

¿Dónde se encuentra la sabiduría?

Harold Bloom. Buenos Aires: Taurus, 2005, 259 pp.

Cristián Santibáñez YáñezUniversidad de Amsterdam
cristiansantibanez@spymac.com

*¿D*ONDE se encuentra la sabiduría? es un libro que comienza a escribirlo un Bloom moribundo, el mismo Bloom que durante toda su carrera productiva diera la impresión de que su estado de salud estuviera en perfecta sintonía con su vigorosa crítica en la arena literaria y su vertiginoso ritmo en investigación, interpretación y especulación.

Sin embargo, y lejos de cualquier deseo de aquellos que se mueven en el análisis literario por las corrientes del deconstructivismo, por la crítica del género, e incluso para aquellos que se agrupan en los estudios culturales, con este libro Bloom renace y retoma su repudiada práctica de escribir canon¹, esto es, en síntesis, de expresar fehacientemente cuáles son los criterios para discernir qué es lo bueno, lo regular, o lo malo en la literatura; de instruir qué y cómo se debe leer; de señalar cuáles son las figuras dignas de atención en el arte del texto.

Ahora es el turno de la escritura sapiencial, es decir, de la que debe ser considerada sabia. Como ya se desprende, Bloom aquí trata de exponer qué textos y autores caben bajo tal rótulo, por qué razones, bajo cuáles criterios estéticos y en qué medida ellos distan de otras plumas y personalidades filosóficas o poéticas, desde que el tiempo es tiempo en la escritura de Occidente.

Valga comenzar enfatizando que a pesar de que las notas relativas a su estado de salud puedan sonar exageradas, es éste el que da el tono general de este texto, pues el propio autor es quien lo admite, y no sólo en los dos siguientes pasajes, cuando expresa el objeto del libro, su visión de la belleza y comenta su relación con la poesía:

¹ De la saga de escritos de Bloom en esta vena se encuentran, claramente, *Cómo leer y por qué*, *Canon occidental...*, *El futuro de la imaginación* y *Genios...*, una de sus últimas producciones traducidas al español.

... Durante medio siglo he estudiado y enseñado la literatura que emergió del monoteísmo y sus secularizaciones posteriores. *¿Dónde se encuentra la sabiduría?* surge de una necesidad personal, que refleja la búsqueda de una sagacidad que pudiera consolarme y mitigar los traumas causados por el envejecimiento, por el hecho de recuperarme de una grave enfermedad y por el dolor de la pérdida de amigos queridos.

A lo que leo y enseño sólo le aplico tres criterios: esplendor estético, fuerza intelectual y sabiduría. Las presiones sociales y las modas periodísticas pueden llegar a oscurecer estos criterios durante un tiempo, pero las obras con fecha de caducidad no perduran. La mente siempre retorna a su necesidad de belleza, verdad, discernimiento. La mortalidad acecha, y todos aprendemos que el tiempo siempre triunfa. "Disponemos de un intervalo y luego nuestro lugar ya no nos conoce" (13).

... No creo que la poesía sea una manera de ganarse la vida (excepto por unos pocos, como Shelley y Hart Crane); es algo demasiado grande, demasiado homérico. A las puertas de la muerte me he recitado poemas, pero no he buscado un interlocutor para entablar una conversación dialéctica (66)².

La presión de la muerte, el significado del dolor, el rol del miedo, pero también la tranquilidad de la belleza, el aroma de la sagacidad, la vitalidad de la ironía, incluso el sabor del chisme, en un hombre que estuvo ad portas de la muerte, son los elementos combinados que dirigen el sentido de este texto.

Estos elementos los busca Bloom desesperada y paradójicamente antes de que el inevitable exterminio físico lo consuma, a través de algunas de las hebras escritas en Jerusalén, Atenas, en la Europa laica, o la Tierra del Atardecer. Y las paradojas comienzan de inmediato, en las primeras páginas de la búsqueda, cuando sostiene:

No he visto que la literatura sapiencial sirviera de consuelo... (15)

Desde la infancia he encontrado consuelo en la sabiduría talmúdica, que se concentra en los Pirke Aboth, los "Dichos de los Padres". En la vejez, recorro a menudo a los Aboth, que son un añadido posterior al inmenso Mishnah, la "Torá oral" ... (16)

En breve se debe decir que: éste es un libro de un hombre agotado, frágil,

² En esta línea van otros intempestivos comentarios de Bloom: *He regresado a la enseñanza después de pasar un año recuperándome de una enfermedad...* (43); o ... *A veces me río con pesar cuando me repito estas palabras, al despertarme a las cuatro de la mañana una fría mañana de octubre, sabiendo que a las cinco debo volver a escribir y que a las nueve debo acudir a la gimnasia de rehabilitación cardíaca...* (162).

quejumbroso, que vuelve a su origen judío, para él la sabia de la cultura occidental, con el objeto de alegar en contra del periodismo actual, la decadencia intelectual, la América de Bush –la del Nuevo Orden Mundial. Es un libro político, como pocos de Bloom, que utiliza la categoría de “sabiduría” para estos propósitos.

Pero, ¿qué entiende Bloom por este concepto? Sin dar recetas escolares, pareciera ser que Bloom entiende por sabiduría el camino de la Verdad, aquella que, aunque no se pueda encarnar, se puede conocer, la misma que nos permite reconocer nuestros límites frente a la naturaleza y, sobre todo, la que muestra la dirección hacia una doble Alianza. Para Bloom, esta Alianza ha estado con nosotros siempre, y se compone de un eje evidente, y de otro más arduo de confesar. El primer eje de esta Alianza es de orden religioso, dada la coincidencia entre las civilizaciones en la apuesta monoteísta, producto de la raíz similar en los ancestros espirituales; el segundo eje es de orden estético, el cual se mueve entre la sabiduría prudencial y la escéptica, las únicas dos versiones para Bloom de sabiduría, siendo aquella producto directo del monoteísmo –judío, cristiano o islámico– penitente y doloroso, y siendo ésta producto del individualismo laico e irónico. De aquí que el primer apartado del libro titulado “Sabiduría”, que funciona como introducción, termine con:

Si la sabiduría es la fe en la Alianza, entonces no veo que la sabiduría pueda ir más lejos (18).

Y que el final del libro, cuyo apartado se titula “Coda: Némesis y sabiduría” y que se utiliza como conclusión, acabe con:

El monoteísmo occidental –judío, cristiano, islámico– quizá no es tan opuesto como complementario a la confianza de Goethe, Emerson o Freud en el genio individual, o Eros demoníaco. La tradición de la sabiduría laica y la esperanza monoteísta quizá al final no puedan conciliarse, al menos no del todo, pero los más grandes escritores antiguos y modernos –Homero, Dante, Cervantes, Shakespeare– idean equilibrios que (aunque precarios) permiten que coexista la sabiduría prudencial y algunas insinuaciones de esperanza. Leemos y reflexionamos porque tenemos hambre y sed de sabiduría. La verdad, según el poeta William Butler Yeats, no puede conocerse, pero puede encarnarse. De la sabiduría yo, personalmente, afirmo lo contrario: No podemos encarnarla, aunque podemos enseñar cómo conocer la sabiduría, la identifiquemos o no con la Verdad que podría hacernos libres (259).

Entre la *introducción* y la *coda*, la primera parte, titulada como “El poder de la sabiduría”, se abre con un primer capítulo encabezado como “Los hebreos: Job y el Eclesiastés”. En esta sección, Bloom se esfuerza por hacernos ver que los

hebreos, recogiendo la influencia egipcia y sumeria, nos heredan con los libro de Job y el Eclesiastés la sabiduría más brutal y escéptica de la Biblia hebrea. Mientras Job nos conduce a un Dios, un Leviatán, que se manifiesta sólo como poder y que no hace pactos con nadie, Cohélet, el predicador, nos lleva a un genio que viaja por los abismos de una confesión personal, que rehúsa de la vanidad. Job le da el título a Bloom, Cohélet el modelo de su retórica y la sapiencia que quiere comunicar:

El libro de Job ofrece sabiduría, pero no la podemos comprender. De ahí el espléndido poema del Capítulo 28, 12-28, que no nos deja otra opción que rendirnos ante su elocuencia:

Mas la sabiduría, ¿de dónde viene?
¿cuál es la sede de la Inteligencia?
Ignora el hombre su sendero,
no se le encuentra en la tierra de los vivos.
Dice el abismo: "No está en mí",
y el mar: "No está conmigo"...

La Perdición y la Muerte dicen:
"De oídas sabemos su renombre".
Sólo Dios su camino ha distinguido,
sólo él conoce su lugar (28).

Desde el inicio del libro, Cohélet manifiesta lo que será su enorme elocuencia a través de los doce breves capítulos:

Todos los ríos van al mar y el mar nunca se llena; al lugar donde los ríos van, allá vuelven a fluir. Todas las cosas dan fastidio. Nadie puede decir que no se cansa el ojo de ver ni el oído de oír.

Lo que fue, eso será;
Lo que se hizo, eso se hará.
Nada nuevo bajo el sol.

Si hay algo que se diga: "Mira, eso sí que es nuevo", aun eso ya sucedía en los siglos que nos precedieron. No hay recuerdo de los antiguos, como tampoco de los venideros quedará memoria en los que después vendrán...

He observado cuanto sucede bajo el sol y he visto que todo es vanidad y atrapar vientos.

Lo torcido no puede enderezarse,
Lo que falta no se puede contar.

El doctor Johnson, en su gran poema "La vanidad de los deseos humanos", capta el significado central de vanidad de vanidades, principalmente una referencia a nuestros deseos, ya sean eróticos o pertenezcan a la ambición.

Hemingway se apropió del versículo 5 para titular su mejor novela. Pero gran parte de lo que aparece aquí forma parte de nuestras vidas: "Nada nuevo hay bajo el sol" y "Lo torcido no puede enderezarse". (31-32)

Pues con *Nada nuevo hay bajo el sol*, proverbio que cruza todos los caldos culturales, Bloom pareciera que quiere advertirnos que las tragedias y esperanzas humanas apuntadas en el libro de Job y el Eclesiastés son las que retomarán Montaigne y Bacon, Johnson y Goethe, Emerson y Nietzsche, Freud y Proust, y también la sabiduría cristiana de su mayor exponente, San Agustín.

Sin embargo, en esta sección, en realidad, se nos viene a decir que *la cuestión judía*, la reflexión proveniente de este sustrato, moldeará buena parte de la cultura occidental y, por cierto, los tópicos de los sabios trabajados por Bloom. Por lo pronto, véase que en estos pequeños trozos citados, desde los abstractos que el propio autor nos propone, se encuentran las claves para ver su juego intertextual vinculado tanto a los contenidos literarios occidentales generales, como a los temas específicos de los autores, e incluso a las fijaciones del propio Bloom.

En efecto, se puede decir que este libro es de raigambre muy personal, demasiado personal, que se convierte para Bloom en un tipo de desafío intelectual azuzado por la presencia de la finitud. No obstante, no por estas características el texto es menos atrayente, ni menos estimulante.

La cuestión judía sigue dirigiendo la interpretación global de los desarrollos del segundo capítulo de la primera parte, titulado "Los griegos: La disputa de Platón con Homero", puesto que el legado homérico, el platónico y el socrático –de este último, tanto en la versión de Platón como en la de Jenofonte–, sólo pueden concebirse en el marco de las alianzas antes indicadas:

... Nuestra civilización sigue escindida entre un conocimiento y una estética helenas y una moralidad y una religión hebreas. Podríamos decir que la mano de la civilización occidental (y de hecho de gran parte de la oriental) tiene cinco dedos heterogéneos: Moisés, Sócrates, Jesús, Shakespeare y Freud. La cultura de Platón es totalmente socrática, por deseo propio, pero también homérica, a regañadientes. Entre *La República* y nosotros están Moisés, Jesús, Shakespeare, Freud, y aunque no podemos abandonar Atenas, menos aún podemos evitar que nuestras lenguas se nos peguen al paladar si no preferimos Jerusalén a Atenas (44).

Los derroteros de este pasaje citado conmueven, pero por los impulsos que suscita de replicar. Se deja al lector esta tarea. Interesa, de sobre manera, apuntar de este capítulo del texto la fina discusión de Bloom en torno a la disputa entre la sabiduría poética y la filosófica, emanada de las diatribas de Platón en contra de Homero. Las querellas que el autor expone son las de un crítico amante de la

literatura-poética. Es tal el caso que bien vale registrar las siguientes citas como muestrario:

Se dice que Homero vivió a mediados y finales del siglo VIII a. de C. y que Hesíodo le disputó su excelencia poética a principios del siglo VII a. de C. Pero su contienda más encarnizada, la de Platón, comenzó con la llegada de Sócrates (469-399 a. de C.) y culminó con su "hijo", profeta de *La República* y del *Banquete*. Platón (429-347 a. de C.) fue derrotado por Homero, según criterios estrictamente literarios, pero posteriormente se enzarzó en una lucha mental con él, no tanto como poeta, sino contra el papel de Homero como maestro de los griegos, para quienes Homero se había convertido en libro de texto en todos los temas. Pero en este aspecto Platón también fue derrotado, aunque en casi dos milenios y medio transcurridos desde entonces han dejado a Platón como maestro de filosofía y a Homero como fundador de la poesía (39).

Susan B. Levin, en un estudio revisionista de la relación de Platón con la tradición griega, nos hace acompañarla a la antigua disputa entre filosofía y poesía... Aunque deja constancia con precisión de la opinión de Platón de que los filósofos no necesitan poesía (lo que vaticina la actitud de David Hume y Ludwig Wittgenstein hacia Shakespeare), también capta cierta urgencia en la determinación de Platón de derrotar a Homero... (41).

No leo a Hume ni a Wittgenstein si no es en busca de algún aforismo deslumbrante, y vuelvo incesantemente a Shakespeare en busca de verdad, de fuerza, de belleza y, por encima de todo, de personas. Digo esto para admitir que *La República* es un libro que me hace infeliz. Al igual que releo el relato magníficamente ácido de Jonathan Swift, *Historia de una barrica*, dos veces al año para dominar mi rabia, también releo regularmente *La República* para recibir una sabiduría que mitigue mi furia contra toda ideología (43).

La disyuntiva se ofrece al lector para apreciar que, en la perspectiva de Bloom, Platón es eminentemente un poeta, de allí su deseo empedernido de disputa contra Homero, y que su manera poética esconde un misticismo que busca en las formas un Dios tan deshumanizado como alternativo, tan abstracto como normativo. El corolario para nosotros como lectores se obtiene en los siguientes términos:

La astucia de Platón es la misma que la de los poetas a través de todas las épocas: malinterpretar creativamente al precursor poético dominante a fin de crear espacio imaginativo para ti... Platón, aunque fuera de su elemento al enfrentarse a Homero, es al menos un contrincante aceptable, pues ningún otro filósofo ha sido tan gran artista literario (63).

A propósito de las paradojas de este libro, la alabanza a Platón en la última línea de lo citado entra en cierta contradicción con, como se verá luego, las distin-

ciones que el autor ensaya sobre otro filósofo: Montaigne. Pero antes de ello, paso obligado es asistir a las loas a *Cervantes y Shakespeare*, que son los nombres que, sin más, dan título al tercer capítulo que cierra la primera parte del texto.

En realidad alguien que conozca medianamente a Bloom sabrá que estos monstruos son sus predilectos, y que describe sus universos como un hiato insoslayable para la educación de cualquiera que se considere culto. Quizá sea ésta la sección más gozosa del libro, más positiva, con menos enojos y menos cinismo:

Cervantes y Shakespeare, que murieron casi simultáneamente, son los autores capitales de Occidente, al menos desde Dante, y ningún otro escritor los ha igualado, ni Tolstoi, ni Goethe, Dickens, Proust o Joyce. Cervantes y Shakespeare escapan a su contexto: la Edad de Oro en España y la época isabelino-jacobina son algo secundario cuando intentamos hacer una valoración completa de lo que nos ofrecieron (81-2).

Con certeza lo que se le puede recriminar a Bloom en esta sección, y no es un detalle menor, es que peca de textualista, cuando señala que las obras de ambos escapan a su contexto socio-histórico; pero además, exceptuando a Unamuno, en esta sección del texto no cita a ningún analista español contemporáneo en sus comentarios a *El Quijote*, como si ellos no pudieran ofrecer claves sensatas y cercanas para el entendimiento del universo cervantino. Se puede sostener que aquí Bloom tiene un vacío considerable en su lectura crítica.

Con todo, las perspectivas de Bloom sobre ambos autores se pueden resumir, entre otros, en³: sostener que las figuras ficticias de los últimos cuatro siglos son cervantinas o shakesperianas; que en sus obras Shakespeare no aparece ni remotamente, mientras que Cervantes habita en su obra principal en forma omnipresente durante todo el relato; Shakespeare no se adhirió a ningún género en especial, Cervantes cultivó la tragedia y la comedia; Shakespeare nos enseña a hablar con nosotros mismos, pues sus grandes figuras son solipsistas (Shylock, Falstaff, Hamlet, Yago, Lear...); Cervantes nos anima a construir amistad y a escuchar al otro; Cervantes nos enseña a aprovechar la necesidad humana de resistir el sufrimiento, mientras Shakespeare a tomar todo con cierta distancia, incluso Shakespeare se adelanta a Nietzsche en la apuesta por el nihilismo.

³ En esta sección se encuentra una contradicción flagrante de Bloom. Sostiene: "El caballero y el príncipe van a la busca de algo, pero no saben muy bien qué, por mucho que digan lo contrario. ¿Qué pretende realmente don Quijote? No creo que se pueda responder. ¿Cuáles son los auténticos motivos de Hamlet? No se nos permite saberlo..." (81); y casi seguidamente sostiene hablando sobre el Quijote: "Pero ni es un necio ni un loco, y su visión siempre es al menos doble: ve lo que nosotros vemos, y también algo más, una posible gloria de la que desea apropiarse, o al menos compartir. Unamuno llama a esta trascendencia fama literaria, la inmortalidad de Cervantes y Shakespeare. Sin duda eso es en parte lo que persigue el Caballero..." (83-4).

Para responder sus preguntas principales, Bloom nos arroja sobre ambos colosos lo siguiente:

La verdad estética de *Don Quijote* consiste en que, al igual que Dante y Shakespeare, hace que nos enfrentemos cara a cara con la grandeza. Si nos cuesta comprender del todo la búsqueda de don Quijote, sus motivos y fines pretendidos, es porque nos enfrentamos a un espejo que nos sobrecoge incluso en los momentos en que más disfrutamos (94).

¿Dónde pues, en Shakespeare, encontramos sabiduría? La respuesta, me temo, es en el cosmos vacío de *El rey Lear* y *Macbeth*. Aunque *El rey Lear* está ambientado en una Inglaterra pagana, *Macbeth* supuestamente tiene lugar en una Escocia medieval y, por tanto, católica, aunque hay muchas más alusiones bíblicas en la tragedia de Lear que en el mundo nocturno de las Brujas y Hécate que aparece en *Macbeth*. Una sabiduría negativa emana de ambas tragedias, presagiando a Schopenhauer, Freud, Proust y Beckett, visionarios de un Eros ilusorio y un Tánatos celoso (106-7).

Las más grandes ideas son las más grandes acontecimientos es la línea de Nietzsche que titula la segunda parte del libro, que se abre con el capítulo dedicado a "Montaigne y Francis Bacon".

Si Platón es el gran artista literario como ningún otro filósofo, Montaigne, ¿qué es para Bloom? Es el dueño del ensayo, el mentor de los sabios, el vigoroso lector, aquel pensador que reflexiona sobre sí mismo sin velos, en resumen, es el gran pensador filósofo como ningún otro literato.

Por su parte, Francis Bacon es presentado, simplemente, como un sabio, y sus rasgos de frío y enigmático político intelectual lo hicieron un desagradable pero brillante humano. Sus aforismos lo convierten en un poeta en prosa, y su fe en el conocimiento un profeta de lo moderno. No obstante, frente a Montaigne, Bacon es de una sabiduría más limitada, más contenida, más simulada. Así lo concibe Bloom.

Lo que cabe destacar de esta sección, que en realidad no pasa de ser un juego de erudición, es, nuevamente, los vínculos que el autor hace en torno al contrapunto entre los textos de ambos pensadores y sus respectivas biografías, por un lado, y el tenor religioso de sus acercamientos a la realidad, la experiencia y la soledad, por ejemplo. Frente a Montaigne, Bloom es cínico, frente a Bacon entusiasta. Es como si le molestara más lo católico del primero, que lo protestante del segundo:

Lo que Montaigne te ofrece va más allá de la sabiduría, si una trascendencia tan laica te resulta aceptable (118).

La sabiduría de Montaigne no es bíblica: en sus *Ensayos*, Cristo se menciona sólo nueve o diez veces, mientras que cita a Sócrates en más de cien ocasiones. Aunque Montaigne, contrariamente a Emerson y Nietzsche, procura no ser poscristiano, en la práctica es no-cristiano. Dios y Cristo existen, pero son tan lejanos y están tan fuera de nuestro alcance que no han de preocuparnos. Una manera perfecta de comprobarlo y una lección de diferentes sabidurías es la relación de ansiedad con Montaigne de Blaise Pascal, cuyos *Pensamientos* dan la impresión de que los *Ensayos* constituyeron una herida imperecedera a su propia visión del cristianismo (122).

En *El avance del saber*, libro segundo, Bacon admira los aforismos o Proverbios de Salomón, y nos ofrece un centón de sus preferidos. Son las directrices implícitas de la Casa de Salomón, fundada como centro de poder por Salomón, que de este modo inaugura una academia y una tiranía amable, basándose en el modelo de la República de Platón. Deberíamos haberlo supuesto: la Nueva Atlántida nos devuelve a la fábula de Platón sobre la Atlántida de *Timeo* y *Critias*. La primera Atlántida quedó anegada por las olas; en la Nueva Atlántida la gente dominará la naturaleza y se convertirá literalmente en inmortal. La sabiduría de Bacon se convierte en la de un Mago poscristiano; la instauración de una *New Age* restaurará la Sabiduría de los Antiguos, que precedieron a los griegos y a los hebreos. La sabiduría, para Bacon, es a la vez científica e irracional y el Tiempo no puede derrotarla (142-3).

Pareciera ser que para Bloom sólo Bacon quiere apropiarse de las categorías bíblicas para sus propios fines, mientras que Montaigne se conforma con su propia cepa.

Con “Samuel Johnson y Goethe”, capítulo siguiente de la segunda parte, el lector se encuentra con un Bloom, si bien elocuente y vasto en comparaciones y citas, repetitivo en sus adjetivos de admiración:

... Goethe constituye para mí una incesante fuente de asombro, un auténtico milagro de fecundidad literaria en su grado absoluto. Johnson me sigue pareciendo el mejor de todos los críticos literarios, mientras Goethe es el poeta inigualable de la Vieja Europa (149).

Pero le importa a Bloom un Johnson y un Goethe sapienciales, esto es, escritores de aforismos morales, tal como él lo señala, con lo que se nos muestra una definición de lo sapiencial limitada y un tanto caprichosa. Como sea, en esta línea, mientras Goethe es un pagano instintivo, Johnson un hombre sombrío y mordaz, al estilo de Eclesiastés nos dice Bloom.

Comienzan a destacar a partir de esta sección del libro, el uso de los pensadores como respaldo para las críticas políticas de Bloom. Así se lee:

Johnson, un sabio sinceramente cristiano, emprendió una cruzada contra la hipocresía, la maldición, en la actualidad, de las universidades y de los medios de comunicación... La hipocresía, en nuestra época, queda perfectamente ejemplificada por esos que tachan a cualquiera que se oponga a los recortes de impuestos para los más ricos de defensor de la lucha de clases, y por los académicos resentidos que desprecian todo criterio intelectual y estético tachándolo de racista y sexista.

Con Emerson, como se verá, esto llega a una deliciosa catarsis. Por lo pronto, las ideas esenciales que Johnson nos hereda, a juicio de Bloom, son: la crítica directa al concepto de historia y al trabajo del historiador ("La historia no existe, sólo la biografía"); la advertencia inaugural de que la misión del autor es multiplicar las palabras, es decir, el escritor no debe tratar con las cosas, sino con los pensamientos de las cosas; la descripción de un mundo, a través de *La historia de Rásselas, príncipe de Abisinia*, construido por apotegmas, que lo denotan más lleno de sufrimiento que de dicha; la desconfianza hacia todo sistema de interpretación, y la confianza, en el reverso, de una vida más allá de ésta.

Goethe le devuelve a Bloom la posibilidad de hablar del amor, de forma negativa y perversa, claro; luego Freud y Proust pondrán la diversión, los celos y el sexo. Para Bloom, Goethe entrega una serena visión de la condición humana, al precio, no obstante, de ser sólo percibida por el espíritu culto. La sabiduría de Goethe se nos entrega a través de uno de sus poemas, dedicado a su desdichada historia amorosa, cuando embelesado por una mujer mucho más joven que él, Ulrike, el consciente abuelo ya sólo puede renunciar a ese amor para no sufrir:

Y ahora, ¡lejos estoy ya! A este momento,
¿qué le corresponde? No sabría expresarlo.
Motivos me ofrece para gozar de lo bello,
mas de este lastre quiero verme librado.
Me mueve sólo una indomable añoranza
y salida no veo más que lágrimas (171).

¿Por qué Bloom considera a Goethe tan cercano? La respuesta no se hace esperar, y es política también:

Goethe es uno de los mejores antídotos que conozco contra nuestras actuales ideologías del Resentimiento que, prácticamente, han destruido la educación estética en el mundo de habla inglesa.

A partir del sexto capítulo, la denuncia, la protesta y la querrela en contra del mundo que le ha tocado a Bloom se hace cada vez más patente, más cruel. Fundamental aquí es seguir de cerca la explicación de Bloom de la filosofía y

cultura de la Tierra del Atardecer, Estados Unidos, y el acercamiento de esta nación a las nociones de poder, individualismo y confianza en sí mismo. Pero también no se debe perder de vista su explicación de la cuestión judía.

Titulado como “Emerson y Nietzsche”, en este capítulo se nos entrega lo más novedoso de este libro para el lector de lengua española, puesto que en nuestros currículos escolares poco y nada se nos enseña del filósofo americano, y sus críticos aun se encuentran casi sólo en inglés⁴. De Nietzsche es poco lo que se comentará aquí, pues nuestras noticias son, aunque distorsionadas las más de las veces, abundantes. Importará del nihilista contumaz el tópico de la poesía como dolor.

Tres anotaciones bastarán para apreciar lo que Bloom quiere comunicar del rol de Emerson. Se recurre a la paciencia del lector para estas largas citas, pero sin las cuales el cuadro queda incompleto:

En Estados Unidos seguimos teniendo emersonianos de izquierdas (el pospragmatista Richard Rorty) y de derechas (el enjambre de republicanos libertarios que exaltan al presidente Bush II). La visión emersoniana de la Confianza en Uno Mismo inspiró tanto al filósofo humanista John Dewey como al primer Henry Ford (divulgador de Los protocolos de los Sabios de Sión). Emerson sigue siendo la figura central de la cultura americana y conforma nuestra política, así como nuestra religión no oficial, que considero más emersoniana que cristiana... (179)

Nada es más americano, ya sea catastrófico o amable, que la fórmula emersoniana referente al poder: “Reside en el momento de transición de un pasado a un nuevo estado, en cruzar velozmente un abismo, en lanzarse a por un objetivo”... (182)

Los americanos pueden leer a Emerson sin leerlo: eso incluye a cualquiera en Washington D.C., que ahora pugna por el poder en el Golfo Pérsico (escribo esta frase el 24 de febrero del 2003). Regreso ahora a la paradoja de la influencia de Emerson: los que marchan por la paz y los partidarios de Bush son herederos por igual de Emerson en su dialéctica del poder.

Me siento mucho más feliz al pensar en la influencia de Emerson en Whitman y Frost, Wallace Stevens y Hart Crane, que en su influencia sobre la geopolítica americana, pero me temo que los dos ruidos son difíciles de separar. Lo que más importa de Emerson es que es el teólogo de la religión americana de la Confianza en Uno Mismo, cuya confirmación se hace a un alto coste. Cada dos años, la organización Gallup realiza una encuesta sobre religión. Los hechos centrales, un tanto desconcertantes, no cambian: el noventa

⁴ Por suerte contamos con algunas traducciones de los libros de Stanley Cavell, quien se ocupa principalmente de su coetáneo Emerson. Véase *En busca de lo ordinario...*

y tres por ciento de los americanos dicen que creen en Dios, y el ochenta y nueve afirma que Dios los ama de manera personal e individual. Ni siquiera en Irlanda hay un porcentaje tan grande de creyentes, y en ningún otro país del mundo (que yo sepa) hay una tierra en la que casi nueve de cada diez personas mantenga una relación tan íntima con Dios.

Estoy convencido de que Emerson, un maestro de la ironía, se sentiría incómodo con esa progenie, pero su conocimiento del dios interior sin duda contribuyó a este aspecto de la religión americana. Entre sus primeros poemas, que dejó en manuscrito, hay asombrosas insinuaciones del desenfreno religioso americano, una fusión de Entusiasmo y gnosticismo autóctono:

No viviré fuera de mí
No veré con los ojos de los demás
Mi bien es bueno, mi mal malvado
(185-6)

Probablemente ahora se pueda comprender la línea de Nietzsche de que las grandes ideas sean los más grandes acontecimientos. En Estados Unidos la idea del Uno Mismo, en todas las esferas, se ha hecho, para calamidad de todos, en la realidad más descarnada. Esta Confianza engendró el concepto de libertad en Emerson, pero a su vez, un fuerte sentido de responsabilidad pública, toda vez que la antípoda de la libertad sea la decadencia de la mentira, esto es, engañarse Uno Mismo.

Por el contrario, Bloom sostiene que lo crucial de Nietzsche, desde una perspectiva poética, es que la poesía con sentido es aquella que produce dolor, ya que más allá del principio de realidad, que es la muerte, la poesía retrata al mundo que abunda en errores y que es prodigioso en sufrimientos. Como explica bellamente Bloom en vena nietzscheana:

Santificar una mentira y engañar con buena conciencia es la labor necesaria del arte, porque una concepción errónea de la vida es necesaria para la vida, mientras que la idea acertada de la vida simplemente acelera la muerte. La voluntad de engañar no es una voluntad trágica y, de hecho, es la única fuente a la que puede acudir el impulso imaginativo para contrarrestar el impulso ascético contra la vida (201).

En estrecha conexión con la exposición de estas notas está el trabajo en torno a "Freud y Proust", que es el capítulo 7. Se trata, para Bloom, de la sapiencia alrededor del novelista de nuestro tiempo (Proust) y del moralista de nuestro tiempo (Freud).

Más allá de que Bloom explica a Freud de forma acertada y resumida en algunos conceptos básicos, lo que llama la atención es la relación que establece

el autor entre Freud y la cuestión judía. En realidad, Bloom devuelve a Freud a los judíos, a pesar de que éste se haya desvinculado de su herencia hebrea. El matiz es demasiado grueso, la estrategia valorativa demasiado obvia:

... Abraham al discutir con Yahvé en el camino a Sodoma, regateó sobre el número de hombres justos que haría falta para impedir la destrucción de la ciudad, aunque sabía que no era nada cuando estaba cara a cara con Yahvé. No obstante, en su desesperación humana, el patriarca Abraham en la práctica tenía que actuar momentáneamente como si lo fuera todo. Es una característica judía, y no griega, vacilar como si tuvieras vértigo entre la necesidad de serlo todo y la angustia de no ser nada. Ese vértigo es la condición que hace necesario lo que Freud llamó defensa o represión, alejarse de las representaciones prohibidas del deseo. (209)

Esta estrategia valorativa, de decir que lo judío como carga ancestral genotípica marca la producción de sus vástagos, se hace directa y sin contemplaciones cuando Bloom sostiene que:

Lo que para los rabinos era memoria significativa, aparece en Freud bajo el signo de negación, como un olvido o represión, inconsciente pero deliberado. Pero esta negación freudiana es precisamente judía o rabínica, marcada por el dualismo de raíz hebrea, que no es una separación entre mente o alma y cuerpo, o entre el yo y la naturaleza, sino una dicotomía más sutil entre la interioridad y la exterioridad. Es un dualismo profético, la postura de Elías y de su línea sucesoria, desde Amós a Malaquías (210).

Por su parte, la vinculación entre Freud y Proust, Bloom la hace a través de la sabiduría que ambos poseen y manifiestan vía especulación sobre los celos. La novelística de Proust, deliciosamente irónica según el autor, se muestra generosa al tratar este tópico, y sólo se le compara Shakespeare en *Otelo*. Los celos en Proust se convierten en algo muy parecido a la pulsión de la muerte en Freud, toda vez que los protagonistas celosos de su narrativa “señalan la transformación de la persona amada en una sobredeterminación teológica, en que la supuesta inevitabilidad de la persona es simplemente una máscara para la inevitabilidad de la muerte del amado” (220).

La ligazón que Bloom establece entre los contemporáneos Freud y Proust se desequilibra a favor del austriaco, siendo que el segundo escribió primero, ya que las interpretaciones del crítico literario de las novelas de Proust pasan por el cedazo de lo psicoanalítico que, ya sabemos, es tributario de lo judío:

En Proust, la anatomía también es destino, pero ésta es una anatomía trasladada a la mente, por así decir. Los exiliados de Sodoma y Gomorra, más celosos

incluso que los demás mortales, se convierten en monstruos del tiempo, aunque también en héroes y heroínas del tiempo. El complejo de Edipo nunca se diluye del todo, según la idea que tiene Freud de la disolución, y tampoco en Proust ni en sus personajes principales. El complejo de castración de Freud, en última instancia el temor a la muerte, es una metáfora del mismo deseo ensombrecido que Proust representa con la compleja metáfora de los celos (233).

Distante de los problemas de los celos, y de las pasiones humanas limitadas, se encuentra "El Evangelio de Tomás", que es el capítulo ocho con el que se abre la tercera parte del libro, titulada como "Sabiduría Cristiana". El lector aquí asiste nuevamente a vinculaciones que hace Bloom entre religión, la figura de Cristo en particular, y la forma que los americanos tienen para abrazar la espiritualidad. Es una sección que tiene comentarios políticos, literarios y notas de análisis cultural.

Llama la atención, específicamente, el que Bloom desarrolle el argumento de que la popularidad del Evangelio de Tomás entre los americanos, aquellos que residen en la Tierra del Atardecer, sea un indicador de que existe una religión americana, diferente a otras sectas cristianas.

En los Evangelios de Tomás, según Bloom, se nos presenta a un Dios llamado Jesús, y se le ahorra al seguidor del mismo pasar por la crucifixión, haciendo innecesaria la resurrección, esto es, se entrega un sentimiento religioso libre de dolor, bendecido por el nombre de Jesús autónomo de cualquier martirio.

La sabiduría que Bloom encuentra en estos evangelios, y por la cual se entiende la Confianza en Sí Mismo de Emerson, por ejemplo, es la de la apuesta por la libertad y el conocimiento, y el rechazo a la pobreza de espíritu encarnada en la fe:

El conocimiento es el único remedio y dicho conocimiento ha de ser un conocimiento del yo. El Jesús del Evangelio de Tomás nos llama al conocimiento y no a la creencia, pues la necesidad de fe no conduce a la sabiduría; y este Jesús es un maestro de sabiduría, gnómico y errante, más que un declarador de hechos definitivos. El Jesús que insta a sus seguidores a ser transeúntes es un Jesús extraordinariamente whitmaniano, y en el Evangelio de Tomás hay muy poco que no hubiera sido aceptado por Emerson, Thoreau y Whitman (238).

Es como si les dijera, en particular a todos los católicos, que se desembaracen de las ataduras de la lectura guiada de las prácticas religiosas, y se asuman sin precipitación que desemboque en creencia fácil. La retórica de los Evangelios de Tomás es impactante, según nos cuenta Bloom, e intenta abolir cualquier idea preconcebida, como en el enigmático dicho 101: *Jesús dijo: "Todo aquel que reconozca a su padre y madre será llamado hijo de una ramera"* (244), con el que se intenta dejar en entredicho no ya la paternidad o maternidad, sino la posibili-

dad de nacimiento, es decir, poner el acento en que la paternidad es sólo una metáfora para el vivir juntos.

Muy distinto es el apartado dedicado a San Agustín, que es el capítulo nueve, titulado “San Agustín y La Lectura”, que cierra la tercera parte del texto.

Aquí se rescata el trabajo de San Agustín en torno al yo interior para entregarnos su acercamiento a Cristo. Pero lo que realmente le interesa a Bloom, y hace de San Agustín poseedor de un lugar en el canon de la sabiduría⁵, es la defensa que éste hizo de leer, y leer bien, que sería la auténtica imitación de Dios y de los ángeles⁶.

La nota política en este capítulo tampoco está ausente:

... Pero seguimos siendo siempre la progenie de Agustín, que fue el primero que nos dijo que el libro podía alimentar el pensamiento, la memoria y su compleja interacción en la vida de la mente. La sola lectura no nos salvará ni nos hará sabios, pero sin ella nos hundiremos en la muerte en vida de esta versión simplificada de la realidad que Estados Unidos, como tantas otras cosas, impone al mundo (253).

La última palabra de este capítulo es “Jerusalén”, la novia de la ciudad de Dios, y la última palabra de la Coda “Némesis y Sabiduría”, que ya se ha comentado que funciona como conclusión del libro, es “libres”; mientras la primera es la orilla más lejana del terreno de lo sapiencial, según Bloom, la segunda es la consecuencia lógica del intento de mostrar cómo es la sabiduría.

Pues bien, algunos libros son un viaje. Este es uno de aquéllos, porque ha permitido un traslado genuino en el tiempo y el espacio en la geografía del comentario literario. Pero también es un libro en el viaje de recuperación de Bloom, que resulta de un enfrentamiento sensato ante la agonía de saberse débil y derrotado. Ya se ha dicho que es un texto político, biográfico, muy personal, que busca en la sabiduría cierto tipo de consuelo.

Se agradece, como lectores, el que siempre se intente interpretaciones arries-

⁵ En esta sección Bloom declara la fuente que le autoriza la tarea de crear canon: “Ernst Robert Curtius, de quien deriva mi creencia en la necesidad de un canon literario...” (250).

⁶ También se hace presente el chisme en este apartado, cuando Bloom enfatiza, innecesariamente, la relación de amantes entre Arendt y Heidegger para comentar el trabajo de la primera sobre San Agustín: “La filósofa Hannah Arendt, en su libro más útil, *Entre el pasado y el futuro* (1961, ampliado en 1968), observa sagazmente que, para Agustín, “incluso la vida de los santos es una vida en compañía de otros hombres”. La vida política, por tanto, tiene lugar incluso entre los que están sin pecado. En su juventud, Arendt escribió su tesis doctoral, que llevaba el título de *El amor y san Agustín*, que apareció póstumamente en inglés en 1996. Separándose de su profesor (y amante), Heidegger, argumentaba que el amor agustiniano se basaba en la memoria y no en la expectativa de la muerte” (251).

gadas, y que éstas se apoyen en comparaciones literarias ágiles y estimulantes. De allí que en estas notas se haya abusado, quizá, de las citas, que sólo tenían por objeto compartir pasajes notables de este texto.

Cabe la pregunta, no obstante, si acaso éstas son interpretaciones o lecturas antojadizas, o al menos forzadas. La respuesta es rotundamente negativa: éste es un texto con cierta autoridad, otorgada por un trabajo de real compromiso con la investigación, que ya tiene más de cuarenta años de producción, a pesar de las críticas que ha recibido por su inclinación a clasificar en escalas dicotómicas la creación artística. Sin embargo, una tendencia de Bloom en este libro debe ser cuestionada: depositar en la cultura hebrea, en tanto intertexto, la única fuente de buena parte de los tópicos intelectuales importantes de la historia de occidente, lo que expone un corte grueso e inadecuado de las relaciones históricas, en desmedro, incluso, de su propia primera línea del libro: *Todas las culturas del mundo –la asiática, la africana, la de Oriente Próximo, la del hemisferio europeo-occidental– han fomentado la escritura sapiencial* (13); por eso la pregunta por otros protagonistas de la literatura y la filosofía queda aun en el aire: por ejemplo, un filósofo o literato africano no cristiano, ni asomo; un asiático, para qué; un latinoamericano, qué más da; un oceánico, ¿existen? Una mujer... una mujer tras un vidrio empañado...

BIBLIOGRAFIA

- Bloom, H. 2000. *Cómo leer y por qué*. Barcelona: Anagrama.
 Bloom, H. 2002a. *Canon occidental: La escuela y los libros de todas las épocas*. Barcelona: Anagrama.
 Bloom, H. 2002b. *El futuro de la imaginación*. Barcelona: Anagrama.
 Bloom, H. 2005. *Genios: Un mosaico de cien mentes creativas y ejemplares*. Barcelona: Anagrama.
 Cavell, S. 2002. *En busca de lo ordinario. Líneas del escepticismo y romanticismo*. Madrid: Cátedra.