunos de sus aspectos. En la actualidad es una literatura mucho más integrada al resto de literaturas mundiales, sus obras y autores son reconocidos por su calidad y, en muchos casos, han logrado irradiar con su influencia otras literaturas.

Esta no era la situación en 1977, año de la publicación de *Escolios a un texto implícito*. En esta década la literatura latinoamericana, por efecto del boom latinoamericano, recién afianzaba su posición en el ámbito internacional, teniendo en la ciudad de Barcelona y en editoriales como Seix Barral un puesto de avanzada desde el cual se desplegaba. El reconocimiento de autores como Carlos Fuentes, Julio Cortázar, Vargas Llosa y Gabriel García Márquez posibilita que escritores de generaciones anteriores a ellos, pero hasta entonces poco conocidos, como Borges, Juan Rulfo o Juan Carlos Onetti, reclamaran con justicia su lugar en la literatura mundial.

En este contexto auspicioso, la obra de Gómez Dávila se mantuvo desconocida. Y aunque muchas cosas han cambiado desde entonces, como la mayor facilidad para los autores latinoamericanos de publicar, ser traducidos y de hacerse con espacios editoriales en otras

---

<sup>71</sup> Nos referimos de nuevo a Antonio Porchia, el autor de *Voces*.

lenguas, el problema de la marginalidad de la literatura latinoamericana sigue presente. Seguro muchos consideran esta discusión incompatible con un mundo hiperconectado y que supuestamente ha abolido las fronteras culturales, pero podemos mencionar algunas señales de que el problema sigue vigente y de que es factible analizar desde esta perspectiva el logro político de Gómez Dávila.

La primera señal es una polémica conocida. *El canon occidental* es el título de un libro publicado en 1994 por el conocido crítico estadounidense Harold Bloom. Allí, los únicos latinoamericanos mencionados son Borges, Neruda y Carpentier. Y su posición dentro del canon no llega a ser ni satelital. Como se sabe, es un canon primordialmente anglosajón. En su libro parece cumplirse aquello dicho por Alfonso Reyes: América Latina llegó tarde al banquete de la civilización occidental. Pero Reyes lo dijo a principios del siglo XX y de inmediato pasaba a referirse a la cultura latinoamericana como aquella que se proyectaba universalmente, puesto que poseía raíces universales por su diverso mestizaje cultural. A finales del siglo XX, un importante crítico literario anglosajón, parece convencido de nuestra demora; demora que, según él, solo nos permite disponer de las sobras del banquete.

Otra señal es un ensayo del escritor turco Orhan Pamuk sobre la novela *Lituma en los Andes* de Mario Vargas Llosa. Pamuk (2008) escribe:

Con todo, hay que admitir que existe una narrativa propia de esos países que llamamos del Tercer Mundo. Esa singularidad tiene su origen, más que en el lugar desde el que escribe el autor, en su reconocimiento de que escribe desde lejos del centro de la literatura mundial y en que siente en sí mismo esa lejanía. (p. 203).

Pamuk cree que Vargas Llosa, como él, escribe con la consciencia de esa lejanía, con el reconocimiento de que lo hace desde la periferia. También menciona a Edward Said como un crítico destacado de las virtudes y conflictos planteados por esta literatura. El auge de los estudios poscoloniales es prueba de un cambio de paradigma en la revaloración de ciertas culturas «periféricas», pero también son prueba de que lo periférico existe como noción porque culturalmente ha habido otro espacio que era considerado «el centro». La literatura del Caribe es uno de los mejores ejemplos para apreciar que las grandes obras literarias son también conquistas políticas en el campo de la cultura, en muchas ocasiones en ellas mismas

se expresa la molestia por el prejuicio de ser consideradas bajo criterios de centro y periferia. Son ejemplos de este fenómeno las obras de Walcott, Naipul, Cesaire y Glissant.

Los logros culturales en determinados contextos pueden ser logros políticos de primer orden y lo son porque sirven para vencer prejuicios, resistencias ideológicas e incluso instituciones opresivas que se ciernen sobre una raza o una región del mundo. Así es como interpretamos la función política de *Vida de un esclavo americano* y así también es como quisiéramos interpretar *Escolios* a un texto implícito.

En el mismo ensayo sobre *Lituma de los Andes*, Pamuk indica que determinar los aspectos que definen la literatura del Tercer mundo puede ser problemático. Si, por un lado, la crítica que haga suya la empresa de esta caracterización puede ser fructífera y razonable, como la de Said, por el otro, tiene el riesgo de caer con facilidad en la estrechez de miras y los prejuicios, como sucede, agrega, con algunos postulados de Fredric Jameson, el cual sostiene la tesis de que «las literaturas del Tercer Mundo son alegorías nacionales» (p. 203). Lo destacable del argumento es que Pamuk alude a Borges para rebatir a Jameson: «Borges escribió sus cuentos y ensayos en la Argentina de los años treinta, o sea, en un país del Tercer Mundo en su sentido más amplio, pero hoy ocupan un lugar indiscutible en el centro de la literatura mundial» (p. 203).

¿Escribía Borges, como los escritores tercermundistas, reconociendo su lejanía del centro de la literatura mundial? Borges parece un caso diferente. El propio Vargas Llosa (2011) redondea la idea de lo que Pamuk insinúa:

Para el escritor latinoamericano, Borges significó la ruptura de un cierto complejo de inferioridad que, de manera inconsciente, por supuesto, lo inhibía de abordar ciertos asuntos y lo encarcelaba dentro de un horizonte provinciano. Antes de él, parecía temerario e iluso, para uno de nosotros, pasearse por la cultura universal como podía hacerlo un europeo o un norteamericano. (p. 399).

Afirmamos que Gómez Dávila también representa una ruptura similar. Él también se pasea por la cultura universal y aun más, ensancha el territorio de expresión de la lengua española. Cito una vez más la valoración de Vargas Llosa sobre el estilo de escritura de

Borges con el fin de que nos preguntemos cuánto de lo que se elogia en el autor de *Ficciones* es aplicable al de los *Escolios*:

[...] la prosa literaria creada por Borges es una anomalía, una forma que desobedece íntimamente la predisposición natural de la lengua española hacia el exceso, optando por la más estricta parquedad. Decir que con Borges el español se vuelve «inteligente» puede parecer ofensivo para los demás escritores de la lengua, pero no lo es. Pues lo que trato de decir [...] es que, en sus textos, hay siempre un plano conceptual y lógico que prevalece sobre todos los otros y del que los demás son siempre servidores. El suyo es un mundo de ideas, descontaminadas y claras –también insólitas– a las que las palabras expresan con una pureza y un rigor extremados, a las que nunca relegan a un segundo plano. (p. 403).

La ruptura lograda por Gómez Dávila en la lengua española refuerza más su logro cultural en el plano político. Somos conscientes, sin embargo, que es poco probable que él hubiera considerado su obra desde la perspectiva reivindicativa de un autor latinoamericano. El lector que examine *Escolios a un texto implícito* notará que en los miles de aforismos que lo conforman hay escasísimas menciones relacionadas con América Latina o con Colombia y cuando aparecen suelen ser muy críticas. Más que una omisión esto responde a un evidente eurocentrismo unido a la amplia perspectiva desde la cual se posiciona el autor. Si hay escolios que convoquen problemas latinoamericanos o, específicamente colombianos, la gran mayoría de veces se plantean en términos generales. Su mirada no es regionalista ni nacionalista, sino universal.

¿Podríamos decir entonces que la propia condición de universalidad de su escritura desmiente nuestro argumento de su logro político? Este cuestionamiento merece la pena ser analizado porque contiene una aparente contradicción. Es decir: al sostener que los *Escolios* es un logro político porque resquebraja el prejuicio basado en que hay una literatura central y otra periférica, estamos reclamando que él también forma parte de ese centro que pretendíamos desmentir en un principio.

Esta contradicción es típica en aquellas críticas reivindicatorias de ciertas culturas a las que se les ha adjudicado un lugar marginal. Un ejemplo es cuando el poeta caribeño Derek

Walcott escribe que el mar es historia (*The Sea is History*) porque por él pasaron los barcos negreros y toda la cultura de los mártires que en él se hundieron. Sin embargo, el asunto es que el poema le responde a la visión eurocéntrica que se tiene de la historia y, aunque es muy sutil, la necesidad de responder busca desechar la mirada del colonizador europeo sobre la cultura del Caribe, pero también expresa, indirectamente, el deseo de sacudirse esos complejos de los que hablan Pamuk y Vargas Llosa y el anhelo de querer ser parte de ese centro, por lo menos desde el punto de vista de los logros culturales.

Tal vez un giro de interpretación juega a nuestro favor: el universalismo de Gómez Dávila se salta el paso común de los grandes artistas: trascender con su arte del contexto particular a lo universal. En él la mirada universal se presenta desde el inicio. Ya sea porque la elaboración de ideas facilita la abstracción y, por tanto, la generalidad de sus argumentos. O bien porque esa era su manera de percibir y reflexionar sobre el mundo y la vida. Lo cierto es que el lector siente que se encuentra frente a un ciudadano del mundo antes que frente a cualquier otra categoría geográfica limitante.

Douglass recorre el camino más usual de trascender sus circunstancias particulares y hacerlas universales. Su perspectiva es la de una víctima de la esclavitud; pero el sentido de la injusticia que sufre nos lo comunica con una humanidad tal que cualquiera puede identificarse con sus experiencias, aunque no las haya padecido. Su perspectiva también es universal, pero tal vez es menos clara desde el primer instante como la de Gómez Dávila. Esto se debe a que el marco de su obra es el relato de circunstancias individuales en un contexto social concreto. No obstante, conforme avanzamos, la ideología del escritor se trasparenta y nos la transmite intelectual y emotivamente. Podemos resumirla así: todos los seres humanos son iguales y el crimen de la esclavitud atenta contra esta verdad de la vida. Y el formato, claro está, más adecuado para transmitir esta idea, que es tan ética como política, es la obra literaria.

Ambos escritores eligen la literatura para comunicar sus convicciones políticas; pero lo hacen con propósitos diferentes. Esa diferencia de propósitos está relacionada con sus necesidades personales y son el producto de sus circunstancias individuales, las cuales ya hemos esbozado. Tomando como base estas circunstancias, quisiéramos ahora examinar cómo entienden la función social del escritor.

## Político e intelectual

Empecemos recordando que Benjamin Franklin dijo que las virtudes del *self-made man* lo hacen útil para la sociedad y por esta razón terminaba ocupando posiciones preeminentes y gozando de reputación social. Así sucedió con Franklin y también con Douglass. El *self-made man* cumple a cabalidad las funciones de todo ciudadano, a la vez que las supera, asumiendo mayores responsabilidades y funciones cívicas; es pues un agente de cambio, un ser eminentemente político.

En más de una ocasión Douglass comentó que su medio preferido para expresarse eran los discursos públicos. Encontraba en la oratoria un instrumento natural de sus ideas. Sin embargo, tanto él como otros esclavos dedicados a exponer su testimonio frente a una audiencia, reconocían en la escritura unas cualidades prácticas que favorecían la difusión de su mensaje: llegar a una audiencia más numerosa y diversa; exponer con detalle la narración de su vida; disponer de una mayor libertad para utilizar estrategias narrativas provenientes de la literatura; dejar un testimonio para que lo lean las próximas generaciones.

La preferencia de Douglass por la oratoria nos indica un carácter inclinado a la actividad pública. En tanto que Gómez Dávila (2001) sentencia: «Solo vive su vida el que la observa, la piensa, y la dice; a los demás su vida los vive» (p. 36). Ese *pensar, observar y decir* la vida son para él actividades interiores y solitarias. E incluso, cuando su mirada inteligente y sensible se dirige hacia afuera, no escapa de ser solo un espectador: «Observar la vida es demasiado interesante para perder el tiempo viviéndola» (p. 187).

Gómez Dávila es un escritor muy atento de los acontecimientos de su tiempo y opina sobre ellos con más pasión, lucidez y preocupación que Borges. Pero dedicar la vida solo a pensar, observar y decir, se parece mucho a lo que el argentino escribió en el epílogo de *El hacedor*: «Pocas cosas me han ocurrido más dignas de memoria que el pensamiento de Schopenhauer o la música verbal de Inglaterra» (Borges, 2011, p. 407).

Se nos presenta uno de los grandes temas relacionados con la literatura: se trata se la antigua dialéctica entre acción y contemplación, teoría y praxis, observación y participación,

las armas y las letras; el espacio confinado de la torre de marfil y el cuerpo a cuerpo del ruedo político.

Es un conflicto tan antiguo como la literatura misma: en su epitafio, Esquilo era recordado por su valor en la Batalla de Maratón, no por sus méritos literarios. Confucio ambicionó ser un gobernante o encontrar un gobernante que lo admitiera como consejero para que liderara siguiendo sus principios éticos. Fracaso y tuvo que conformarse con la enseñanza de su doctrina. Cervantes puso en boca de Don Quijote una apología de las armas sobre las letras, reflejando una discusión muy en boga en su tiempo en los círculos humanistas y que a él, ex soldado convertido en escritor le concernía personalmente. En la madurez de su vida, Tolstoi sufría una profunda crisis espiritual que lo llevó a adurar de su obra literaria, la consideró frívola y poco útil para la sociedad, cambió su escritura y fundó escuelas que practicaban sus principios pedagógicos. Proust tapizó las paredes de su cuarto con corcho para que no entrara ruido de la calle y con este acto continuaba la herencia del artista sedentario aislado del mundo. Mientras que André Malraux intercambiaba la pluma por el fusil con la misma velocidad con que fluctuaban los hechos históricos en los que siempre estaba inmerso. Diferentes ejemplos, una misma dialéctica.

En rigor, parece sencillo clasificar a Gómez Dávila como un escritor «contemplativo» y a Douglass como la antítesis de esta tendencia. Pero en los dos casos hay matices por sopesar. En Douglass sus numerosos discursos y artículos periodísticos y los tres tomos de sus autobiografías conforman una obra incluso más voluminosa que la del colombiano y atestiguan un intenso trabajo reflexivo y contemplativo. A pesar de esto, podemos afirmar que si en Douglass fluctúa la dialéctica entre contemplación y acción, la acción tiene un espacio mayor y se cuela desde la concepción que tiene de la literatura, la cual anticipa la consigna que Sartre popularizaría en el siglo XX: las palabras son actos y pueden incidir en la realidad para cambiarla.

Gómez Dávila (2001), en cambio, de forma excepcional se atreve a confesar: «Reformar a los demás es ambición de que todos se mofan y que todos abrigan» (p. 50). El «todos abrigan» lo incluye a él, y el reformar a los demás es un acto didáctico y de persuasión social, pues conlleva aspirar a una reforma colectiva. Debemos entender por tanto que sus

escolios también persiguen esta meta: «El reaccionario anhela convencer a las mayorías, el demócrata sobornarlas con la promesa de bienes ajenos» (p. 70).

Con todo, su permanente escepticismo lo hace desconfiar de cualquier propósito social que apunte en esta dirección. Por eso que así como en Douglass sostenemos que la acción política tiene un espacio mayor en su vida, en Gómez Dávila tiene mayor peso la tendencia contemplativa, como él se encarga de reiterárnoslo: «Solo al contemplativo no se le muere el alma antes que el cuerpo» (p. 220).

El aforismo anterior no destaca la contemplación religiosa, sino aquella relacionada con el cultivo de la cultura. Es esta la única actividad que puede mantener viva el alma de la sociedad moderna. La cultura es el refugio donde el alma puede alimentarse y sobrevivir. Y si para su cultivo es necesario apartarse del mundo, bienvenido sea ese aislamiento y ese escape:

Tanto en país burgués, como en tierra comunista, reprobaban el «escapismo» como vicio solitario, como perversión debilitante y abyecta.

La sociedad moderna desacredita al fugitivo para que nadie escuche el relato de sus viajes. El arte o la historia, la imaginación del hombre o su trágico y noble destino, no son criterios que la mediocridad moderna tolere. El «escapismo» es la fugaz visión de esplendores abolidos y la probabilidad de un implacable veredicto sobre la sociedad actual. (Gómez Dávila, 2001, p. 67).

En el marco teórico propusimos una definición de política y político que ahora es útil traer a colación: «Por política», explicaba Max Weber (2019), «entenderemos solamente la dirección o la influencia sobre la dirección de una asociación *política*, es decir, en nuestro tiempo, de un Estado» (p. 82). Y el Estado «es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el “territorio” es un elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima*» (p. 83). Entonces –sintetizaba Weber– «política significaría pues, para nosotros, la aspiración (*Streben*) a participar en el poder o a influir en la distribución del poder entre los distintos Estados o, dentro de un mismo Estado, entre los distintos grupos de hombres que lo componen» (pp. 83-84).

También dijimos que este concepto de política es fácilmente extrapolable al de político, ya que este sería el individuo que encarna la aspiración a participar en el poder o a influir en la distribución del poder entre los distintos Estados o, dentro de un mismo Estado. Apenas hace falta decir que Douglass encaja perfectamente en esta definición, en tanto que fue una gran figura del movimiento abolicionista y que llegó a ser candidato a la vicepresidencia de la república. Confiaba que el mismo Estado que había legalizado la esclavitud podía ser transformado incidiendo en su estructura.

En cuanto a Gómez Dávila (2001), la política ocupa un lugar central en sus reflexiones: «La política es el arte de buscar la relación óptima entre la fuerza y la ética» (p. 64). Si se nos permite una lectura próxima al concepto de Weber, podríamos decir que el aforismo expresa la antigua discusión sobre el equilibrio entre la libertad que debe ceder el hombre al Estado para vivir en sociedad y la coacción que el Estado debe ejercer sobre él. Podríamos incluso sustentar nuestra interpretación con otro aforismo de índole similar: «La ciencia política es el arte de dosificar la cantidad de libertad que el hombre soporta y la cantidad de servidumbre que necesita» (p. 235).

Es propio de su pensamiento que al definir la política como una relación óptima entre la fuerza y la ética, la palabra «Estado» no aparezca en lugar de «fuerza». Es un indicio de la desconfianza que tiene por este elemento conformante de la política y la sospecha del papel que juega en la regulación de potencias en constante dinamismo y colisión: «El estado merecerá respeto nuevamente, cuando nuevamente se restrinja a simple perfil político de una sociedad constituida» (p. 298).

Como sagaz observador del siglo XX, es testigo de la monstruosa metamorfosis del Estado en Estados totalitarios: «A medida que el estado crece el individuo disminuye» (p. 28). Por eso: «La política sabia es el arte de vigorizar la sociedad y de debilitar el Estado» (p. 32). Además, el totalitarismo de Estado no solo hay que identificarlo con alguna ideología política, sino que, irremediabilmente, también emerge de males de la modernidad como la explosión demográfica: «Estado totalitario es la estructura en que las sociedades cristalizan bajo las presiones demográficas» (p. 82).

Otro aforismo enfatiza todo el interés y trascendencia que para él tenía la política: «La obra política es irrepetible, como la obra de arte, e igualmente capaz de la misma eternidad» (p. 215). Pero la cruda constatación histórica se une a su habitual desengaño sobre la naturaleza humana y los conceptos se ensombrecen: «Solo la libertad limita las abusivas intervenciones de la ignorancia. La política es la ciencia de las estructuras sociales adecuadas a la convivencia de los ignorantes» (p. 27). La política es la ciencia de las estructuras sociales adecuadas a la convivencia de los ignorantes, no de aquellos que sí saben utilizar adecuadamente su libertad. Más que servir a los hombres que ejercen una libertad prudente, la política los protege de una mayoría que solo puede soportar una cantidad determinada de libertad, a la vez que protege a estos ignorantes de ellos mismos. No es de extrañar que el político tampoco se salve: «El político, en una democracia, se convierte en bufón del pueblo soberano» (p. 351),

¿Cómo poder ejercer la política si se piensa de ella de esta manera? ¿Podría haber pensado Douglass que la política es la ciencia de las estructuras sociales adecuadas a la convivencia de los ignorantes y que el político en una democracia se convierte en bufón del pueblo soberano? De ninguna manera, porque creerlo sería restarle sentido a su propia lucha y lo pondría en la situación de aspirar a ser un bufón del pueblo soberano.

La crítica de Gómez Dávila suele ser circular, por eso continuamente se vuelve contra sus propios postulados para revisarlos, examinándolos o dándoles otro matiz. Lo que podría clasificarse como ideas contradictorias son también la prueba de una crítica tenaz con sus propias ideas. Este deambular alrededor de un tema y mirarlo desde distintas perspectivas es beneficioso desde el punto de vista de la riqueza intelectual que el proceso genera; pero, desde el punto de vista de la acción política, una crítica de esta magnitud puede ser paralizante, ya que cada paso es aquilatado y puesto en duda. Como afirma Cioran (2010): «La gente cree en lo que hace, porque, si no, no podría hacerlo» (p. 53). Creer en algo es proyectar un sentido en ese algo (p. 53), y, al menos en lo que respecta a la política, está claro que Gómez Dávila se mantiene en una vacilación crítica.

De este modo queda patente que si por un lado podemos decir que asume su posición de reaccionario con convicción; por otro también es cierto que la asume como un ejercicio de resistencia intelectual solitaria y no como un proyecto político colectivo y organizado. Ser

reaccionario le ofrece un consuelo y una trinchera mientras el desierto de la modernidad avanza; pero jamás representa para él una perspectiva realista y realizable de cambio. Por eso podemos decir que su posición reaccionaria, tal y como él mismo la configura, se ajusta muy bien a su escepticismo sobre la política y la naturaleza humana.

La crítica constante de la actividad política puede ser también sintomática de un carácter indeciso. Gómez Dávila (2003) confiesa en *Notas*: «No sé si nunca tomo decisiones porque creo en la sabiduría de las decisiones que la vida toma espontáneamente o si creo en la sabiduría de la vida porque soy incapaz de tomar decisiones» (p. 177). Lo cierto es que prima en él una naturaleza teorizante, reflexiva y analítica y no una práctica. De ahí el gran valor que le concede a poseer una cultura política teórica; cuestión casi de vida o muerte para ejercer la política: «El político práctico perece bajo las consecuencias de las teorías que desdeña» (Gómez Dávila, 2001, p. 81).

Parece un consejo y una advertencia sensata. El problema es que solo condena y desprecia el pragmatismo exagerado convertido en pura acción irreflexiva sin sustento teórico; pero nunca crítica el otro extremo: la pasividad en la que puede caer el puro acto reflexivo que se vuelca una y otra vez sobre sí mismo: «El hombre práctico frunce un ceño perplejo al oír ideas inteligentes, tratando de resolver si oye pamplinas o impertinencias» (p. 294). Tal vez la posición vital de Gómez Dávila frente a la política quede resumida en el siguiente escolio: «Pensar contra es más difícil que actuar contra» (p. 359).

Además, ser político, en los términos en que Douglass lo fue, exige tener alguna confianza en que la historia pueda ser transformada. Douglass cree en el progreso moral y esto es lo mismo que dotar a la historia de un sentido o al menos suponerla modificable y creer, por ejemplo, que así como los hombres pueden desviar el curso histórico, cometiendo injusticias y crímenes, también pueden reconducirlo por un sendero más equitativo. Practicar la política es un constante impulso hacia un mañana, no ideal ni utópico, pero sí diferente para bien.

La visión de la historia de Gómez Dávila (2001) está lejos de parecerse a un campo de transformaciones positivas posibles. Al haber presenciado en el siglo XX cómo supuestas soluciones ideológicas prometían resolver los conflictos históricos de la humanidad y

terminaron convirtiéndose en totalitarismos y campos de concentración, es escéptico sobre las soluciones políticas: «Los verdaderos problemas no tienen solución sino historia» (p. 145), «Las “soluciones” son ideologías de la estupidez» (p. 172), «Nuestra miseria proviene menos de nuestros problemas que de las soluciones que le son idóneas» (p. 159). Es una postura alerta y precavida contras las soluciones promovidas en política; pero, por otro lado, apenas hace falta mencionar que esta postura es la negación misma de lo que se supone debe ser la política: la solución de problemas sociales. Incluso si las ideas del político terminan siendo falsas o generando más problemas que soluciones, ninguno partiría de la premisa de que «Los verdaderos problemas no tienen solución sino historia».

La conclusión a la que llega es predecible: «Transformar el mundo: ocupación de presidiario resignado a su condena» (p. 57). La sospecha que le generan las soluciones se ve contrastada por la dignidad que encuentra en su propia actividad reflexiva: «La filosofía es el arte de formular lúcidamente problemas. Inventar soluciones no es ocupación de inteligencias serias» (p. 160), «El hombre cultivado no es el que anda cargado de contestaciones, sino el que es capaz de preguntas» (p. 188).

Pero bien sabemos que su obra fue casi completamente desconocida mientras vivió, por lo tanto, el interlocutor de sus preguntas es él mismo. Y aún así seríamos injustos si no reconocemos que las posiciones que adoptó ante su tiempo y la construcción paciente y perseverante de su obra no constituye un acto político. Pero ¿de qué tipo?

En la sección dedicada a la relación entre la confesión y la política ya sugerimos una respuesta basándonos en la figura del intelectual. Allí dijimos que era un concepto aplicable a ambos; aunque Douglass era también un político. La mayor diferencia era que el político aspiraba al poder, mientras que el intelectual no. Este último, en cambio, se caracterizaba por criticar al poder, decirle la verdad y ser el contraste de la ortodoxia y el dogma. Una labor crítica que en el caso de Douglass era más obvia que en Gómez Dávila, pues nos preguntábamos: ¿cómo sostener que cuestione ortodoxia y dogma cuando su pensamiento puede ser clasificado como una ortodoxia tradicionalista y su obra como una de las más consistentes producciones del pensamiento reaccionario?

Respondimos que desde la visión que nos transmite Gómez Dávila, la ortodoxia de la época en que vive la representan el hombre moderno y la modernidad, constituyendo una mayoría que él combate. Por tanto, automáticamente, él encarnaba la heterodoxia. Es decir, de maneras diferentes, tanto Gómez Dávila como Douglass se oponían al *estatus quo*.

Por último, concluíamos que a pesar del empedernido solipsismo del que Gómez Dávila intentaba persuadirnos, terminaba confesando su aspiración a ser leído por otros. ¿Qué esperaba conseguir con esta lectura? Como buen esteta, el placer de la belleza. Pero como polemista infatigable había escrito: «La retórica no gana sola las batallas, pero nadie gana batallas sin ella» (p. 181). E indirectamente nos confesó también el propósito final de su obra: «Los libros serios no instruyen, sino interpelan» (p. 98)

Y este es un punto medular: aunque el intelectual no aspira al poder, sí aspira al objetivo político de persuadir a otros con su discurso, y que este, como dice Said (2007), «penetre en el mundo social donde determinadas personas discuten y toman decisiones acerca de la guerra, la libertad y la justicia» (p. 31).

## **Capítulo III**

### **Dos modernidades**

Las posturas de Douglass y Gómez Dávila frente a la historia, la política y la sociedad son testimonio de algunos de los dilemas más urgentes a los que se enfrenta el hombre moderno. Humanistas como Erasmo de Rotterdam, Maquiavelo, Michel de Montaigne y Francis Bacon tienen en común que todos ejercieron la crítica, ya fuera en cuestiones sociales, artísticas o científicas.

La crítica es uno de los fundamentos del humanismo. Y es que a partir del Renacimiento empieza a generalizarse una consciencia de crisis y esto trae aparejado un malestar colectivo sobre las circunstancias sociales en que los individuos están envueltos. El auge del ejercicio crítico es una de las manifestaciones de esta insatisfacción que la invención de la imprenta ayuda a difundir.

Pero la consciencia de crisis es solo uno de los elementos que impulsan la abundancia de textos críticos en diversos campos del saber. Otro factor es que la crítica se ejerce con la confianza de que a través del conocimiento de un problema social específico y tomando las medidas correctivas apropiadas se puede solventar dicho problema.

De ahora en adelante la conciencia crítica impregnará cada vez más amplios sectores de la población, porque los hombres están aprendiendo a reconocer las características de un periodo de crisis, y saben que existen medidas para mejorar su situación, disposiciones que si son ignoradas por las autoridades correspondientes por negligencia, indiferencia o por el motivo que sea, propiciarán más descontento, como en efecto sucede.

Este vaivén entre el optimismo y el malestar se traslada a la política y observamos que, por una parte, se proyectan propuestas para mejorar la situación social, y por la otra, se acumulan los fracasos. Es un momento traumático en que emerge una sensación de desengaño e incertidumbre. Por un lado, la confianza en las propias capacidades para incidir en los problemas sociales; y por otro, una conciencia cada vez más desencantada.

Durante la Ilustración la conciencia de crisis aumentará a niveles inauditos, para ya nunca más descender. Y el pendular ante la realidad sigue presente, de ahí que haya una corriente que postule que mediante el uso de la razón el hombre tiene en sus manos su destino y el único camino histórico posible es el del perfeccionamiento de sus capacidades; y haya otra que catalogue a la naturaleza humana como mala, o atada a las cadenas de la vida social en desmedro de su libertad. En nuestros escritores se expresa también esta dualidad.

## **Posturas frente al progreso**

Dijimos que Douglass creía en el progreso moral del ser humano. Así lo prueba su obra y la importancia dada a que en una sociedad haya hombres ejemplares que sirvan de modelo al resto. Él mismo es el mejor ejemplo de que incluso aquellos a los que se les cercena la libertad y se les mantiene bajo la opresión y la ignorancia, solo necesitan una oportunidad para desarrollar sus facultades más nobles.

Las narraciones de esclavos, como sabemos, estaban dirigidas sobre todo a hombres blancos. Una parte de este grupo eran los propios abolicionistas, promotores y financistas de estas publicaciones, que usaban estos testimonios como documentos legitimadores de las ideas de su organización. No obstante, la gran mayoría de lectores eran hombres blancos sin afiliación al abolicionismo, con lo cual constatamos la intención de persuadir a un grupo indeciso o abiertamente racista de la injusticia de la esclavitud. Las últimas líneas de su autobiografía son significativas a este respecto:

Sincerely and earnestly hoping that this little book may do something toward throwing light on the American slave system, and hastening the glad day of deliverance to the millions of my brethren in bonds –faithfully relying upon the power of truth, love, and justice, for success in my humble efforts– and solemnly pledging myself anew to the sacred cause, –I suscribe myself<sup>72</sup>. (Douglass, 2009, pp. 121-122).

No nos dejemos confundir por el tono modesto, Douglass (2013) tiene la convicción de que la conciencia moral de los lectores puede cambiarse si la elocuencia está al servicio de la verdad, el amor y la justicia. Diríamos incluso que no tiene en mente un impacto moral individual, aquel que correspondería al lector solitario de su libro, sino que piensa en términos colectivos, tal como cuando en su discurso *¿Qué es para un esclavo el 4 de julio?* declara que que la sensibilidad de la nación debe ser revivida, su conciencia despertada y su corrección sacudida.

Para que la sensibilidad de la nación sea revivida y la conciencia despertada, debes creer que hay hombres receptivos, dispuestos a ser sacudidos y despertados. Esta creencia en el progreso moral está unida a la creencia en el progreso técnico y material de la sociedad estadounidense. Si Toqueville y otros pensadores y artistas europeos que viajaron a Estados Unidos durante el siglo XIX se impresionaron por el auge económico de las urbes nacientes de la nueva nación; Douglass, como patriota y testigo de primera mano, percibe en este desarrollo una muestra más de la grandeza a la que está destinada su nación. El empuje

---

<sup>72</sup> «Esperando sincera y encarecidamente que este librito pueda en algo a informar sobre el sistema esclavista estadounidense, y adelantar el día gozoso de la liberación de mis millones de hermanos encadenados, confiando fielmente en el poder de la verdad, del amor y la justicia para el éxito de mis humildes esfuerzos, y comprometiéndome de nuevo yo mismos con la causa sagrada, yo mismo firmo». (1995, p. 174).

económico es motivo de orgullo patriótico, como lo es en el ámbito de la política los principios morales legados por los padres fundadores.

Por eso otro de los argumentos esgrimidos contra la esclavitud es que se trata de un sistema que mina las bases de este desarrollo económico. El esclavo representa la antítesis de los principios liberales. Para esta doctrina, la libertad política es indisociable de la libertad económica. Y el esclavo, por razones obvias, no es dueño de ninguna de las dos. Adicionalmente, desde el punto de vista económico, carece de los incentivos del hombre libre para generar riqueza, pues no goza de los resultados económicos de su trabajo, por lo que tiene poca motivación para el ahorro, además de carecer de oportunidades para cualquier posible inversión personal.

Tampoco tiene incentivos para la innovación, un elemento crucial en la Revolución Industrial en general y en la estadounidense en particular. Todos estos factores, al contrario de lo que se puede pensar, redundaban en una baja productividad de las plantaciones de esclavos, pasando de ser una gran fuerza potencial de trabajo a una carga demasiado pesada para la economía nacional.

El argumento de que la esclavitud era un sistema perjudicial para el desarrollo económico de Estados Unidos no pertenece a Douglass. Economistas, políticos y estudiosos de otras disciplinas habían notado que la esclavitud se había convertido en un problema económico serio. Historiadores de aquella época y de la actual han afirmado que esta es una de las causas desencadenantes de la Guerra de Secesión. Douglass toma este argumento y convierte la esclavitud en la principal enemiga del progreso moral y material de la nación.

El progreso como idea nace en la modernidad y atraviesa distintas etapas. La creencia teológica dominante en la Edad Media proponía como meta final de la existencia el acceder a un más allá localizado fuera de este mundo. Predominaba también la noción de que se vivía en una época de decadencia que se acercaba a su final, por lo cual acceder al más allá representaba la única salvación. Ambas ideas anulaban la doctrina del progreso, pues el hombre se acercaba a su fin irremediable.

A partir del Renacimiento y el Barroco empieza a ser aceptada la idea de que la historia prueba la existencia de un progreso del conocimiento. Para lograr este primer paso

es imprescindible apartarse de la sombra de los logros de la Antigüedad. Por ello se atreven a preguntarse: ¿habían sido los griegos realmente la cumbre más alta de la civilización? Una crítica objetiva empieza a elaborarse y, al menos en lo que respecta a las ciencias, los avances de la Edad Moderna se muestran superiores a los de los antiguos.

A partir del siglo XVIII, junto a la aceptación de un progreso del conocimiento, aparece la idea de la perfectibilidad del hombre y también de que las ciencias deben tener como fin el bienestar de la humanidad. Así pues, surge la noción de progreso social. Al estudiar el pasado y compararlo con el presente se encuentran las pruebas del progreso, mientras que el futuro se abre como posibilidad continua de su desarrollo (Bury, 1920).

Por supuesto, como cualquier idea que germina y se instaura en la sociedad, su recorrido no ha sido fácil ni unánime. Justamente por su complejidad ha sido debatida desde su inicio hasta la actualidad, y en dicho debate han participado pensadores agregando nuevas tesis, transformando antiguos conceptos y rechazando otros; cada uno desde sus creencias religiosas, políticas o filosóficas, y también desde la interpretación que daban a los acontecimientos del pasado y del presente que les tocó vivir. Preguntémonos pues: ¿en dónde situamos la idea de progreso expuesta por Douglass y en qué consiste y se diferencia de otras? Solo después de responder estas preguntas podremos contestar con más precisión cómo se relaciona con la de Gómez Dávila.

Podemos empezar infiriendo que el progreso moral en el que cree Douglass tiene raíces en la Ilustración. Por solo citar un caso: Voltaire pensaba que el azar era una fuerza histórica y era cínico sobre la naturaleza humana. Aun así, creía que la razón solo podía progresar y que gradualmente los prejuicios desaparecerían.

A Douglass la historia reciente le había probado que dos revoluciones –la americana y la francesa– habían transformado la sociedad. Desde su perspectiva, la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* y la propuesta, al menos teórica, de la igualdad entre los hombres, eran pruebas irrefutables de un avance real de la moral.

Voltaire creía que los principales obstáculos para el progreso eran las religiones y las guerras. Douglass no era un adversario de la religión. De hecho, pensaba que tenía un papel que cumplir en la moral social. Pero a la vez que era un hombre de fe, también estaba imbuido

de ideas ilustradas. En un momento de su discurso *Self-Made Men* declarará que si antes era común que los hombres confirieran a la intervención sobrenatural la responsabilidad del bien y el mal, la riqueza y la pobreza, la inteligencia y la ignorancia, la felicidad y la miseria, ahora, el conocimiento había avanzado y las supersticiones empezaban a desmantelarse (Douglass, 2013). Dios sigue presente, pero convive con el redescubrimiento de la asombrosa capacidad racional humana.

Argumentos que además de ser una defensa del ejercicio de la razón, son una apología de la ciencia y la técnica como conocimientos reductores del sufrimiento humano. Es más, su admiración por los padres fundadores también está inspirada en el amor que muchos de ellos tuvieron por diversos campos del saber, incluido el científico. No es un fenómeno extraño. Durante la Ilustración la ciencia se popularizó como nunca antes. Locke, Hobbes, Leibniz, Voltaire, Diderot, d'Alembert, el barón de Holbach o Condorcet practicaron la ciencia. La misma senda seguirían Benjamin Franklin, Thomas Jefferson y John Adams.

En síntesis, al asomar la posibilidad de que pronto las acciones humanas no dependerán del azar, Douglass demuestra un entusiasmo mayor por el progreso que el propio Voltaire. No es un entusiasmo ciego; está sustentado en el conocimiento de los hechos de su tiempo. Y lo atempera con una crítica feroz a su nación, puesto que criticar la esclavitud significa criticar la estructura legal en la que se edificó la república y también todos aquellos mitos culturales que alimentan la idiosincrasia estadounidense.

De este contrapeso deduce que mientras exista la esclavitud el progreso correrá peligro, y si bien es un movimiento hacia adelante en el que está embarcado el mundo moderno, al menos en Estados Unidos avanza manchado por un crimen que niega todos los principios morales que sustentan su desarrollo. En otras palabras: Douglass no critica el progreso porque dentro de su avance se permita la esclavitud; critica la esclavitud porque es una negación del progreso tanto moral como material. Cuando la esclavitud sea abolida será considerada una victoria más del progreso humano.

Muy diferente es la posición de Nicolás Gómez Dávila. El contexto personal vuelve a jugar su rol: él, por ejemplo, no encuentra en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789 un documento refrendador de alguna de sus luchas, puesto que ya

goza de todos los derechos. Tampoco encuentra en el progreso moral una prueba que fortalezca su lucha contra el racismo o la discriminación, pues no son temas que le atañen. Y así podríamos exponer otras diferencias similares. Empero, los resultados de esta comparación son obvios y mecánicos, por ello es más fecundo concentrarnos en las razones inherentes a su posición frente al progreso, porque en esas ideas se manifiesta también un estado de ánimo que ilustra un estado vital frente a la modernidad distinto del de Douglass.

Para comenzar, si Douglass se pliega a la Ilustración, Gómez Dávila, como buen reaccionario de raíces clásicas la pone bajo sospecha: «Ojalá resucitaran los “filósofos” del XVIII, con su ingenio, sarcasmo, su osadía, para que minaran, dismantelaran, demolieran, los “prejuicios” de este siglo. Los prejuicios que nos legaron ellos» (2001, p. 166). Uno de esos grandes «prejuicios» que nos legaron sería la creencia en el progreso.

Según él, la Revolución francesa fue la primera manifestación del fracaso del progreso, sin embargo, son las revoluciones del siglo XX las que con más ferocidad demuestran sus convicciones políticas. Lo mismo sucede con la Revolución industrial, nacida en el siglo XVIII, pero cuyas peores consecuencias Gómez Dávila aprecia en su tiempo.

En coherencia con su crítica, considera que su época es una de decadencia: «El mundo moderno parece invencible. Como los saurios desaparecidos» (p. 212). Esto niega la posibilidad de un progreso futuro, pues el tiempo futuro solo puede ser peor. Pero al anular el tiempo futuro y condenar el presente, está afianzando una posición intelectual que lo relaciona con las dos grandes influencias del pasado que venera: la antigüedad clásica y el cristianismo primitivo.

Los griegos, en su mayoría, no conocieron la noción de progreso, entre otras razones porque tenían un conocimiento escaso del pasado, lo cual les impedía establecer constantes a través de la historia que comprobaran un avance del conocimiento o de la moral. Tampoco tenían un conocimiento amplio de la geografía terrestre, lo cual les impedía tener una concepción verdaderamente universal de los avances civilizatorios de cada pueblo. Como consecuencia, imaginaron en el pasado y no en el futuro una época idílica que denominaron Edad de Oro. Ello significaba que desde esa época la sociedad había seguido un camino decadente a través de una Edad de plata, una Edad de bronce y finalmente una Edad de hierro,

en la cual pensaban que vivían. Una vez que la Edad de hierro llegara a su fin, volvería a empezar de nuevo el ciclo, anulando así el tiempo futuro. De aquí proviene la comparación de Gómez Dávila (2001): «La humanidad actual sustituyó el mito de una pretérita edad de oro con el de una futura edad de plástico» (p. 172).

El cristianismo, por su parte, rompe con la noción cíclica de la historia y proporciona una trayectoria lineal cuyo recorrido está determinado por los designios divinos. Pensadores como San Agustín, basándose en las profecías del Libro de Daniel, trazaban un esquema de la historia dividiéndola en cuatro reinos, el último de los cuales era el romano y representaba a la senectud de la humanidad, el presente, la última etapa antes de la llegada del final de los tiempos.

Tenemos así que tanto el pensamiento griego como el cristiano consideraban que el presente era una época envejecida cercana a su final. Ambas concepciones de la historia se adecuan a la posición reaccionaria de Gómez Dávila, ya que se fundamentan en la idea de un pasado mejor. Por tanto, acceder al más allá, desde el punto de vista cristiano, no es un salto hacia un futuro ideal, sino es la anulación total del tiempo terrenal, aunque simbólicamente representa el regreso a un pasado idílico, anterior al pecado original.

Es de esta manera que el presente es el peor tiempo posible, repleto de atrocidades y conflictos, todos desatados por la corriente del progreso: «El progreso es el azote que nos escogió Dios» (p. 82). Y en sentido similar, esta vez concentrando su crítica en el estado actual de la esperanza, una de las tres virtudes teologales, escribe: «Los nuevos catequistas profesan que el Progreso es la encarnación moderna de la esperanza. Pero el Progreso no es una esperanza emergente, sino el eco agonizante de la esperanza desaparecida» (p. 121).

El progreso es una ilusión porque Dios no participa de él. Si culturalmente Dios ha muerto, su vacío ha sido llenado con mitologías modernas: el psicoanálisis, la ciencia, ideologías como el marxismo y el liberalismo, y también una mitología que tal vez contenga al resto: la del progreso. Esta sustitución apócrifa es la que él denuncia: «Para evitar una viril confrontación con la nada, el hombre levanta altares al progreso» (p. 109). Y no tiene concesión para la nueva fe: «El progresista defiende el Progreso diciendo que existe. El

asesino también existe, y el juez lo condena» (p. 132). «Es más fácil perdonarle el progreso al progresista que su fe» (p. 169).

Lógicamente, el industrialismo es enjuiciado. Y más en concreto la ciencia y la técnica que lo impulsa: «Lo amenazante del aparato técnico es que pueda utilizarlo el que no tiene la capacidad intelectual del que lo inventa» (p. 65). «El técnico se cree un ser superior, porque sabe lo que, por definición, cualquiera puede aprender» (p. 156). «En lugar de humanizar la técnica el moderno prefiere tecnificar al hombre» (p. 258). No le concede ningún beneficio o ventaja al desarrollo económico generado por la industrialización. La agricultura es el único medio de producción rescatable: «La civilización agoniza, cuando la agricultura renuncia a ser modo de vida para volverse industria» (p. 211). La salva porque la agricultura de baja escala no implica una sobreproducción innecesaria y el consumismo masivo consecuente. La salva porque –y en esto coincide con el marxismo– no es un trabajo *alienante*, sino un «modo de vida» que transcurre en una especie de comunión entre los hombres con la naturaleza.

Es difícil imaginar a Douglass diciendo que el progreso es un castigo de Dios y menospreciando la ciencia y la técnica. Douglass tiene un concepto unificado del conocimiento; para él la ciencia y las humanidades no están reñidas entre sí. El conocimiento unificado de las disciplinas es impulsor del progreso. Esta unión para Gómez Dávila es inaceptable. Según uno colige de sus escolios, las humanidades son valiosas porque su estudio o contemplación es la negación misma del progreso. Ellas nutren el alma, y las virtudes más nobles del ser humano; las mismas que el progreso moderno quiere aniquilar. Las humanidades, al menos en la versión más clásica en la que se adscribe, son intemporales, eternas; mientras el progreso es un cambio continuo regido por las modas y el consumismo del momento: «Las humanidades clásicas educan porque ignoran los postulados básicos de la mente moderna» (p. 458).

Su pasión por las humanidades armoniza con su postura reaccionaria: «El arte es el más peligroso fermento reaccionario en una sociedad democrática, industrial y progresista» (p. 200). Otra razón esencial de por qué el arte es «el más peligroso fermento reaccionario» es que para él la belleza siempre es una manifestación divina y lo divino es inmutable y eterno

y el arte es uno de los medios en que se expresa: «Toda obra de arte nos habla de Dios. Diga lo que diga» (p. 193), «La poesía es la huella dactilar de Dios en la arcilla humana» (p. 159).

Cabe anotar que Gómez Dávila no detesta la ciencia; podemos incluso percibir que la respeta como rama del conocimiento. Lo que le irrita profundamente es cómo se ha convertido en sierva del consumismo: «La sociedad moderna solo respeta la ciencia como proveedora inagotable de sus codicias» (p. 234). Pareciera que el valor de la ciencia ha sido degradado al convertirla en técnica, pero ella sigue siendo respetable: «Para no pensar en el mundo que la ciencia describe, el hombre se embriaga de técnica» (p. 131). La técnica, por lo tanto, es la ciencia degradada en la sociedad moderna.

Desde luego, la división entre ciencia y técnica es arbitraria porque la ciencia y la técnica no son ajenas entre sí. A no ser que Gómez Dávila le esté dando a la técnica una connotación práctica que no necesariamente tiene la ciencia para él. Para Aristóteles, recordémoslo, el conocimiento por el conocimiento mismo, es decir, sin ningún otro fin que el saber, es el más alto de todos. A esta dificultad interpretativa se añade que sus propios aforismos parecen fluctuar de un término a otro: «El mayor triunfo de la ciencia parece estar en la velocidad con que el bobo puede trasladar su bobería» (p. 65). ¿Quién es el bobo: el técnico o el científico? ¿Son «científico» y «técnico» términos diferentes en los escolios? No podemos determinarlo.

Como era predecible, las ciencias sociales también son criticadas, pues, como sabemos, se desarrollaron bajo la influencia directa de las ciencias naturales, motivo por el cual los que se dedican a ellas sufren la misma estrechez de miras y amputación del intelecto que los científicos o técnicos. «En las ciencias sociales se acostumbra pesar, contar, y medir, para no tener que pensar» (p. 113). En suma, la denuncia de la degeneración de ramas del conocimiento como las ciencias naturales y sociales constituye otro de los elementos de la negación del progreso en el discurso político de Gómez Dávila.

La forma en que tanto uno como otro autor perciben el tiempo es el reflejo de sus insatisfacciones más personales. Ya sabemos en qué consiste la visión cristiana del tiempo. En el campo religioso, esta era la percepción que tenía Douglass cuando era esclavo y que lo acompañó después. Sin embargo, como hemos visto, él también poseía una percepción

temporal laica. Para el esclavo el tiempo gira en torno al trabajo que debe realizar día tras día sin ninguna otra perspectiva futura. Cuando es libre, Douglass se adueña de una percepción mucho más amplia que lo proyecta históricamente, a él, a su nación y al mundo, hacia un futuro impulsado por el progreso. La conquista de esta percepción es también un logro individual.

A partir del siglo XVIII, la democracia y la libertad se convierten en sinónimos de progreso o, al menos, en ingredientes infaltables de esta idea. La creencia en el progreso de Douglass es a fin de cuentas la creencia en estos conceptos. Por el contrario, para Gómez Dávila, rechazar el progreso es rechazar estos principios, y viceversa: rechazar la democracia y la libertad, tal cual como él las entiende, es rechazar el progreso.

Según él, el principio de igualdad malentendido y pernicioso defendido por la democracia es irreconciliable con cualquier idea de progreso. Además, como ya hemos analizado, la democracia es la que ampara en su seno las ideas burguesas, el industrialismo y la mediocridad de la mayoría. La política que le cede sus responsabilidades al aplauso ignorante de las mayorías es algo insufrible para un creyente en la aristocracia del espíritu y de la inteligencia. Por ello, cuando antes dijimos que Gómez Dávila pensaba que las humanidades nutrían el alma y los sentimientos más nobles, no significaba que creyera en las humanidades como medio para hacer progresar a la humanidad de forma colectiva; lo que tiene en mente es un propósito más moderado: «El único progreso posible, es el progreso interno de cada individuo. Proceso que termina con el fin de cada vida» (p. 385.). Un progreso ajustado a su pesimismo, pues al fin y al cabo se puede conseguir en un mundo sin esperanza.

Por su parte, Douglass no era un ingenuo. Sus ideas sobre el progreso nunca ignoraron el crimen de la esclavitud. Y, tal vez porque el sistema democrático recién nacía o porque precisamente tenía una lucha más urgente, no parece haberse detenido en algunos problemas que el propio Toqueville ya había detectado en este sistema. Gómez Dávila, con la ventaja de más de un siglo transcurrido en el que diversas ideologías surgieron y se hundieron, y en especial, al haber presenciado los defectos inherentes al desenvolvimiento del industrialismo y, seguramente, también como resultado de muchas lecturas sobre este problema, supo fijarse en aspectos de la modernidad que se nos hacen muy actuales.

Es así que su aversión a las mayorías representadas por la democracia, tiene su correlato en su aversión a las multitudes que pululan en las ciudades modernas: «El individuo busca el calor de la muchedumbre, en este siglo, para defenderse del frío que emana del cadáver del mundo» (Gómez Dávila, 2001, p. 131). Una tradición literaria y crítica se expresa aquí, tal vez nace con Edgar Allan Poe y su cuento *El hombre de la multitud*. Es una tradición que extrae del tránsito urbano sus temas, conflictos y representaciones. Baudelaire profundizará esa mirada que capta el anonimato del hombre moderno en las grandes ciudades, la terrible dicotomía entre la multitud monstruosa y la soledad del individuo<sup>73</sup>.

Entre las calles de las grandes urbes, el progreso deja de ser abstracción y aplasta los sentidos. La abrumadora presencia física del concreto y la carne humana no escapa al espíritu hipersensible de nuestro escritor: «El anonimato de la ciudad moderna es tan intolerable como la familiaridad de las costumbres actuales. La vida debe parecerse a un salón de gente bien educada, donde todos se conocen pero donde nadie se abraza» (p. 126). Y, como Baudelaire (2010), que después de una larga jornada llegaba a su habitación y exclamaba: «¡Por fin!; ha desaparecido la tiranía del rostro humano y solo sufriré por mí mismo» (p. 62), para él, la ausencia del hombre es también un descanso merecido y el requisito previo para que la belleza de una ciudad y de cualquier cosa aparezca: «Ninguna ciudad revela su belleza mientras su torrente diurno la recorre. La ausencia del hombre es la condición última de la perfección de toda cosa» (Gómez Dávila, 2001, p. 45).

Multitudes, anonimato y también suciedad: «No es meramente que la basura se acumula en las ciudades, es que las ciudades vuelven basura lo que en ellas se acumula» (p. 476). Y lo que en ellas se acumulan son personas y objetos producidos en masa. La ciudad encarna la modernidad y solo su fealdad supera su vulgaridad: «La más grave acusación contra el mundo moderno es su arquitectura» (p. 294).

No es posible algún tipo de comunión entre Gómez Dávila y la ciudad moderna; y esta es la diferencia con Baudelaire, que tiene una relación contradictoria con París. En un

---

<sup>73</sup> Gómez Dávila se educó en París y conoció las grandes capitales europeas. A su vez, las ciudades latinoamericanas durante el siglo XX sufrieron una explosión demográfica acompañada de una migración rural. Como apunta Romero (2011): «Se veía que la ciudad se inundaba, y el número de los recién llegados, de los ajenos a la ciudad, siguió creciendo a una velocidad mayor que la que desarrollaron para alcanzar los primeros grados de la integración» (p. 323). Bogotá, por su puesto, no fue la excepción.

momento parece hastiado y asqueado de ella y en otro la celebra. Con las multitudes incluso se puede tener una «inefable orgía» (Baudelaire, p. 66), pues «gozar de la muchedumbre es un arte» (p. 66).

La descomposición estética está unida a la descomposición moral que late en el hacinamiento de las ciudades; cuadro en el que Baudelaire se alegra de encontrar la moral y la estética de una época. Se trata de una «belleza circunstancial» porque la modernidad es «lo transitorio, lo fugaz, lo contingente, la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno e inmutable» (Baudelaire, 1995, p. 92). Diferencia notoria: lo eterno e inmutable no son para Gómez Dávila una mitad, sino la totalidad del arte, lo que el arte fue y debe seguir siendo.

La modernidad es el gran tema que une la obra de Baudelaire con la de Gómez Dávila. Por eso no sorprende que en los escolios se continúe la exploración del tedio, concebido como infaltable elemento del sombrío paisaje urbano: «Los pesimistas profetizan un futuro de escombros, pero los profetas optimistas son aún más espeluznantes anunciando la ciudad futura donde moran, en colmenas intactas, la vileza y el tedio» (Gómez Dávila, 2001, p. 77). Y, quizá más importante, el tedio como fuerza histórica con facultad destructiva: «El futuro próximo traerá probablemente extravagantes catástrofes, pero lo que más seguramente amenaza al mundo no es la violencia de las muchedumbres famélicas, sino el hartazgo de masas tediosas» (p. 49).

El tedio como un veneno moral inoculado en la colectividad, macerado año tras año hasta que finalmente explota en una destrucción colectiva, es la tesis también sostenida por George Steiner (2006). Entre 1820 y 1915 un gran tedio se cernió sobre la sociedad europea. Hacía finales del siglo XVIII y principios del XIX los hombres habían vivido unas verdaderas «tempestades del ser», la historia se aceleró y con ella la euforia de creerse por primera vez protagonistas de cambios insólitos. A continuación, sin embargo, llegó una calma chicha, la gris cotidianidad de la vida burguesa, y entonces es cuando esas expectativas y energías acumuladas empiezan a segregar «un veneno en la sangre y producen un ácido letargo» (Steiner, 2006, p. 25), una sensación de vacío, de «múltiples procesos de frustración» (p. 25) llevados hasta un punto en que «la locura y la muerte» son «preferibles» a este «interminable domingo» (p. 34). De ahí que el final de este gran tedio sea 1915: justo cuando la Primera Guerra Mundial lleva pocos meses de iniciada.

He aquí el alcance de lo que nos está diciendo Gómez Dávila. El tedio, como dice Steiner, es uno de los orígenes específicos de lo inhumano que nos obliga a redefinir la cultura. Y redefinir nuestra idea de cultura, es redefinir nuestra idea de progreso. Esa es la tarea realizada en los *Escolios*, a costa de negar aquello de positivo que la idea del progreso ofrece en la modernidad.

## **Medios de comunicación y opinión pública**

A nuestros autores los diferencia la manera en que perciben y se involucran con los procesos sociales. A pesar de que uno es un escritor del siglo XIX y el otro del XX, siempre que se consideren las diferencias culturales que este lapso de tiempo ejerce en su literatura, es posible encontrar innumerables puntos de encuentro. Después de todo, ya en el siglo XIX están prefigurados una buena parte los cambios que en el XX se acelerarán.

El discurso político necesita de la persuasión para ser convincente. Pero de nada le sirve ser convincente si no es difundido. Un discurso político sin ciudadanos que lo conozcan presenta una falla grave de origen. Aquí está una de las diferencias entre el discurso político de Douglass con el de Gómez Dávila. Cuando indagamos la relación entre el político y el intelectual nos referimos a este tema. Dijimos que la obra de Douglass es más accesible al público, mientras que la de Gómez Dávila plantea una serie de exigencias al lector que representan un obstáculo para su difusión. Esta diferencia se debe a que ambos perseguían objetivos distintos: uno incidir políticamente en su sociedad; el otro, ser leído por unos pocos.

Regularmente, un discurso político entabla vínculo con la opinión pública y con el periodismo. Y tanto el periodismo como la opinión pública se configuran en la segunda mitad del siglo XVIII y alcanzan dimensión masiva durante el XIX<sup>74</sup>. Junto a la prensa, la literatura, en algunos de sus formatos, es también otro medio de comunicación importante. En la segunda mitad del siglo XIX, la fotografía hará lo propio. En el siglo XX se sumarán la radio

---

<sup>74</sup> El historiador Jürgen Osterhammel (2014) indica que esto también se debió a innovaciones y desarrollos tecnológicos en la impresión provenientes de Estados Unidos: «The period from the middle of the nineteenth century until the end of the 1920s [...] was an age when press had no rival in the world of media» (p. 30). Periodo en el que la prensa se erige como contrapeso del poder político, sobre el que ejerce presión pública, llegando en ocasiones a forzar a los gobiernos a revertir leyes antiguas o instituir nuevas.

y la televisión. ¿Cómo se relacionan los discursos políticos de nuestros autores con estos fenómenos?

Una mayor alfabetización de la población durante el siglo XIX va aparejada a una mayor demanda de producción impresa. La literatura se masifica y, en especial, algunos géneros literarios como la novela, en su versión folletinesca, crean asiduos lectores a la expectativa de nuevas publicaciones. La literatura cuenta con una ventaja que unas décadas más adelante no tendrá: no tiene que competir con el cine, la radio o la televisión.

Las reediciones del Quijote y su rápida traducción a otros idiomas durante el siglo XVII puede darnos una idea de cómo dos siglos después se había modernizado la industria editorial y sus sistemas de impresión. El caso más conocido tal vez sea el de *La cabaña del tío Tom* (1851), que vendió 300.000 ejemplares en su primer año de publicación. La novela denuncia los crímenes de la esclavitud y le dio fama inmediata a su autora Harriet Beecher Stowe.

El movimiento abolicionista buscaba los mecanismos más eficaces para difundir su mensaje. Acorde con este sentido práctico de la lucha política y sabiendo que las narraciones de esclavos eran un género popular, Douglass escribe *Vida de un esclavo americano contada por él mismo*. La literatura es un medio de comunicación de enorme utilidad para ejercer influencia sobre la opinión pública. La oratoria también lo era, pero tenía limitaciones de difusión.

Además de la literatura, Douglass también practicó el periodismo, sacando particular provecho del crecimiento exponencial de la demanda de periódicos. Primero escribe en *The Liberator*, el periódico abolicionista más importante de Estados Unidos durante el siglo XIX, y pronto pasa a ser fundador y director de sus propios periódicos donde también es editor y escritor. En la difusión de sus ideas políticas, el periódico es tan importante como sus autobiografías y discursos.

El periódico parece situarse entre la oratoria y la literatura. Es decir, la oratoria convoca a una audiencia, pero tiene la limitación de que el mensaje solo es efectuado una sola vez y tiene que repetirse frente a otra audiencia nuevamente. La literatura, por su lado, permite extenderse en detalles que refuerzan el mensaje político, su tiraje tiene un alcance

masivo y su mensaje permanece inalterado una vez escrito. El periódico, finalmente, tiene tiraje masivo, y aunque no permite extenderse detalladamente como la obra literaria, tiene a su favor que el mensaje se renueva días tras día, perseverando con efectividad sobre los lectores.

Lo que caracteriza a la opinión pública es su relación con la cosa pública: «Se dice que una opinión es pública no solo porque es del público (difundida entre muchos), sino también porque afecta a objetos o a asuntos que son de naturaleza pública: el interés general. El bien común y, en sustancia, la *res publica*» (Sartori, 2017, pp. 72-73). Douglass emplea a su favor dos instrumentos propios de la democracia: la libertad de expresión y el que dicha libertad de expresión defina la naturaleza misma del sistema democrático: ser un gobierno de la opinión y de la discusión.

El politólogo Karl Deusch propone un modelo en cascada para entender cómo se origina y desarrolla la opinión pública. En el nivel más alto transitan las ideas políticas de las élites económicas y sociales. En el siguiente, las élites políticas y del gobierno se enfrentan. El tercero lo forman las comunicaciones de masas, esto, por supuesto, incluye a las personas encargadas de difundir los mensajes. El próximo lo forman los líderes de opinión, es decir, un número reducido de la población al que le interesa verdaderamente la política y está muy atento a los mensajes de los medios, por eso pueden plasmar la opinión de los grupos con los que interactúan. El último nivel es el público de masas (Sartori, 2017). Los niveles de la cascada siguen una corriente, pero no son estáticos, sino que interactúan, discrepan y se pueden incluso neutralizar entre ellos.

Este modelo es útil para valorar los niveles en que el discurso de Douglass se mueve. Considerándolo el emisor, se puede afirmar que su discurso se desplaza en todos los niveles dependiendo de factores como el medio desde el cual elabora el mensaje, el desarrollo de su carrera política y el conocimiento del público de su figura y de su obra. En principio cuesta ubicar su discurso en el primer nivel de la cascada, pues no podemos decir que Douglass perteneciera por completo a esas élites políticas y sociales. Sin embargo, aquí de lo que se trata es que su discurso sea el que transite en esas élites políticas y sociales, y eso sin duda ocurrió. No lo hizo en solitario, puesto que sus ideas pertenecían a un movimiento más amplio, pero es evidente que contribuyó a que las ideas abolicionistas alcanzaran a las élites.

La prueba más concluyente es la Guerra de Secesión y toda la documentación histórica de los debates en favor de la emancipación durante esos años.

Otra prueba, quizá más explícita, es que Douglass tuvo tres reuniones con Lincoln en la Casa Blanca en diferentes momentos y siempre concernientes al problema de la esclavitud. Según el autor relata, en la tercera reunión Lincoln lo recibió diciéndole que no había un hombre en el país cuya opinión valore más que la tuya (Brown, 2018, párr. 47). Su relación con Lincoln no fue siempre amena, tuvo serias divergencias con respecto a algunas ideas del gobernante, pero lo expuesto es prueba suficiente de que sus ideas circulaban en las élites.

En cierto modo, el segundo nivel ya está incluido en el primero, ya que estas ideas a la vez que circulaban en la mente de las élites, producían enfrentamientos entre dichas élites políticas y el propio gobierno. No existía una sola opinión con respecto a cuál era el mejor procedimiento para la emancipación de los esclavos, por no mencionar aquellas élites que se oponían frontalmente dentro del mismo gobierno o ejercían presión desde afuera.

El tercer nivel es el de los medios de comunicación de masa y aquí Douglass cumplió un rol excepcional. Incluimos en este renglón su ejercicio periodístico, oratorio y literario. El cuarto nivel se refiere a los líderes de opinión, a su marcado interés por la política y a su capacidad para traducir la opinión de los grupos con los cuales interactúa. En este espacio aparece, junto a sus habilidades periodísticas, sus capacidades comunicativas de intelectual comprometido con los problemas de su tiempo.

La participación de su discurso político en el último nivel formado por el público masivo nos parece que también ha quedado demostrada. En concreto, lo que apreciamos es que la naturaleza polifacética de su figura está conectada con la naturaleza polifacética de su discurso, lo cual le permite movilizarse en todos los niveles del modelo de cascada de Karl Deutsch, consiguiendo una mayor posibilidad de que su discurso sea efectivo en la opinión pública.

Empleada con inteligencia y belleza, la palabra para Douglass tiene una fuerza enorme sobre las opiniones. Tiene respeto por la palabra y es consciente de que la persuasión emocional y racional conseguida por su mediación solo es factible cuando ha sido afinada con esfuerzo. Poco le interesa si otros políticos fallan al utilizarla o si la degradan

manipulándola; a él lo que le importa es poder manejarla como una depurada arma de lucha. La literatura para él es arte; pero no un arte cuya finalidad reside en sí mismo, sino fuera de él: en el tejido social en el que se imbrica.

La concepción que un escritor tiene de su arte también puede entenderse como la relación que tiene con las palabras. Douglass no puede desconfiar de las palabras porque entonces su actividad política –consistente más que nada en la utilización de ellas– sería imposible. En cambio, Gómez Dávila (2001), libre del típico apremio de las exigencias de la actividad política, y en el sosiego cotidiano de su enorme biblioteca privada, extiende su mirada inquisidora al acto mismo de la expresión verbal: «La trivialidad nunca está en lo que se siente, sino en lo que se dice» (p. 116). Los sentimientos son más puros que las palabras, porque las palabras son un artificio que traiciona, o peor, trivializa todo lo que intenta expresar. Llevada al extremo esta premisa comprendemos que solo el silencio es conveniente.

Lo que apreciamos es que su carácter contemplativo, cuya naturaleza es preferir el cuestionamiento solitario de diversas ideologías y conceptos con los cuales discrepa, se sostiene en un cuestionamiento anterior contra el acto comunicativo en sí mismo: «La trivialidad es el precio de la comunicación» (p. 50). Si la trivialidad es el precio de la comunicación y la política se realiza a través de ella, la política es una actividad que trivializa cualquier tema del que se ocupa.

Ahora bien, el acto de comunicar solo es el primer error, inherente a él hay otro: la abundancia de palabras: «Retórica es todo lo que exceda lo estrictamente necesario para convencerse a sí mismo» (p. 287). Si buena parte de la actividad política consiste en convencer a los demás, la política entonces se caracteriza por la retórica con la connotación de «exceso de palabras» que le da Gómez Dávila y es la retórica la mayor generadora de trivialización. Este exceso descubre a su vez una carencia: «La prolijidad no es exceso de palabras, sino escasez de ideas» (p. 40), Y, como es usual, su crítica transita al juicio moral del que ningún político se salva: «La elocuencia es hija de la presunción» (p. 41).

Por estas razones es lógico que uno de los objetivos de su crítica sea el periodismo, articulador masivo de comunicación: «La lectura del periódico envilece al que no embrutece» (p. 164). Un envilecimiento y embrutecimiento propagado a través de una degradación y

vulgarización extrema de la palabra, con poca o ninguna relación con el debate de ideas o con propósitos elevados, como la búsqueda de la verdad. El periodismo no es más que otra modalidad del industrialismo, y no se rige por leyes de calidad intelectual o éticas, sino por las concernientes a la producción en masa de un producto fácilmente digerible: «No es fácil discernir si el periodismo contemporáneo es un cínico propósito de lucrarse envileciendo al hombre o un apostolado “cultural” de mentes irremediabilmente incultas» (p. 158).

Aparte de la dependencia de las leyes del mercado, el periodismo está sujeto al imperio del presente. Su consumo masivo obedece a una preocupación popular por lo inmediato, desprovisto de todo proyecto histórico colectivo futuro y sin ningún interés por valores permanentes provenientes del pasado. Es decir, una herejía para el pensamiento reaccionario de Gómez Dávila. De esta forma, las ciudades colmenas de seres anónimos tienen un aliado en la proliferación de noticias superfluas que dejan igual de solo, y con el tedio intacto, al hombre moderno: «El flujo constante de noticias invade hoy la existencia, destruyendo el silencio y la paz de las vidas humildes, sin abolir su tedio» (p. 181).

En este contexto, la opinión pública solo puede ser un pantano de mentiras y de rebajamiento intelectual: «Al excluir de las opiniones de una época las opiniones inteligentes queda la “opinión pública”» (p. 251). Como era de esperarse, la crítica apunta de nuevo a la democracia, defensora acérrima de la libertad de expresión, y cuyo gobierno, como ya dijimos, es el gobierno de la opinión pública. Se refiere en particular al derecho general de opinar, pero, sobre todo, a la valoración igualitaria que cada opinión tiene, situación en la que las jerarquías de criterio para diferenciar lo valioso de lo desechable han desaparecido: «La sociedad moderna se da el lujo de tolerar que todos digan lo que quieran, porque todos hoy coinciden básicamente en lo que piensan» (p. 63).

La coincidencia general en una misma opinión implica que la capacidad crítica individual fue sustituida por una opinión de masa: «El individualismo moderno se reduce a reputar personales y propias las opiniones compartidas por todos» (p. 75). Es cierto que la opinión individual nunca es pura ni original, sino producto de un proceso recíproco en el cual el individuo toma conciencia de la información que recibe, la analiza y elabora una opinión basándose en criterios y juicios. Es este ejercicio el que ha sido anulado. Incluso, la opinión pública es implantada: «El estado moderno fabrica las opiniones que recoge después

respetuosamente con el nombre de opinión pública» (p. 75). Tenemos aquí otra modalidad del estado totalitarista burgués al que se refirió en otra ocasión Gómez Dávila.

Mas no debemos tratar su crítica como si se circunscribiera exclusivamente a la prensa, puesto que abarca todos los *mass media* de su época: «La prensa le aporta al ciudadano moderno su embrutecimiento matutino, la radio su embrutecimiento meridiano, la televisión su embrutecimiento vespertino» (p. 367). Como ya quedó expuesto en el recorrido de este análisis, criticar a la modernidad es atacar todo un sistema de creencias, estilos de vida y procesos políticos, históricos y sociales. Desde esta perspectiva podemos inferir que su crítica sobre este tema tiene una de sus raíces en lo que para él sería la decadencia de la cultura; esto es, su democratización.

En sus *Notes Towards the Definition of Culture*, T.S. Eliot (1976) ya había alertado que un igualitarismo extremo de la sociedad podía conducir a la disolución de la cultura tal como la conocíamos. Según su tesis, la religión es uno de los elementos indispensables en una sociedad para conseguir un alto desarrollo cultural. En realidad, Eliot no separaba la cultura de la religión, siendo así que el desarrollo de una indefectiblemente acarrea el de la otra. También creía necesario una jerarquización de las clases sociales y de las élites culturales; pero no hasta el extremo de que se petrificaran en castas. En especial, la elite cultural tiene una función protagónica en el progreso de la alta cultura, porque ella impregna al resto de niveles culturales presentes en la sociedad. Estas élites, por cierto, no necesariamente provienen de las clases altas; su mérito recae en el prolongado y destacado esfuerzo que han dedicado al campo de la cultura.

Notamos que las ideas conservadoras de Eliot concuerdan en buena medida con las de Gómez Dávila. Pero una diferencia importante es que Eliot está realizando una crítica indirecta de la democracia a través de la crítica que realiza a la democratización de la cultura, mientras que la crítica de Gómez Dávila es abiertamente antidemocrática. Dentro de su conservadurismo, Eliot busca un equilibrio entre la jerarquización inamovible y típica de los estados autoritarios y una flexibilización absoluta de las jerarquías sociales. No podemos decir que Gómez Dávila simpatice con una jerarquización estática al estilo de los totalitarismos soviético y nazi; pero sí podemos afirmar que con la democracia tiene poco o nada que negociar.

El aspecto positivo de la democratización de la cultura es que un mayor número de personas puede acceder a ella. El aspecto negativo es que al popularizarse, disminuye su nivel para adaptarse al gusto de las masas y el ávido consumismo del que la cultura no escapa. Un escolio lo resume así: «Se acabó con los analfabetos, para multiplicar a los iletrados» (p. 218). Los medios de comunicación son, en consecuencia, uno de los principales multiplicadores de iletrados: «Los medios actuales de comunicación le permiten al ciudadano moderno enterarse de todo sin entender nada» (p. 214).

Estamos frente uno de los grandes temas de Gómez Dávila, así lo prueba que lo explore repetidamente, buscando en cada ocasión una arista distinta que el lector termina encadenando a la anterior: «Una cultura muere cuando nadie sabe en qué consiste, o cuando todos creen saberlo» (p. 158). Ante esta insistencia se hace más evidente la diferencia con Douglass, del que no nos cabe la menor duda de que si en su época hubiera existido la radio y la televisión también habría sacado provecho de estos medios para difundir su discurso político.

La diferencia entre ambos se acentúa más al observar cómo se relacionaron con la fotografía. A este invento del siglo XIX Gómez Dávila le dedicó algunos significativos aforismos. Uno de ellos dice: «El realismo de la fotografía es falso: omite en la representación del objeto su pasado, su trascendencia, su futuro» (p. 439). La fotografía falla en su propósito realista. Le reclama no representar ni el pasado, ni la trascendencia ni el futuro del objeto en el que fija su lente. Esta exigencia es incompatible con lo que la fotografía consigue captar en una imagen. Por lo tanto, lo que se está criticando es lo que constituye la naturaleza de la fotografía como medio de representación.

Es la voz del reaccionario ante a un fragmento de realidad despojado de esa fuente de valores que es el pasado. Y sin pasado no hay un sentido trascendente o metafísico. Y sin consciencia trascendente tampoco puede haber un futuro. La carencia de estos elementos no es más que la ausencia de tradición. Walter Benjamin (2008) caracterizó este hecho: «Generalizando, podría afirmarse que la técnica reproductiva desvincula lo reproducido del ámbito de la tradición» (p. 97). De pronto, nuevos mecanismos permitieron que una litografía o una fotografía pudieran duplicarse infinitamente. A la par, estos mismos mecanismos se

abrieron paso como nuevos medios de expresión artística, poniendo en entredicho cualidades como el carácter irrepetible de la obra de arte.

La obra de arte perdía así su «autenticidad»<sup>75</sup> y con ella lo que Benjamin llamó «aura», un concepto que engloba «la historia a la que [la obra] ha estado sometida a lo largo de su perduración» (p. 95) y también «las alteraciones sufridas por su estructura física en el curso del tiempo» (p. 95), e incluso sus esporádicos cambios de propietario.

Gómez Dávila (2001), en lógica con su crítica, le recriminaba a la pintura moderna haberse confinado en el espacio limitado y a menudo embaucador y caricaturesco del arte abstracto. Pero el crimen de la fotografía es otro: «La fotografía asesinó la imaginación» (p. 195). Quizá se refiere a la suplantación del ejercicio imaginativo del artista por el acto mecánico de apretar el obturador de un aparato. El problema es que estaríamos limitando su crítica al campo artístico cuando lo más probable es que esté acusando a la fotografía del asesinato de uno de los elementos esenciales del individuo en general: su capacidad de imaginar.

En el fondo, lo que entonces estaría criticando, una vez más, es la democratización de la mirada fotográfica. Durante gran parte del siglo XX la fotografía fue el medio más democrático de todos porque el espectador dejaba de serlo y se convertía en comunicador, en moldeador de la realidad. Al mismo tiempo, la fotografía ejercía su mirada democrática al no discriminar en la elección de sus objetos. En el fotograma todos acuden en condición de igualdad<sup>76</sup>.

Todas estas características repelentes para Gómez Dávila, son aprovechadas por Douglass. Si todos somos iguales ante el fotograma, un afroamericano es tan digno de ser fotografiado como un blanco. Y más importante, si el modelo fotografiado no es un objeto inerte, sino un individuo inteligente, querrá probablemente proyectar una imagen particular de sí mismo. Si además ese individuo se ha convertido en una figura política relevante y es

---

<sup>75</sup> «La autenticidad de una cosa es la quintaesencia de todo lo que a partir de su origen puede transmitirse en ella, abarcando desde su duración material hasta su valor de testimonio histórico» (2008, p. 97).

<sup>76</sup> «La ulterior industrialización de la tecnología de la cámara solo cumplió con una promesa inherente a la fotografía desde su mismo origen: democratizar todas las experiencias traduciéndolas en imágenes» (Sontag, 2006, p. 21).

consciente de su excepcionalidad, la fotografía es perfecta para destacar y representar cualidades articuladas en función de un discurso político. Una oportunidad que Douglass, con su gran sagacidad para explotar en beneficio de sus ideas las innovaciones de su tiempo, no desperdiciará.

Douglass entendió el poder de los medios de comunicación. El uso sistemático que hizo de ellos puede resumirse en un dato histórico: fue el estadounidense más fotografiado durante el siglo XIX. Se conservan 160 imágenes, la mayoría de las cuales son retratos, en comparación con las 126 de Abraham Lincoln. En sus escritos elogió a Louis Daguerre, el inventor del daguerrotipo –un procedimiento fotográfico más sencillo y barato– por hacer la fotografía disponible a las masas. La llamó un «arte democrático» (Beeson, 2016, párr. 2).

No sorprende pues que el daguerrotipo de Douglass más antiguo que se conserva sea de 1841, apenas dos años después de inventado. Sus retratos eran a menudo utilizados para promocionar actos públicos abolicionistas. En ellos aparece con una postura y gestos que imponen respeto, dignidad y elegancia. Es la imagen de un líder decidido. La representación opuesta de los estereotipos racistas.

Desmontar estos prejuicios es uno de los objetivos cumplidos por su escritura y oratoria, y ahora también por el poder visual de la imagen. Un hecho confirma la función política que le concedía a la fotografía: no hay casi imágenes de su vida privada. Lo usual es que tengan un carácter formal y público (Beeson, 2016).

Una fotografía, sin embargo, merece especial atención. Fue tomada en su casa de Washington, dos años antes de su muerte, en 1893. Aparece en su estudio, sentado en su escritorio, de espaldas a la cámara. Frente a él vemos una pared de libros, se trata de su biblioteca personal. Un violín yace inclinado sobre la mesa. Y, apenas visible, un retrato de perfil de él mismo cuelga en la pared de la izquierda. El conjunto es una síntesis. Se trata del hombre de cultura, rodeado de libros y arte. También del político que se hizo a sí mismo cuando descubrió la lectura. El padre y el abuelo, con la cabeza encanecida, en el sosiego de su hogar. Un hombre que ya no necesita mirar de frente a la cámara para dignificar su raza, porque su dignidad tiene un mayor alcance. El triunfo sereno de un hombre libre.

## Conclusiones

### I

En general, las obras estudiadas son una prueba más de las múltiples y complejas relaciones entre la literatura y la política. En particular, cuando esas relaciones se tradujeron en la construcción de los discursos políticos de nuestros autores, el análisis comparatista genealógico nos proporcionó una primera parada obligatoria.

Si en las obras ficcionales el género determina en cierta medida la estructura y el contenido del relato, en géneros como la autobiografía y el aforismo sucede algo similar, pero la estructura, como hemos visto, está en estrecha conexión con una subjetividad que pretende mostrarse tal cual es, sin el artificio de la ficción.

En nuestro caso, nos enfocamos en sostener que la pretensión de los dos autores de revelar su subjetividad es a la vez indisoluble del discurso político que construyen y desean remitir; discurso cuya carga ideológica en coincidencia con el género literario se proyecta de acuerdo a los propósitos políticos de cada uno.

La confesión como vínculo de la autobiografía y el aforismo fue un tercer género que abonó en la tesis anterior, al enfatizar que el que se confiesa es fiel a contar y decir la verdad sobre sí mismo y sobre lo que piensa del mundo, cueste lo que cueste y a costa de cualquier vergüenza. Dedujimos cómo este principio, aplicado a un discurso político, sitúa al que lo realiza en una posición moral ventajosa frente a sus adversarios.

Al mismo tiempo, observamos cómo la impudicia predicada por Rousseau en *Las confesiones* era regulada en las obras de nuestros autores por sus posiciones políticas e intereses: Douglass configura una imagen pública ejemplar que le impide mostrar sus defectos, pues hubiera supuesto dar armas a sus enemigos, mientras que Gómez Dávila, entiende que el pudor es necesario oponerlo a la vulgaridad moderna.

Pero, como los géneros no son solo osamentas, sino también tendones y músculos, debimos indagar cómo el romanticismo era una parte indisociable de los géneros en los que

los discursos políticos se articulaban. De esta manera comprendimos cómo cada uno de ellos utiliza aspectos románticos de acuerdo a sus fines discursivos: Douglass la dignidad humana como imperativo categórico y Gómez Dávila el enfrentamiento contra la industrialización.

En realidad, en este primer capítulo dedicado al análisis genealógico aparecieron todos los temas que desde la perspectiva tematólogica serían estudiados en los capítulos siguientes: sus posiciones frente al progreso, la ambivalencia entre ser un intelectual y un político, el aprovechamiento o espanto ante la politización social que acarrearán las revoluciones, etc. Acaso porque, como expusimos, tanto la autobiografía como el aforismo son géneros característicos de la modernidad, y Douglass y Gómez Dávila pueden estar en las antípodas de las ideas políticas, pero son fundamentalmente hombres modernos: en los problemas que enfrentan, en cómo los enfrentan, en sus preocupaciones, influencias y en sus aspiraciones.

Por eso, nuestro análisis genealógico ratificó que los géneros no son solo el patrón del bordado, sino que, al menos en el caso de los discursos políticos estudiados, son ya el bordado mismo. Si Douglass no hubiera elegido una narración de esclavo, género político popular en su tiempo, tal vez su mensaje político libertario hubiera sido más limitado y no hubiera tenido las repercusiones que tuvo. Y con Gómez Dávila lo mismo: si no hubiera elegido el aforismo para encontrar su «voz inconfundible», tampoco hubiera encontrado la singularidad de erigir su dogma reaccionario utilizando el fragmento.

Contamos con que el análisis genealógico haya logrado reflejar lo que un ejercicio comparatista de esta índole busca: el recorrido diacrónico y supranacional de dos líneas curvas que convergen en un punto y se convierten en un arco. Después de todo, comparar es también poner a dialogar tradiciones: primero, haciendo dialogar la obra Frederick Douglass con la tradición autobiográfica y la de Gómez Dávila con la tradición del aforismo, y después ambas con la de la confesión, sin olvidar que en estos géneros conviven a su vez otros géneros.

Visto así, los capítulos siguientes continuaron el mismo método; pero ahora, nuevas tradiciones entraron a tallar: la tradición de las ideas políticas presentes en las obras literarias; la tradición que testimonia cómo los escritores se han ubicado frente al poder; la tradición de

la dialéctica entre las obligaciones públicas y privadas; la tradición que enlaza la literatura con la propaganda o que la utiliza como un potente medio de comunicación.

Debimos partir de lugares distintos. Si, por su lado, Gómez Dávila era un ciudadano que construía su discurso político desde su inmensa cultura y se atrevía a dar forma a un reaccionarismo tan tradicional como heterodoxo, Douglass primero debía convertirse en ciudadano. Y una vez equiparados en su ciudadanía ambos coinciden en un aspecto fundamental: para los dos la cultura libresca es esencial para construir su discurso político. Leer para ellos es lo mismo que pensar y criticar, aunque uno sea un demócrata y el otro un reaccionario.

Sin embargo, como es habitual, cada vez que se aproximan enseguida se alejan. Así, en esta ocasión se aproximan porque, como intelectuales, le dicen la verdad al poder. Pero también se alejan, porque Douglass, además de decirle la verdad al poder, quiere poder político, pues reconoce que desde el poder se aceleran los cambios beneficiosos y se anulan los perjudiciales. Por esta causa se propuso un nuevo contraste: el hombre de acción y el contemplativo. No obstante, a su modo, ambos hacen política. Uno a través de discursos públicos y el otro dedicado en solitario a resguardar ciertos valores que cree en peligro de extinción.

La cultura tiene una función más: Douglass se inserta en ella y la utiliza a su favor para construir una imagen modélica de sí mismo. La utiliza en su autobiografía para mostrar que un afroamericano es tan capaz de crear una obra sofisticada como un blanco y también, en específico, toma y encarna elementos culturales de la sociedad estadounidense para demostrarles a los racistas que los afroamericanos también son dignos de admiración moral.

Gómez Dávila no aspira a ninguna reivindicación racial. Pero la singularidad de su obra es un hito en la literatura y en la crítica política latinoamericana, lo que da como resultado que su obra consiga un espacio en la literatura universal en contra de los prejuicios que relegan a la literatura Latinoamericana a un espacio marginal.

La tendencia al debate público de Douglass en contraste con la reflexión y diatriba privada de Gómez Dávila, permitió colegir cómo estos rasgos se plasmaban en sus discursos políticos. Con este objetivo, establecimos también que esta diferencia en la elección del

ejercicio político a través de la literatura, tenía sus raíces en un antiguo dilema al que se han enfrentado muchos escritores a lo largo de la historia. Y de nuevo, aunque parecían distantes en este punto, pudimos argumentar que en la renuencia al ejercicio público de Gómez Dávila, se ocultaba el anhelo de ser leído y de que su mensaje sacudiera las conciencias, igual como Douglass anhelaba que lo hicieran sus escritos.

La reticencia a la acción política de Gómez Dávila constituye para él un principio de conducta intelectual, en el que considera que su principal trabajo es plantear problemas y preguntas, pero no soluciones. La obra de Douglass también plantea problemas y preguntas, pero su enfrentamiento con la esclavitud lo concibe como un ejercicio político en el que debe proponer cambios y soluciones y, cada vez que sea posible, él mismo ayudar a ejecutarlos.

Las posturas de los autores sobre los medios de comunicación son igual de significativas con respecto a cómo construyen sus discursos políticos. Douglass encuentra en la literatura un medio de comunicación eficaz para expresar sus ideas políticas e incidir en la opinión pública. Hábilmente, complementa la escritura literaria con la prensa, medio de comunicación que por aquellas fechas alcanzaba producción masiva. Y no conforme con ello, emplea también la fotografía para representarse a sí mismo, obteniendo la estampa visual que acompaña a la escrita.

La explotación de los medios de comunicación modernos efectuada por Douglass como complemento de su literatura, es un método completamente opuesto a la posición crítica mantenida por Gómez Dávila. Desde su punto de vista, el periodismo y la fotografía (y en su caso también la radio y la televisión) forman parte de la degradación cultural moderna. El periodismo por envilecer el lenguaje y las ideas, transformándolos en productos banales de fácil digestión, de acuerdo a las exigencias del consumismo. Y la fotografía por crear imágenes carentes de pasado y tradición y en las cuales está ausente cualquier atisbo de trascendencia estética.

Sus posiciones divergentes frente a los medios de comunicación también ilustran sus posturas frente al progreso. Para Gómez Dávila el progreso es un tipo de deidad laica en la que cree irracionalmente el hombre moderno. Una deidad de cartón que ha generado la industrialización, la sobrepoblación y una convivencia alienante en las grandes ciudades.

Estas consecuencias negativas del progreso no le preocupan a Douglass, su atención está puesta en lo que el progreso le ofrece en términos de libertades y derechos políticos. El desarrollo urbano y económico son procesos a los que aspira acceder como el resto, porque el progreso material para él implica poseer el derecho fundamental de la propiedad privada.

Douglass aprovecha al máximo un hecho histórico que cambia el modo de hacer política: la politización de la sociedad a raíz de la Revolución estadounidense y la francesa, hecho que habilita a las mayorías excluidas para poder intervenir en su destino político. Es cierto que esta prerrogativa al comienzo aplicaba solo a los hombres blancos; pero los principios ilustrados habían abierto la puerta para todos. Esta conquista asumida por Douglass como un aspecto benéfico del progreso, para Gómez Dávila representa lo contrario: un retroceso hacia el caos. Sus argumentos no son por motivos racistas, se trata más bien de su convicción de que para que haya orden debe haber jerarquías dentro de la sociedad, y esto significa que no todos somos iguales en talentos ni esfuerzo ni inteligencia, de ahí que el gobierno de la mayoría postulado por la democracia le parezca una aberración, pues iguala a todos en la medianía.

## II

Al iniciar estas reflexiones finales dijimos que de forma general las obras estudiadas son una prueba más de las múltiples y complejas relaciones entre la literatura y la política. Las conclusiones enumeradas anteriormente dan cuenta de esta afirmación. Son conclusiones extraídas del análisis comparativo del corpus elegido y, en este sentido, conforman un primer nivel de conjeturas sobre las que se sostiene la construcción del discurso político de ambos autores.

Pero hay un segundo nivel de conclusiones provenientes ya no del análisis del corpus, sino de lo que las propias conclusiones nos están diciendo sobre la relación entre la literatura y la política y su vínculo con la actualidad. En otras palabras, fuera de las diferencias ideológicas y de los temperamentos de los autores, los percibimos como hombres contemporáneos; contemporáneos entre ellos y también con nosotros. ¿A qué se debe esta cercanía?

Fundamentalmente a que los temas que les interesan y preocupan siguen siendo problemas políticos y sociales importantes en el presente. La esclavitud en Estados Unidos ya no existe; pero el racismo sigue provocando divisiones y estallidos sociales. No podía ser otro el desenlace, puesto que cuando la esclavitud finalmente se abolió, se produjo la institucionalización del racismo por intermedio de las leyes Jim Crow, que segregaban social, económica y educativamente a los afroamericanos. Y estas, a su vez, se abolieron recién a mediados del siglo XX.

El asesinato del afroamericano George Floyd, grabado con un celular, desencadenó la multiplicación de las protestas en varias ciudades estadounidenses. La explosión social no era nueva. Los disturbios de Chicago en 1919 y de Los Ángeles en 1992, trazan apenas un pequeño arco temporal que el racismo sobrepasa largamente.

Pero el racismo es un problema global. Las continuas campañas mediáticas en su contra evidencian su vitalidad. El intercambio comercial y cultural propio del mundo globalizado, también es acompañado por un mayor movimiento migratorio. Sumado a lo anterior, hambrunas y conflictos armados empujan a cientos de miles a buscar refugio en países desarrollados. Ante estos cambios profundos en el interior de esas sociedades, se despiertan prejuicios conocidos como los nacionalismos, la xenofobia y el racismo.

El que *Vida de un esclavo americano* nos involucre con todos estos problemas nos habla de una obra que trasciende su contexto particular. Así como la esclavitud puso a prueba la democracia estadounidense, hoy el auge de los nacionalismos, la xenofobia y las tendencias políticas extremas también la ponen a prueba en numerosos países. Que Douglass, a pesar de sus terribles experiencias y circunstancias, utilice a favor de su lucha principios democráticos como la libertad de expresión es un ejemplo de que los enemigos de la democracia pueden ser combatidos con los propios principios democráticos que pretenden destruir.

Por su parte, la visión universal y humanista de Gómez Dávila lo aleja de caer en los prejuicios mencionados. Sin embargo, aunque alejado de radicalismos fanáticos, su aversión a los cambios traídos por la modernidad es un reflejo de cómo las transformaciones radicales y violentas que alteran la convivencia social, generan incertidumbre y angustia, y el deseo

comprensible de abrazarse a aquellas creencias y tradiciones que nos proporcionan seguridad, un marco de referencia dentro del cual conducirnos, un sentido existencial.

Esa búsqueda de pilares sobre los cuales apoyar nuestra vida, es característica también de nuestro tiempo. Algunos, como nuestro autor, recurrirán a Dios, a la belleza, a las jerarquías y a la cultura como coordenadas existenciales. Otros recurrirán al psicoanálisis, las creencias New Age, al ecologismo o, de manera más peligrosa, a los fundamentalismos religiosos y políticos para que les proporcionen certezas.

Por este motivo, el desprecio por la democracia de Gómez Dávila es peligroso. Es útil como crítica teórica para ser debatida, pues la democracia siempre es imperfecta. Pero es peligrosa como una crítica interpretada como una verdad cerrada, pues en la práctica política no existe un mejor sistema de gobierno que el demócrata y negar sus beneficios es ir en contra de logros políticos esenciales para la vida social. Es la vigencia de algunos valores democráticos, con todas sus imperfecciones y aberraciones producidas por la esclavitud, los que le permiten a Douglass criticar a su gobierno; igualmente, es el sistema democrático, con todas sus imperfecciones, el que le permite a Gómez Dávila atacarlo.

Pero, además, en otro sentido estos autores son próximos a nosotros: Douglass es un pionero en el contexto estadounidense en la utilización de la literatura en combinación con otros medios de comunicación para divulgar su mensaje político. La utilización de los medios para construir una imagen y ser persuasivo de acuerdo a los objetivos políticos personales es una práctica común en nuestros días, y de hecho forma parte del marketing político. Por sí sola esta utilización mediática ya es excepcional. Pero hay que añadir también que sorprendentemente la obra literaria de Douglass no se ve perjudicada por esta unión con la propaganda.

Gómez Dávila muere en 1994, pocos años después de la caída del muro de Berlín. Ser tan sensible a los avatares de su época le permite ejercer una crítica que abarca el inicio de la modernidad (tomando como fecha la Revolución francesa) y también aspectos centrales de la llamada posmodernidad. Cuando escribe: «Los Evangelios y el Manifiesto comunista palidecen; el futuro del mundo está en poder de la coca-cola y la pornografía» (Gómez Dávila, 2001, p. 477), se está situando en un fase posterior a los debates que protagonizaron

los tres primeros cuartos del siglo XX. Nos está insinuando que las grandes ideologías empiezan a ceder ante nuevos fenómenos sociales. ¿No este uno de los mantras de la teoría posmoderna: el final de los grandes relatos?

Por supuesto, cuesta creer que Gómez Dávila hubiera realizado esa división arbitraria entre la modernidad y la posmodernidad. Para él solo había una modernidad y desde su inicio era una etapa en franca decadencia. Dejando de lado sus dogmatismos reaccionarios, a veces trasnochados y excéntricos, cabe preguntarnos cuánto hay de cierto en su crítica de la cultura actual. Porque debe haber mucho de pertinente cuando ya llevamos años discutiendo sobre las fronteras entre la cultura popular y la minoritaria, o la dificultad para encontrar la verdad en medio de la abrumadora cantidad de información, o la hiperconectividad online por un lado y la desconexión espiritual con nosotros mismos y con los demás, por el otro.

Por lo demás, dosis de populismo, mentiras y manipulaciones siempre fueron parte del discurso político. Con todo, y sin idealizar el pasado, hoy nos asombramos al leer un discurso de Frederick Douglass, de David Thoreau, de Malcolm X o Robert Kennedy. Hay allí una preocupación tanto por las formas como por las ideas expuestas. ¿Y mientras más amalgamada está la forma con el contenido no estamos más cerca de la literatura?

Las obras de nuestros autores nos demuestran que cuando la política se desarrolla desde la literatura gana en precisión expresiva y en recursos que apelan a la inteligencia y la cultura del espectador; además, les exige a los políticos un trabajo de depuración de sus propuestas e ideas. En *Vida de un esclavo americano* y en los *Escolios* se percibe un compromiso con la economía del lenguaje y la palabra justa. Para ellos ser honestos consigo mismos requiere de un lenguaje igual de honesto; es decir, sin ambigüedades ni trampas. De esto no se deduce que la literatura haga moralmente mejor a la política, pero, al menos en el caso de nuestros autores, sí la dota de una rigurosidad cuya pertinencia moral le corresponderá juzgar al público.

Entonces, cuando decimos que ambas obras sobrepasan sus contextos particulares, también nos referimos a algo más sencillo e íntimo: a cómo el lector extrapola el contenido

de la obra a su propio contexto. La crítica comparativa que propusimos quiso también ser intermediaria entre las obras y el presente, sea este el que sea dependiendo del lector. Desde esta perspectiva, tal vez un lector al tanto de la historia reciente de Venezuela, lea: “Las revoluciones no resuelven más problema que el problema económico de sus jefes” (Gómez Dávila, 2001, p. 255), y para él esta verdad sea tan diáfana como el desenlace de una tragedia. O tal vez un preso político, o, mejor aún, cualquier ser humano que ha vivido dando por sentado su libertad lea estas palabras escritas por Frederick Douglass (2009) mientras miraba una multitud de navíos en movimiento y reconozca lo afortunado que es:

Go on, go on. O that I could go so! Could I but swim! If I could fly! O, why was I born a man, of whom to make a brute! The glad ship is gone; she hides in the dim distance. I am left in the hottest hell of unending slavery. (2009; p. 71)<sup>77</sup>.

Ni *Vida de un esclavo americano* ni los *Escolios* pueden reducirse a una función política, porque la política es solo uno de los ingredientes de la literatura. Lo que sí demuestran es que la literatura y la política pueden estar soldadas sin que la calidad literaria se resienta, ni tampoco la sofisticación de sus contenidos políticos. El campo de la ficción abunda en ejemplos. No hay tantos ejemplos en la autobiografía y el aforismo.

Mucho nos habló el creyente Gómez Dávila de las mitologías modernas que intentan llenar el vacío dejado por la falta de certezas divinas. Habría que agregar que el humanismo a veces se comporta como una de estas mitologías y, como tal, entraña supersticiones y excesos. Tal vez el peor de todos sea concentrarse en la idea abstracta del hombre y no en *los hombres* por separado. Quizá González Prada (1985) no estaba muy errado cuando dijo: «A fuerza de ascender a cumbres enrarecidas, nos estamos volviendo, vaporosos: ¡solidifiquémonos! Más vale ser hierro que nube» (p. 18). No defendemos que el ascenso a nubes por cumbres enrarecidas quede vetado. Lo necesario es descender a tierra. Los dos autores nos recuerdan con insistencia la importancia de la política y cómo nadie se libra de

---

<sup>77</sup> Íos, íos. ¡Ojalá pudiese irme también! ¡Si supiese nadar! ¡Si pudiese volar! ¡Oh, por qué hube de nacer hombre para que me convirtieran luego en animal! El alegre navío ya se ha ido, se oculta en la brumosa lejanía. Y aquí quedo yo en el infierno más ardiente de esclavitud interminable (Douglass, 1995, p. 115).

su influencia. Douglass hubiera suscrito este aforismo de su interlocutor colombiano: «Quien se declara “apolítico” es partidario vergonzoso de la causa vencida» (Gómez Dávila, 2001, p. 356).

## Referencias

- Abad, A. (2008). *Pensar lo implícito. En torno a Gómez Dávila*. Pereira: Postergraph, S.A.
- Agustín, S. (2009). *Confesiones*. Madrid: Alianza Editorial.
- Améry, J. (2013). *Más allá de la culpa y la expiación*. Valencia: PRE-TEXTOS.
- Arendt, H. (1990). *On revolution*. London: Penguin Books.
- Aristóteles. (2006). *Poética*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- (2007). *Política*. Madrid: Editorial Espasa Calpe, S.A.
- Aullón de Haro, P. (2016). *Idea de la literatura y teoría de los géneros literarios*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Baudelaire, Ch. (1995). *El pintor de la vida moderna*. Valencia: Colegio oficial de aparejadores y arquitectos técnicos.
- Baudelaire, Ch. (2010). *Pequeños Poemas en Prosa. Los Paraísos Artificiales*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Beeson, J. (15 de marzo 2016). Who's the most photographed American man of the 19th Century? HINT: It's not Lincoln... *The Washington Post*. Recuperado de <https://www.washingtonpost.com/news/in-sight/wp/2016/03/15/douglass/>
- Berlin, I. (2014). *Las ideas políticas en la era romántica*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Blanchot, M. (1970). *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Benjamin, W. (2008). *Sobre la fotografía*. Valencia: PRE-TEXTOS.
- Berlin, I. (2008). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bouza-Brey, L. (2005). El poder y los sistemas políticos. En Caminal, M. (ed.), *Manual de ciencia política*, pp. (37-84). Madrid: Editorial Tecnos.
- Brown, D. (14 de febrero 2018). Frederick Douglass needed to see Lincoln. Would the president meet with a former slave? *The Washington Post*. Recuperado de <https://www.washingtonpost.com/news/retropolis/wp/2018/02/14/frederick-douglass-needed-to-see-lincoln-would-the-president-meet-with-a-former-slave/>
- Bury, J. (1920). *The idea of progress. An inquiry into its origin and growth*. London: Macmillan and Co.

- Canetti, E. (2008). *Apuntes I*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Carlyle, T. y Emerson, R.W. (1978). *De los héroes. Hombres representativos*. México: Editorial Cumbre, S.A.
- Chilton, P. (2004). *Analysing political discourse. Theory and practice*. London: Routledge.
- Cioran, E.M. (2010). *Conversaciones*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Cioranescu, A. (1964). *Principios de Literatura comparada*. Tenerife: Universidad de La Laguna.
- Culler, J. (1997). *Literary Theory: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Curtius, E. R. (2012). *Literatura europea y Edad Media latina, I y II*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Daley, J. (ed.). (2013). *Great speeches by Frederick Douglass*. New York: Dover Publications, INC.
- De Maistre, J. (1955). *Consideraciones sobre Francia*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Douglass, F. (1995). *Vida de un esclavo americano escrita por él mismo*. Barcelona: Alba Editorial.
- Douglass, F. (2009). *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave*. Cambridge: John Harvard Library.
- Duverger, M. (1990). *Introducción a la política*. Barcelona: Ariel.
- Eliot, T. S. (1976). *Christianity and Culture. The Idea of a Christian Society and Notes towards the Definition of Culture*. Florida: Harcourt Brace & Company.
- Emerson, R.W. (1950). *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson*. New York: Random House.
- Franklin, B. (2004). *The Autobiography and other Writings on Politics, Economics, and Virtue*. New York: Cambridge University Press.
- Furet, F. (1978). *Pensar la Revolución francesa*. Barcelona: Ediciones Petrel.
- Gil-Albarellos, S. (2003). Literatura comparada y tematología. Aproximación teórica. *Exemplaria*, (7), 239-259.
- Gómez, N. (2001). *Escolios a un texto implícito. (Selección)*. Bogotá: Villegas Editores.

- (2003). *Notas*. Bogotá: Villegas Editores.
- (2005-A). *Escolios a un texto implícito I*. Bogotá: Villegas Editores.
- (2005-B). *Escolios a un texto implícito II*. Bogotá: Villegas Editores.
- (2005-C). *Nuevos escolios a un texto implícito II*. Bogotá: Villegas Editores.
- (2005-D). *Sucesivos escolios a un texto implícito*. Bogotá: Villegas Editores.
- Gould, P. (2007). The rise, development, and circulation of the slave narrative. En Fisch, A. (ed.), *The Cambridge Companion to African American Slave Narrative* (pp. 11-27). New York: Cambridge University Press.
- Gross, J. (ed.). (1987). *The Oxford Book of Aphorisms*. New York: Oxford University Press.
- Guillén, C. (1985). *Entre lo uno y lo diverso*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Gusdorf, G. (1991). Condiciones y límites de la autobiografía. En Loureiro, A. (coord.), *La autobiografía y sus problemas teóricos, Anthropos, Suplementos* (29), pp. 9-18.
- Holzbacher, A. (1981). Las confesiones de J.J. Rousseau: una obra entre dos géneros. Edición digital a partir de 1616: *Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada, (IV)*, pp. 105-114.
- Homero. (1978). *La Ilíada*. Barcelona: Editorial Bruguera.
- Jaeger, W. (2012). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Jiménez, A. (1998). Literatura general y “Literatura comparada”: la comparación como método de la Crítica Literaria. *Castilla: Estudios de literatura, (23)*, pp. 129-150.
- Küng, H. *La iglesia católica*. Caracas: Random House Mondadori.
- Lacoue-Labarthe, P. y Nancy, J.L. (2012). *El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- La Rochefoucauld, F. (2007). *Collected Maxims and Other Reflections*. New York: Oxford University Press.
- Lawson, B. (2009). Douglass among the Romantics. En Lee, M. (ed.), *The Cambridge Companion to Frederick Douglass*, (pp. 118-131). New York: Cambridge University Press.
- Lichtenberg, G. (2012). *Aforismos*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Lipovetsky, G. (1998). *El crepúsculo del deber*. Barcelona: Anagrama.
- Loureiro, A. (1991). Problemas teóricos de la autobiografía. En Loureiro, A. (coord.), *La autobiografía y sus problemas teóricos, Anthropos, Suplementos (29)*, pp. 2-8.
- Maravall, J.A. (2002). *La cultura del Barroco*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Montaigne, M. (2008). *Ensayos I*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Naupert, C. (1998). Afinidades (s)electivas. La tematología comparatista en los tiempos del multiculturalismo. *DICENDA. Cuadernos de Filología Hispánica*, (16), 171-183.
- Nietzsche, F. (1999). *El crepúsculo de los ídolos*. Barcelona: Edicomunicación.
- Olney, J. (1990). «I Was Born»: Slave Narratives, Their Status as Autobiography and as Literature. En Davis, Ch. y Gates, H. (eds.), *The Slave's Narrative* (pp. 148-175). New York: Oxford University Press.
- Orea, M. C. (2018). El Motivo Literario como elemento fundamental para la literatura comparada. *Actio Nova: Revista de Teoría de la literatura y de Literatura comparada*, (2), 164-185. DOI: <https://doi.org/10.15366/actionova2018.2>
- Osterhammel, J. (2014). *The Transformation of the World. A Global History of the Nineteenth Century*. New Jersey: Princeton University Press.
- Pamuk, O. (2008). *Otros colores*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Porchia, A. (2006). *Voces*. Valencia: PRE-TEXTOS.
- Rabier, M. (2013). Biblioteca gomezdaviliana: las fuentes bibliográficas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila (I). *Revista Interamericana de Bibliotecología*, 36, (3) pp. 235-248.
- Rodo, J. (1993). *Ariel. Motivos de Proteo*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Rodríguez, E. (2009). El romanticismo de Nicolás Gómez Dávila: entre la reacción y la insubordinación. *Nómadas*, (31), 165-181.
- Romero, J.L. (2011). *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Rousseau, J.J. (1978). *Las confesiones*. México: Editorial Cumbre.
- Rousseau, J.J. (2010). *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alianza Editorial.

- Safranski, R. (2012). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Said, E. (2007). *Representaciones del intelectual*. Bogotá: Random House Mondadori.
- Sartori, G. (1992). *Elementos de teoría política*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2017). *¿Qué es la democracia?* Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Scruton, R. (2007). *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*. New York: Palgrave Macmillan.
- Sontag, S. (2006). *Sobre la fotografía*. Buenos Aires: Alfaguara.
- Sprinker, M. (1991). Ficciones del “yo”: el final de la autobiografía. En Loureiro, A. (coord.), *La autobiografía y sus problemas teóricos, Anthropos, Suplementos (29)*, pp. 118-128.
- Strarobinski, J. (1988). *Jean-Jacques Rousseau. Transparency and Obstruction*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Steiner, G. (2006). *El castillo de Barba Azul*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Thoreau, H.D. (2012). *Desobediencia civil*. México, D.F. : Tumbona Ediciones.
- Todorov, T. (1996). *Los géneros del discurso*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Toqueville, A. (2000). *Democracy in America*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Van Dijk, T. (1980). *Estructuras y funciones del discurso*. México, D.F.: Siglo veintiuno editores.
- Vargas Llosa, M. (2011). *Sables y utopías*. Caracas: Editorial Santillana.
- VV.AA. (1991). La autobiografía y sus problemas teóricos. Estudios e investigación documental. En *Anthropos, Suplementos (29)*, pp. 184.
- VV.AA. (1986). *Pensamiento conservador (1815-1898)*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Volpi, F. (2005). *El solitario de Dios*. Bogotá: Villegas Editores.
- Wachowska, J. (2001). En torno al género literario de la confesión. *Studia Románica Posnaniensia*, 28, pp. 177-187.

Weber, M. (2012). *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.

----- (2019). *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.

Weintraub, K. (1991). Autobiografía y conciencia histórica. En Loureiro, A. (coord.), *La autobiografía y sus problemas teóricos*, *Anthropos, Suplementos* (29), pp. 18-33.

Wodak, R. y Meyer, M. (2003). *Métodos de análisis crítico del discurso*. Barcelona: Editorial, Gedisa.

Zambrano, M. (1995). *La confesión: género literario*. Madrid: Ediciones Siruela.

*Poetas románticos ingleses*. (1999). Barcelona: RBA Editores.