

# Autonomía proustiana

Gerard Vilar

Universitat Autònoma de Barcelona. Departament de Filosofia  
08193 Bellaterra (Barcelona). Spain

---

## Resumen

En este trabajo se intenta establecer un nexo conceptual entre las nociones de experiencia moral, negatividad, autonomía y autoposesión literaria. La lógica de la experiencia moral es una lógica negativa: aprendemos de nuestros errores morales y por medio del dolor moral. La elaboración lingüística de esta experiencia es fundamental para la conquista de nuestra autonomía moral. La *Recherche* de Proust constituye un modelo posible, aunque seguramente inalcanzable, de esa conquista de la autonomía por medio de la elaboración literaria de la experiencia.

**Palabras clave:** experiencia moral, autonomía, negatividad, autoposesión, Proust.

---

## Abstract

This paper tries to establish a connection between the notions of moral experience, negativity, autonomy and literary selfpossession. The logic of moral experience is a negative one: we learn of our moral errors and through the moral pain. The linguistic elaboration of this experience is essential for the conquest of our moral autonomy. Proust's *Recherche* exemplifies, perhaps in a unique form, this conquest of autonomy through a literary elaboration of the experience.

**Key words:** moral experience, autonomy, negativity, selfpossession, Proust.

---

## Sumario

Una de las cumbres de la literatura universal y a la vez uno de los lugares más célebres del siglo xx en los que se exploran ejemplarmente los laberintos y aporías de la existencia humana moderna es la vasta indagación que Marcel Proust realizó en su monumental *A la Recherche du Temps Perdu*. En uno de los pasajes perteneciente a la parte central de esta obra, la dedicada a los amores, celos

y desamores que el narrador teje y hace crecer en torno a la figura de Albertine, podemos leer lo siguiente:

Quizá había hecho mal en no procurar conocer mejor a Albertina en sí misma. Así como, en cuanto a su atractivo, sólo consideré durante mucho tiempo las diferentes posiciones que Albertina ocupaba en mi recuerdo en el plano de los años y me sorprendió ver cómo la enriquecían unas modificaciones que no eran sino diferencia de perspectivas, así hubiera debido tratar de comprender su carácter como el de una persona cualquiera y quizá, explicándome entonces por qué se obstinaba en ocultarme su secreto, habría evitado prolongar, entre aquel encarnizamiento extraño y mi invariable presentimiento, el conflicto que dió lugar a la muerte de Albertina. Y entonces sentía, con una gran piedad de ella, la vergüenza de sobrevivirla. Pues, en las horas de menor sufrimiento, me parecía que me beneficiaba en cierto modo de su muerte; porque una mujer es más útil para nuestra vida si es en ella, en lugar de un elemento de felicidad, un instrumento de disgusto, y no hay ni una cuya posesión sea tan valiosa como las verdades que nos descubre haciéndonos sufrir.

Así nos narra Marcel Proust en *La fugitiva* (6, 92)<sup>1</sup> sus cuitas tras la desaparición de la mujer amada y la paradójica naturaleza de las relaciones humanas y del conocimiento que de ellas dimana. Antes de que nadie se sienta ofendido, añadiré que, por la regla de tres, es de suponer, por cierto, que también podría decirse con igual fundamento que un hombre es más útil en la vida de una mujer si es en ella un instrumento de disgusto. Desde los tiempos primigenios, sin embargo, hombres y mujeres han estado torturándose mutuamente a lo largo de sus vidas sin que parezca que ello les haya aprovechado mucho y sin que ello haya significado una inmensa acumulación de saber acerca de la vida o la felicidad.

Esta paradoja de la lucha indecible de los sexos constituye lo que pudiera ser un ejemplo de la idea que en los próximos minutos intentaré exponerles. Dicha idea cabría acaso resumirla en forma de tesis más o menos así:

La experiencia del mal es la condición de la autonomía. Es decir, que en sociedades no tradicionales y suponiendo que estamos tratando entre individuos adultos, el bien es aquello que nombramos en su calidad de ausente en nuestra experiencia ética, es el nuevo horizonte que se nos abre cuando aprendemos reflexivamente de nuestros errores, esto es, del mal que hacemos y experimentamos. Y puesto que este saber no es teóricamente universal, sino tan sólo un saber práctico con valor acaso ejemplar, el único acceso posible a él es el de la presentización narrativa, el literario. Por eso una obra literaria puede contener más ética que un tratado filosófico.

En ese sentido, y con sólo una reserva, hay que darle la razón a Proust cuando escribía, en el último volumen de la *Recherche*, que la grandeza del arte ver-

1. Citamos por la traducción española de P. Salinas y C. Berges publicada por Alianza Editorial, 7 vol., 1966 y s.

dadero está en «conocer esa realidad lejos de la cual vivimos, de la que nos apartamos cada vez más a medida que va tomando más espesor y más impermeabilidad el conocimiento convencional con que sustituimos esa realidad que es muy posible que muramos sin haberla conocido, y que es ni más ni menos nuestra vida. La verdadera vida, la vida al fin descubierta y dilucidada, la única vida, por lo tanto, realmente vivida es la literatura; esa vida que, en cierto sentido, habita a cada instante en todos los hombres tanto como en el artista. Pero no la ven, porque no intentan esclarecerla... Sólo mediante el arte podemos salir de nosotros mismos, saber lo que ve otro de ese universo que no es el mismo que el nuestro, y cuyos paisajes nos serían tan desconocidos como los que pueda haber en la Luna. Gracias al arte, en vez de ver un sólo mundo, el nuestro, lo vemos multiplicarse, y tenemos a nuestra disposición tantos mundos como artistas originales hay, unos mundos más diferentes unos de otros que los que giran en el infinito» (*El tiempo recobrado*, 7, 246).

A la posición de Proust podríamos acaso hacerle una objeción que se refiere a la necesidad de que cada cual asuma a su escala el papel de narrador que Proust asumió en relación a su propia vida, pues en esta época de la muerte enésima del arte, de democratización de lo artístico y de estetización de la vida nadie puede ni debe esperar que sean sólo los artistas y escritores «expertos» quienes elaboren la experiencia del bien y nos la libren como saber narrativo. *Cada cual debe encontrar su bien y aprenderlo*. Entiendo que esto es, además, no sólo un hecho que ya caracteriza a amplios sectores de la población en las sociedades más desarrolladas y particularmente a aquellas multiculturales y multiraciales, sino que también es un rasgo normativo de la identidad autónoma y democrática moderna, algo que se relaciona con una de las preguntas filosóficas centrales de la modernidad.

Hay muchas y muchas clases de preguntas filosóficas. Las típicas entre ellas, las que se presentan directamente como tales, son las de los viejos filósofos griegos: qué es el ser, qué es el bien o la justicia o la belleza. O también esas otras que descubrieron los modernos: cuáles son los límites del conocimiento, cuál es el método verdadero, cómo significan las palabras. Hay otra clase de preguntas, sin embargo, que aun no pareciendo preguntas filosóficas al cabo se descubren como tan profundamente filosóficas como aquéllas. Así ocurre a menudo con las preguntas ingenuas e incordiantes de los niños. Por ejemplo, ¿porqué «azul» significa azul o cómo sabes que lo que tú llamas azul no es lo que yo veo verde pero llamo azul? Una de estas preguntas supuestamente afilosóficas es la que nos ocupa ahora. Se trata de la pregunta que se puede formular como «¿qué o quién soy yo?».

Marcel Proust, que no fue un filósofo, afrontó sin embargo con la mayor osadía esta pregunta filosófica y nos legó su respuesta como un modelo inalcanzable. Marcel Proust nos ha mostrado, recordado y demostrado muchas cosas en su obra por lo que hace a los problemas de la ética. Por ejemplo, que sin memoria no hay individualidad. Que la pregunta ¿quién soy? implica la pregunta ¿de dónde vengo? Que la preocupación por la propia individualidad no significa mero egoísmo, sino una forma sofisticada de individualismo pro-

ducto de un alto refinamiento social. Una de las cuestiones más interesantes que la obra proustiana nos plantea, empero, es la que vincula el autoconocimiento con las modernas nociones de autonomía. El autoconocimiento fue en el mundo clásico uno de los conocimientos máspreciados porque era la condición necesaria para la autonomía individual, para la libertad en sentido griego. Proust continua esta tradición llevándola mucho más allá del punto en el que se encontraba, pues los modernos desarrollaron una noción de autonomía distinta de la de los antiguos, ya no basada en el autoconocimiento y el autodomio.

Voy a desgarnar mi tesis en los siguientes conjuntos de argumentos: en primer lugar, voy a demorarme en el concepto de experiencia ética; en segundo lugar, en la noción de autonomía y, en tercer lugar, para concluir, me extenderé en la naturaleza de la elaboración narrativa de la experiencia ética tal como nos la plantea la obra proustiana.

### La experiencia ética

El concepto ordinario de experiencia denota familiaridad con una cosa, trato asiduo con ella, pero un trato de una especie muy especial, a saber, aquel trato que comporta formación o aporta información. La experiencia de la guerra, de la conducción de automóviles o del enamoramiento apasionado implican tener o haber tenido una cierta familiaridad con cada una de estas cosas y haber resultado formado por ellas en alguna medida y sentido. Así, pues, la experiencia se nos presenta en un doble aspecto: como algo que se *tiene*, pero que, puesto que ha sido adquirido activamente, también es algo que se *hace*, es decir, la experiencia surge del trato con la cosa, de observarla, de vivirla, de sufrirla, de participar de ella, en resumen, del trabar conocimiento práctico, vivido, de la misma, lo que quiere decir que se trata de un saber práctico. ¿En qué consiste dicho saber práctico? Decía Oscar Wilde que experiencia es el nombre que damos a nuestros errores. Hegel, Popper o Gadamer han sostenido también una tesis parecida. Y es que *hacer* una experiencia consiste en *negar* la experiencia que uno *tenía* previamente, el saber que le guiaba, las expectativas que tenía. Cuando se confirma lo que sabíamos, cuando se satisfacen nuestras expectativas *no hacemos* experiencia alguna, sino que acaso revalidamos la experiencia que *ya poseíamos*, es decir, no aprendemos nada nuevo, vivimos, por así decirlo, de las rentas acumuladas en nuestra memoria. La experiencia, pues, es algo que hay que lograr activamente por el camino de la negatividad si se quiere *tenerla*. Y, en este sentido, es algo inacabable, que se hace continuamente y nunca puede concluir dado su carácter abierto a las refutaciones.

En el plano específicamente moral<sup>2</sup>, como en cualquier otro, el principio de la experiencia, su lógica, es, pues, la negatividad, las únicas experiencias que

2. Una exposición más amplia de mi punto de vista puede encontrarse en mi libro *Les cuites de l'home actiu. Fenomenologia moral de la modernitat*. Barcelona: Anthropos, 1990.

hacemos, aquellas que nos pueden enseñar algo, son las experiencias «negativas», por así decirlo. Las decepciones, las frustraciones, los fracasos, las injusticias, el mal, las transgresiones, los pecados, las culpas y el dolor son los fundamentos de la experiencia moral y, por tanto, del saber moral. Este concepto que vincula al bien con el dolor nos remite de hecho a una idea milenaria. Esquilo fue el máximo defensor de esta idea en la antigüedad, idea que resumió en la famosa fórmula del *Agamenón* (v. 177) *páthei máthos*, y cuya traducción podría rezar así: por el sufrimiento la comprensión o aprender de las cuitas, es decir, el hombre debe sufrir para adquirir la sabiduría. Alguien podría argumentar con razón que aún cuando la lógica de la experiencia sea negativa, ello no significa que el mal y el dolor constituyan siempre el momento negativo de una experiencia hecha: también pueden serlo la justicia, la solidaridad, el placer y la alegría. Ello es desde luego completamente cierto. Pero me temo que la importancia de estas experiencias «positivas» sea incomparablemente menor individual y colectivamente que las «negativas». En cualquier caso, ello es garantía de que de este concepto de experiencia no se sigue necesariamente una visión schopenhaueriana de la vida, una filosofía trágica de la historia o una sociodicea.

Ahora bien, si la experiencia es un trabar conocimiento práctico que se hace continuamente y está siempre en proceso, ¿no reforzarán estos hechos el carácter individual, personal intransferible e incommunicable de toda experiencia? De entrada, parece indiscutible que la experiencia es un fenómeno individual. Soy yo quien tiene esta experiencia del dolor o eres tú quien hace esa experiencia de la infidelidad o de la solidaridad. Nuestras experiencias son personales, únicas. Pero, sin negar todo esto tan popularizado por los románticos, por algunos liberales o por las filosofías existencialistas, nadie negará seriamente que podemos comparar nuestras experiencias y que a menudo resultan semejantes. Ello se pone de manifiesto en el hecho de que podemos comunicarnos las experiencias, podemos hablar de ellas con los demás. Es más, de hecho la experiencia sólo adquiere significado desde el lenguaje. De ahí que, de un modo u otro, la posibilidad de comunicar las experiencias es la condición de posibilidad no sólo del arte y la literatura sino también de las ciencias y la filosofía. La elaboración lingüística de la experiencia moral es, además, el único modo en que ésta se consume como saber práctico. La noción de experiencia moral entronca necesariamente con la de autonomía. Como he afirmado anteriormente, la experiencia moral, que es la experiencia del mal, es la condición de la autonomía individual. Proust sintetizó lapidariamente en una breve frase lo que estamos argumentado: «Uno se vuelve moral en cuanto es desdichado» (2, 619). Vayamos ahora a la noción de autonomía.

### **La noción de autonomía**

La antiquísima aspiración a ser uno señor de sí mismo, el ideal de una vida consciente, de una vida no fracasada a causa de la ignorancia, del prejuicio, de las pasiones o la debilidad, ha sido preservado modernamente en las diversas

ideas de autonomía que han proliferado en los discursos de la filosofía, la literatura y las ciencias sociales. La autonomía entendida como facultad y rasgo normativo distintivo de los individuos es probablemente el concepto central de la Ilustración europea. Este se entendió como un sujeto que se libera de la tutela de la autoridad de los poderes tradicionales y que se atreve a pensar, a legislar, a gozar y a crear por sí mismo, libremente, sin más restricciones que las que surgen del necesario pero problemático respeto entre los sujetos libres, que traerán el trazado impreciso y cambiante de fronteras entre lo público y lo privado. Ello hace, por otro lado, que el concepto de bien, que era el concepto fundamental de la filosofía normativa clásica, caiga en la modernidad, precisamente, bajo este último ámbito de lo privado, mientras que el ámbito de lo público es pensado fundamentalmente en términos de lo justo. A la libertad entendida como autonomía le corresponde una pluralidad de concepciones privadas del bien. En la fórmula de J.S. Mill: cada cual es libre de buscar la felicidad a su manera. La autonomía se entiende, así, ante todo no como un estado, sino como una facultad que hay que ejercer, pues nadie es autónomo, sino que se hace autónomo, y ello tanto empírica cuanto normativamente. Este es el aspecto en el que el proyecto de la Ilustración, o de la modernidad, en tanto que es el de la autonomía, está más lejos de haber sido superado. Por supuesto que nadie puede ser autónomo en solitario. Hoy ya no podemos creer en ese sujeto de la Ilustración desvinculado de los lazos sociales que lo constituyen. Y así se entiende que el proyecto de la modernidad es también el de crear un tejido de relaciones intersubjetivas que respeten la autonomía de los individuos. Como muy bien se ha dicho, la autonomía es la tarea ética y política de nuestro tiempo. Y la filosofía toma nota de ello. La de autonomía se ha convertido, así, si no en la categoría, al menos en la noción fundamental de la filosofía práctica moderna. Puede decirse que con ella intentamos dar cuenta cabal de las conexiones entre los distintos conceptos morales fundamentales de libertad, igualdad, solidaridad, justicia, bien o virtud, aunque esta empresa cartográfica quizás resulte ser en último término un rompecabezas insoluble. Por lo pronto porque ninguna de estas categorías o conceptos tiene un significado unívoco, sino que éste, como el mundo ético en su conjunto, debe constituirse, no está dado a priori.

No es de extrañar, pues, que hayan aparecido en estos dos últimos siglos toda suerte de interpretaciones imaginables de dicha noción, desde las más excéntricas de Kant, Kierkegaard, Nietzsche o Bataille, a las muy matizadas de Hegel o Habermas. Incluso interpretaciones que cuestionan más o menos radicalmente la interpretación que acabo de dar de la relación de la autonomía con las concepciones del bien.

En la filosofía normativa contemporánea el concepto de autonomía ha sido, así, definido de muy distintas maneras en función del tipo de perspectiva. Todo lo cual ha dado lugar a un amplio vocabulario, a un rico léxico en el que no es nada fácil orientarse. Por ejemplo, H. Frankfurt, G. Dworkin o A. Domènech definen la autonomía como la capacidad de segundo orden de las personas para reflexionar críticamente acerca de sus preferencias, deseos, apetencias, cre-

encias, etc., de primer orden y la capacidad de aceptar o intentar cambiarlas a la luz de preferencias y valores de orden superior. Aquí nos encontramos ante un concepto *epistémico*. Esta explicación del concepto de autonomía da cuenta de la dimensión cognitiva y racional formal de la conducta autónoma poniendo énfasis en la componente de *automodelación* en el sentido de la capacidad para el autogobierno, el autoconocimiento, el autocontrol, la autoelección, etc., que sin duda forman parte de una existencia autónoma. Difícilmente puede ser autónoma aquella persona que sea esclava de sus prejuicios, de sus pasiones o viva en permanente conflicto entre creencias o preferencias contradictorias.

Otra concepción fundamental de las que dominan el escenario filosófico contemporáneo es el concepto *normativo* de autonomía descrito como superación del punto de vista egocéntrico, es decir, autonomía como capacidad de situarse en un punto de vista general, desinteresado, imparcial, el a menudo llamado «punto de vista moral». Este es el concepto que Kant desarrolló como centro de su ética y que recoge la dimensión estrictamente moral de la vida autónoma: es autónoma aquella voluntad que se deja vincular al interés general, aun cuando podría decidir hacer lo contrario. La autonomía entendida como *autovinculación* al punto de vista moral, el punto de vista de lo que todos podrían querer se erige en punto de vista racional. Sin embargo, de esta concepción se han presentado modelos muy distintos según el enfoque sea individualista, esto es, planteado desde alguna forma de filosofía de la consciencia y del sujeto, como en el caso paradigmático de Kant, o bien según un enfoque holista o intersubjetivo al modo de las teorías de Apel o Habermas, por citar otros ejemplos conocidos. En el primer caso, la autonomía es entendida monológicamente, esto es, básicamente como autodeterminación de un sujeto libre y descomprometido que en la soledad de su consciencia delibera y decide acerca de lo moralmente bueno. En el segundo caso, la autonomía es entendida dialógicamente, esto es, como *responsabilidad discursiva* —en alemán, la *Zurechnungsfähigkeit*— o capacidad de dar cuenta discursivamente de las propias opiniones y acciones y de participar en discursos prácticos a la búsqueda de aquellas normas que expresan los intereses generalizables.

Una tercera concepción es la que podríamos denominar *estética*. En el esteticismo helenizante del último Foucault (1987) o en el ironismo rortyano, por referirnos a los ejemplos recientes más llamativos, la autonomía se presenta como ética individual que rechaza someterse a cualquier clase de normas, ya sean éstas normas a priori, normas contractuales o consensuadas, y cuyo sentido es el de hacer de la propia vida una obra de arte. El concepto estetizante de autonomía como *autocreación* o *autoestilización* más allá del bien y del mal, como obrar que genera su propia normatividad y constituye su propia unidad de sentido (o muestra la imposibilidad de la misma), recoge una dimensión no menos fundamental que el anterior de la autonomía vivida por los modernos. Desde que en el Renacimiento surgiera el modelo de humanidad del héroe cuya vida alcanza la eternidad por su carácter singular y ejemplar —como las obras de arte— pasando por el genio romántico y el esteta finisecular o post-

moderno, en el imaginario civilizatorio occidental de la modernidad ha sido recurrente encontrar imágenes estetizantes de una existencia autónoma. Y grandes pensadores como Goethe, Humboldt, Marx o Mill recogieron en sus obras este concepto, aunque siempre la segunda de las concepciones de la autonomía, la normativa. Sólo con el esteticismo que se inicia con Baudelaire y Nietzsche se perdió esta fundamental conexión con la dimensión normativa. Sin embargo, una vez destruida la categoría de subjetividad moral, Nietzsche no disuelve al individuo en la trama y acontecer del lenguaje o de procesos sociales anónimos, como harían tantos heideggerianos y marxistas, sino que radicaliza su concepción del individuo para proclamar una forma de *individualismo estético* en el que la subjetividad auténtica es pensada como autocreatividad. El tipo de individuo propuesto por Nietzsche frente al individuo-rebaño es el «espíritu libre», cuya identidad viene estéticamente autoconstituida, al margen de toda norma seguida por el individuo ético o todo cálculo racional meramente egoísta del individuo posesivo. Estos se hallan enfrentados al «*individuo soberano*, al individuo igual tan sólo a sí mismo, al individuo que ha vuelto a liberarse de la eticidad, de la costumbre, al individuo autónomo, situado por encima de la eticidad (pues «autónomo» y «ético» se excluyen)» (GM, II, 2, p. 67). El auténtico espíritu libre es un producto soberano de sí mismo. Nietzsche recategoriza la noción de autonomía bajo el concepto de soberanía creativa del individuo más allá de las normas y los intereses. Esta soberanía pasa, en primer lugar, por la revuelta contra lo establecido: «la esencia del espíritu libre no estriba en tener miras más justas, sino solamente en liberarse de lo tradicional, sea con éxito sea con un fracaso» (*Humano, demasiado humano*, I, párr. 225). Sólo el espíritu libre, en tanto que individuo soberano, es una auténtica persona:

Hacer de uno mismo una persona completa, y en todo lo que se hace proponerse uno mismo su mayor bien, vale mucho más que esas miserables emociones y acciones en provecho de otro (id., párr. 9).

Y en otro lugar:

Debías convertirte en señor de tí mismo, señor también de tus virtudes. Antes eran ellas tus señoras; pero ya no pueden ser otra cosa que tus instrumentos entre otros instrumentos. Debías enseñorearte de tu pro y de tu contra, y aprender a tomarlos o dejarlos, a aprovecharlos o no, según tu más elevado fin (id., prol. 6).

La filosofía contemporánea se caracteriza más bien por intentar concepciones que sinteticen estas diversas dimensiones o perspectivas de la autonomía de los modernos. El caso de la ética de la autenticidad de Charles Taylor es en este sentido de lo más representativo<sup>3</sup>. Me propongo, en cambio, plantear lo que

3. *The Malaise of Modernity*, 1991. Traducción castellana: *Ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994.

me parece un tipo de estrategia teórica acaso más productiva que la de la búsqueda de la síntesis, a saber la búsqueda de nuevas diferencias. Para ello propondré, como ya he anticipado, un ejemplo concreto: la exploración de la autonomía a través de la autoposición literaria tal como M. Proust la abordó magistralmente en su *Recherche* al convertir las cuitas, grandes y pequeñas, de su existencia en el material de una vida esclarecida.

### Poseerse para liberarse

Una manera de plantear la estrategia de investigación filosófica acerca de nuestra compleja noción de autonomía sería atender más al principio wittgensteiniano y adorniano de buscar y mostrar ante todo las diferencias. En esta línea propongo, a modo de ejemplo, investigar aquellos casos significativos en nuestra tradición que han explorado la dimensión de la autonomía que podríamos llamar *autoposición literaria*, en la que la relación con los demás y con uno mismo se constituye literariamente. Ese es el caso paradigmático de Marcel Proust y su larga indagación acerca de su identidad cuyo resultado acaso pueda entenderse como conquista de la autonomía. Este tipo de exploración y conquista de la autonomía en el medio de la literatura no es nuevo en la tradición moderna. Ya lo practicó soberanamente Montaigne, Descartes hizo sus bifaces ejercicios y luego de ellos Rousseau, Kierkegaard, Bataille, Cioran o Thomas Bernhard han sido nombres muy ilustres de esta propuesta moderna.

En *Contingencia, ironía y solidaridad*, Richard Rorty sostiene que la verdadera libertad individual, liberada de prejuicios metafísicos, de afiliaciones a algo más poderoso, puede alcanzarse por distintos caminos. Por ejemplo, «puede lograrse la autonomía privada redescribiendo el pasado personal de una manera que al pasado no se le había ocurrido»<sup>4</sup>. Haciendo suyas unas observaciones de Alexander Nehamas en su libro sobre Nietzsche<sup>5</sup>, Rorty colocó a Proust en su panteón de estos ironistas liberales, esto es, de individuos que han intentado la autonomía creándose a sí mismos a través de un constante ejercicio de redescrición de sí mismos, de las personas que conoció a lo largo de su vida, de las reacciones que tuvo frente a ellas y de las relaciones que mantuvo con ellas.

La novela de Proust —escribe Rorty— es un tejido de pequeñas contingencias que se dan vida las unas a las otras... Proust se tornó autónomo explicándose a sí mismo porqué los otros no ostentaban el carácter de autoridades, sino que eran sencillamente contingencias como él. Los redescrive como productos de las actitudes de otros respecto de ellos, tal como el propio Proust era producto de las actitudes de ellos respecto de él. Al final de su vida y de su novela, al mostrar lo que el tiempo había hecho de aquellas otras personas, Proust mostraba lo que había hecho

4. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós, 1991, p. 121.

5. NEHAMAS, A. *Nietzsche. Life a Literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1985, p. 167 s. y 188.

con el tiempo de que dispuso. Había escrito un libro y, por tanto, había creado un yo —el autor de ese libro— al que aquellas personas no podrían haber predicho o entrevistado<sup>6</sup>.

La interpretación Rorty y Nehamas de la empresa proustiana es ingeniosa y muy sugerente, pero pone equívocamente el énfasis en la contingencia, en entender el proceso de autocreación como un proceso de socavamiento y relativización de la autoridad de los demás en relación a Marcel Proust y su identidad como miembro de la sociedad en la que vivió y como escritor. Pues si bien eso puede ser del todo cierto, no lo es tanto la conclusión que Rorty extrae de ahí, esto es, que ello:

[...] le permitió abandonar la idea misma de autoridad, y, con ella, la idea de que exista una perspectiva privilegiada desde la cual se lo pudiese describir a él o a alguna otra persona... Hizo que otras personas dejaran de ser sus jueces, para pasar a ser sus compañeros en el sufrimiento, y así logró crear el gusto según el cual se juzgaba a sí mismo<sup>7</sup>.

Proust intentó poseerse a sí mismo a través de la literatura. Pero ese poseer se reveló como un redescubrir el mundo y encontrar en el yo a los demás pues «nuestra vida es también la de los demás» (7, 246). Pero este viaje hacia la autoposesión de Proust no estaba exento, como parece interpretar Rorty, de toda pretensión de validez. Antes al contrario, fue un viaje presidido por una aspiración a la «verdad» que traspasa toda la obra. Como escribe el narrador, llegó un momento en que comprendió cuál era el tema de su obra:

Entonces, escribe, surgió en mí una nueva luz, menos resplandeciente, sin duda, que la que me había hecho percibir que la obra de arte era el único medio de recobrar el Tiempo perdido. Y comprendí que todos esos materiales de la obra literaria eran mi vida pasada; comprendí que vinieron a mí, en los placeres frívolos, en la pereza, en la ternura, en el dolor, almacenados por mí, sin que yo adivinase su destino, ni su supervivencia, como no adivina el grano poniendo en reserva los alimentos que nutrirán la planta (7, 250).

Y así, si ya podía, por aquellos fogonazos que le sobrevinían camino de Guermantes o yendo de paseo en coche con madame de Villeparisis, escribe:

[...] considerar la vida como digna de ser vivida. ¡Cuánto más me lo parecía ahora que creía poder esclarecerla, esa vida que vivimos en las tinieblas, traída a la verdad de lo que era, esa vida que falseamos continuamente, por fin realizada en un libro! (7, 403).

Como se dice en un muy célebre pasaje del *Tiempo recobrado*, que ya les he leído al comienzo de esta reflexión, la pretensión proustiana era a la verdadera

6. Op. cit., p. 120-122.

7. Íd., p. 122.

vida, y que esta verdadera vida sólo se encuentra en el arte. Si me permiten que se lo vuelva a leer, el narrador sostiene que la grandeza del arte verdadero está en:

[...] conocer esa realidad lejos de la cual vivimos, de la que nos apartamos cada vez más a medida que va tomando más espesor y más impermeabilidad el conocimiento convencional con que sustituimos esa realidad que es muy posible que muramos sin haberla conocido, y que es ni más ni menos nuestra vida. La verdadera vida, descubierta y dilucidada, la única vida, por lo tanto, realmente vivida es la literatura; esa vida que, en cierto sentido, habita a cada instante en todos los hombres tanto como en el artista. Pero no la ven, porque no intentan esclarecerla... Sólo mediante el arte podemos salir de nosotros mismos, saber lo que ve otro de ese universo que no es el mismo que el nuestro, y cuyos paisajes nos serían tan desconocidos como los que pueda haber en la Luna. Gracias al arte, en vez de ver un solo mundo, el nuestro, lo vemos multiplicarse, y tenemos a nuestra disposición tantos mundos como artistas originales hay, unos mundos más diferentes unos de otros que los que giran en el infinito (7, p. 246).

Proust incluso sostiene una teoría sobre este acto de posesión literaria de sí mismo: «Ese libro esencial, el único libro verdadero, un gran escritor no tiene que inventarlo en sentido corriente, porque existe ya en cada uno de nosotros, no tiene más que traducirlo. El deber y el trabajo de un escritor son el deber y el trabajo de un traductor» (7, 240). A. Nehamas sostiene que, sin embargo, este descubrimiento de lo que Proust describe explícitamente como «el descubrimiento de nuestra verdadera vida» :

sólo puede hacerse en el propio proceso de creación de la obra de arte que lo describe y lo constituye. Y la ambigua relación entre descubrimiento y creación... apresa también perfectamente la tensión de la idea misma de llegar a ser el que uno realmente es<sup>8</sup>.

Proust pensó además esta tarea de autoposesión en su dimensión de conocimiento y reconocimiento para los lectores de su obra:

Sería inexacto decir que pensaba en quienes lo leyeran, en mis lectores. Pues, a mi juicio, no serían mis lectores, sino los propios lectores de sí mismos, porque mi libro no sería más que una especie de estos cristales de aumento como los que ofrecía a un comprador el óptico de Combray; mi libro, gracias al cual les daría yo el medio de leer en sí mismos, de suerte que no les pediría que me alabaran o me denigraran, sino sólo que me dijeran si es efectivamente esto, si las palabras que leen en ellos mismos son realmente las que yo he escrito (7, 404).

Y en otro pasaje escribe Proust:

La obra del escritor no es más que una especie de instrumento óptico que ofrece al lector para permitirle discernir lo que, sin ese libro, no hubiera podido ver en

8. Op. cit., p. 188.

sí mismo. El reconocimiento en sí mismo, por el lector, de lo que el libro dice es la prueba de la verdad de éste, y viceversa (7, 264).

La verdad de la obra proustiana es pues, contra lo que Rorty sostiene, un triunfo sobre la contingencia, sin duda a partir de la contingencia misma, incluso sobre la suprema de las contingencias, la muerte que todo lo iguala y relativiza. Acerca de uno de los rasgos característicos de la *Recherche* escribe el narrador:

En fin de cuentas, esto de acercarse a las cosas y personas que desde lejos nos parecieron bellas y misteriosas, lo bastante para darnos cuenta de que no tienen ni misterio ni belleza, es un modo como otro cualquiera de resolver el problema de la vida; es uno de los métodos higiénicos que podemos elegir, no muy recomendable, pero nos da cierta tranquilidad para ir pasando por la vida y también para resignarnos a la muerte, porque como nos convence de que ya hemos llegado a lo mejor y de que lo mejor no era gran cosa, viene a enseñarnos a no echar nada de menos (2, 589 s.).

Walter Benjamin, que fue un ferviente proustiano y excepcional traductor de algunos de los volúmenes de la *Recherche* al alemán contrapuso el método literario proustiano a la reflexión estética de cuño romántico:

*A la recherche du Temps Perdu* —escribe Benjamin— es un intento ininterrumpido de dar a toda una vida el peso de la suma presencia de espíritu. El procedimiento de Proust no es la reflexión, sino la presentización. Está penetrado por la verdad de que ninguno de nosotros tiene tiempo para vivir los dramas de la existencia que le están determinados. Y eso es lo que nos hace envejecer. No otra cosa. Las arrugas y bolsas en el rostro son grandes pasiones que se registran en él vicios, conocimientos que nos visitaron, cuando nosotros, los señores, no estábamos en casa<sup>9</sup>.

En efecto, el poder de la literatura sobre la filosofía está en que no busca el acceso a una verdad teórica acerca de su objeto por un procedimiento de reflexión teórica, sino, dicho en la fórmula benjaminiana, en la presentización narrativa que no aspira más que a salvar una verdad estética.

Pese a los aspavientos deconstruccionistas y neoestructuralistas, la obra, permite, permite un triunfo, por pírrico que sea, sobre la contingencia, incluso sobre la muerte, el mal absoluto o la liberación del mal.

Finalmente, quisiera deshacer cualquier posible malentendido acerca del carácter ejemplar de la búsqueda proustiana de la identidad a través de la autoposesión literaria. Pues hay que hacerle una objeción fundamental: la de su inverosimilitud como propuesta universal. Proust sabía que a muy pocos les está concedida la posibilidad de esclarecer así su vida y acceder a una verdadera vida. Quizás sólo a él entre sus contemporáneos. Aunque quizás a esta posición pueda hacerse una reserva. La reserva frente a la posición de Proust

9. BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1980, vol. II, p. 320.

se refiere a la posibilidad de que cada cual asuma a su escala el papel de narrador que Proust asumió en relación a su propia vida, pues en esta época de la muerte enésima del arte, de democratización de lo artístico y de estetización de la vida nadie puede ni debe esperar que sean los artistas y escritores «expertos» quienes elaboren la experiencia del bien y nos la libren como saber narrativo. *Cada cual debe encontrar su bien y aprenderlo.*