

Apropiación y alienación: consideraciones hermenéutico-existenciales a propósito de la Pastoral americana de Philip Roth

Germán Darío Vélez López
Universidad EAFIT

Resumen. Partiendo de una formulación básica de algunos elementos relevantes de la hermenéutica fenomenológica de Heidegger, el presente artículo propone una lectura de la obra del escritor norteamericano Philip Roth titulada *Pastoral americana*, que lo hizo acreedor al premio Pulitzer en 1989. El propósito central de esa lectura consiste en mostrar de qué manera fenómenos existenciales elementales como estar-lejos (*Wegsein*), estar-despierto (*Wachsein*), estar-ahí (*Dasein*) permiten una articulación propia del sentido de la obra de Roth en la que ésta manifiesta su particular compromiso existencial.

Palabras clave: 1. apropiación, 2. existencia, 3. hermenéutica,
4. tragedia, 5. muerte, 6. reconocimiento.

Abstract. Starting from a basic formulation of relevant elements of Heidegger's phenomenological hermeneutics, this article proposes a reading of the work of the american writer Philip Roth, which earned him a Pulitzer Prize in 1989, entitled *American Pastoral*. The main purpose of this reading is to show how elementary existential phenomena like being-away (*Wegsein*), staying-awake (*Wachsein*), being-there (*Dasein*) allow an appropriate articulation of meaning of the work of Roth, in which it declares his particular existential commitment.

Keywords: 1. appropriation, 2. existence, 3. hermeneutics,
4. tragedy, 5. death, 6. acknowledgment.

Culturales

Época II - Vol. I - Núm. 1 - enero / junio de 2013

ISSN 1870-1191

Introducción¹

LA *PASTORAL AMERICANA* PUEDE LEERSE, DE MANERA provisional y general, como una crítica al ideal “americano”, al *american way of life*, a un estilo de vida que en una versión moderada puede reconocerse en la consigna “sé bueno, sé obediente, sé racional, trabaja duro, pues todo eso al final paga”. Se trata de una crítica que se desarrollaría de manera inmanente, desde el interior de la cultura estadounidense, a través de un personaje, Seymour Levov, “el Sueco”, judío, tercera generación de inmigrantes, que intenta consolidar su lugar en el mundo de los gentiles norteamericanos, que se atiene firmemente al credo de la realización personal y de la conquista del bienestar y la felicidad mediante el esfuerzo y el respeto a las normas, y que al final se encuentra con un mundo que se rige por leyes diferentes, que no están escritas o que a él no se las enseñaron, un mundo en el que *lo esperado ocurre raramente*.

Situándonos en el horizonte muy general y provisional de esta lectura, la obra de Roth es susceptible de un análisis que interroge por su sentido. Es la tarea de la hermenéutica específicamente literaria. En términos aún generales, el sentido en la obra elegida está referido a la exposición de un modo de vida particular, marcado por unos rasgos típicamente norteamericanos, que tiene lugar en Newark, una ciudad industrial del estado de Nueva Jersey, durante las décadas inmediatamente posteriores al final de la segunda gran guerra. Dicha exposición tiene, pues, el carácter de una interrogación con respecto al modo de vida que encarnan el protagonista y su familia. Pero una crítica a un modo de vida supone una cierta comprensión, por general y provisional que ella sea, de la vida misma y de su modo de ser. A riesgo de poner en cortocircuito dos enfoques aparentemente divergentes, quisiera plantear desde el inicio que, en este sentido, una hermenéutica literaria que sitúa en su núcleo la crítica como elemento que configura el sentido de la obra puede suponer, e incluso necesitar, una hermenéutica de la vida. Este título puede ser una paráfrasis de “analítica existencial”, de “hermenéutica fenomenológica de la existencia humana”, en fin, de “ser y tiempo”.

Por esta razón nos preguntamos ahora: ¿Qué hipótesis de sentido pueden

¹ Artículo resultado del proyecto de investigación “Sándor Márai, André Gide, Philip Roth y la escritura autobiográfica” (código 261-000106. enero de 2011-diciembre de 2011), financiado por la Dirección de Investigaciones de la Universidad EAFIT.

sugerir a la lectura de la novela de Roth las consideraciones hermenéutico-fenomenológicas de la analítica existencial de Heidegger? Quisiera proponer una lectura en tres etapas fenomenológico-hermenéuticas que corresponden bien a la tripartición que hace Roth de su obra: “Paraíso recordado”, “Caída”, “Paraíso perdido”. A estas tres partes de la novela pueden corresponder tres momentos de la analítica existencial que podemos nombrar así: el *Dasein* y su autointerpretación pública de la vida, la suspensión de su autosuficiencia o de su inautenticidad y, finalmente, la posibilidad de apropiación. Estos elementos de la analítica existencial son bien conocidos en la discusión filosófica en torno a la obra de Heidegger, pero distan de ser autoevidentes para quien no esté familiarizado con ella. Las definiciones completamente esquemáticas que ofrezco a continuación tienen el único propósito de indicar de qué manera puede desarrollarse la interpretación literaria en el marco de la analítica existencial.

1. *Dasein o existencia humana*: Es el término con el cual Heidegger designa al ente que somos nosotros mismos, ente caracterizado por ser preontológico, es decir, por comprender el ser y su ser siempre de alguna manera y con algún grado de explicitud. De manera cotidiana, el *Dasein* interpreta su ser a partir del ente que no es como él mismo, el ente intramundano, las cosas del mundo. La analítica existencial tiene la tarea de hacer manifiesta la estructura de ser de este ente que, a diferencia del resto de los entes intramundanos, no se limita a presentarse entre ellos, sino que ellos se presentan ante él, se abren a él, en tanto él tiene siempre una comprensión, por vaga que sea, de lo que significa “ser”. La analítica existencial se desarrolla como fenomenología hermenéutica porque requiere hacer visible lo que en sí mismo no se muestra, lo que tiende a ocultarse en una autointerpretación que no corresponde a su modo de ser. Es hermenéutica porque plantea explícitamente una pregunta por el sentido de ser de ese ente, que por lo regular se oculta, se olvida de sí o huye ante sí.
2. *Estado interpretado público*: Cotidianamente, el *Dasein* orienta su existencia a partir de una comprensión de término medio de su vida propia, de su vida compartida con los otros y de su mundo circundante.

Esta comprensión no la forja necesariamente cada uno, sino que en ella se mueve, en ella crece o a ella ha ido a parar. El mundo está ahí como algo ya interpretado. Este estado interpretado público provee una comprensibilidad media al *Dasein*. Por lo regular no necesitamos salir de esa interpretación de término medio. A esto es a lo que Heidegger denomina “inautenticidad”. En ella cada uno está lejos de sí, en otra parte, *Wegsein*. Cada uno es uno más en medio de un nosotros indiferenciado, el “se”, el “uno” impersonal. Un sí mismo propio sólo es posible como transformación en la existencia cotidiana, de este modo de existencia impropia. Esa transformación es designada como “apropiación”.

3. *Apropiación*: La suspensión de la interpretación pública puede ser designada también como “despertar” (*Wachsein*). Es la liberación mediante el cuestionamiento de la interpretación acrítica y dominante. Es el primer paso en dirección a la apropiación. Un fenómeno particular da cuenta de esta posibilidad de apropiación, la llamada de la conciencia. Esa llamada interrumpe la escucha del uno impersonal y de sus imperativos. Tiene un sentido existencial, es decir, es condición de posibilidad de fenómenos concretos de la existencia como la responsabilidad y la culpa. La llamada de la conciencia incita a la apropiación. El resultado de la apropiación es el *Dasein*, que literalmente está-ahí donde tiene que decidir acerca de su existencia. Esta condición constituye en último término la apropiación o autenticidad del *Dasein*. El *Dasein* auténtico es el *Dasein* resuelto.
4. *Wegsein-Wachsein-Dasein* nombran así una terna que delimita la transformación óptica de la existencia humana.

Appelseed: una autointerpretación pública de “el Sueco” Levov

Los elementos ofrecidos por la analítica existencial pueden ser llevados a la lectura de la obra de Roth. Quisiera, pues, indicar ahora de qué modo es posible hacer uso de ellos con el fin de responder a una pregunta relativa al sentido de la obra.

La interpretación de la *Pastoral americana* comporta una dificultad particular. La pregunta por su sentido, antes de que se la plantee el lector,

se la ha planteado ya un personaje central de la novela, el escritor Nathan Zuckerman. Él es un personaje de esta y otras novelas de Roth en las que asume la tarea de escribir la vida del protagonista. Cumple la que podríamos designar como una función metaficcional existencial: funciona como el índice crítico del olvido de sí de “el Sueco”. Indica cómo el personaje se olvida de sí o huye ante sí y de qué manera puede eventualmente retomar su vida, ponerla nuevamente en sus manos.

La pregunta que plantea Zuckerman concierne al ser del protagonista: ¿Quién es? El protagonista, el Sueco Levov, es un enigma para el escritor. Habiéndolo conocido en su infancia y admirado como un gran deportista, ejemplo para todos los jóvenes judíos de su generación en la escuela de Weequahic, este “Apolo doméstico”, como lo llama Zuckerman, se ha convertido en un ser deslucido y opaco sobre quien aparentemente no cabe hacer ninguna afirmación: “Algo se había apoderado de él, ordenándole que se detuviera. Algo le había convertido en un lugar común humano. Algo le había advertido: no debes ir a contrapelo de nada” (Roth, 2010:39). ¿Qué era aquello que le había ocurrido al Sueco que lo había obligado a detenerse? Esta pregunta es tanto más urgente para Zuckerman cuanto que en su comunidad el Sueco no era una persona cualquiera. Él cumplía una función muy precisa en el destino y la moral de su comunidad judía. Durante la segunda grande guerra el Sueco se había convertido en un ideal para su pueblo, en una garantía también de que nada inesperado les podría ocurrir. Zuckerman expresa así el sentido de esta idealización:

Supongo que al idealizar al Sueco y su equiparación inconsciente con Estados Unidos, había en nuestro impulso cierta vergüenza y rechazo de nosotros mismos. Cuando le veíamos despertaban unos deseos judíos conflictivos que él apaciguaba al mismo tiempo; la contradicción de los judíos que quieren encajar y destacar, que insisten en que son diferentes, y en que no lo son se resolvía en el espectáculo triunfante de aquel sueco que en realidad no era más que otro de los Seymours de nuestro barrio [...] (Roth, 2010:34).

Seymour Levov era la síntesis de los contrarios entre los judíos, la posibilidad, encarnada en un individuo, de reconciliar las tendencias contrapuestas de la comunidad judía. Por esta razón las preguntas con respecto

a quién es el Sueco, en qué se ha convertido, cómo ha descendido desde el Olimpo judío al que había ascendido durante su juventud, son cuestiones que emergen de la inquietud de toda una comunidad representada por el escritor Nathan Zuckerman:

¿Cuál era la subjetividad del Sueco? Tenía que haber un sustrato, pero su composición era inimaginable. [...] ¿Qué clase de existencia mental había sido la suya? ¿Había algo que hubiera amenazado jamás con desestabilizar la trayectoria del Sueco? Nadie pasa por la vida sin recibir las marcas de la cavilación, el pesar, la confusión y la pérdida (Roth, 2010:35).

Hay diversos modos de buscar una respuesta a esta pregunta. En este punto particular, creo que la conjunción de ontología y teoría crítica nos proporciona una orientación, nos previene de los riesgos de perseguir la mala infinitud de razones que denuncia Adorno en la búsqueda de la autenticidad desde Kierkegaard (Adorno, 2001:153); pero también nos ofrece una indicación positiva de la dirección en la cual proseguir la búsqueda. La identidad del Sueco no es, sencillamente, un sustrato en sentido clásico; no es el *hipokeimenon* de su vida, ni el ego puro, el soporte incondicionado de todos sus actos. El Sueco es un relato que dice cómo él se ve a sí mismo. Ese relato no es el producto de una introspección particularmente aguda; es simplemente la imitación de una fábula corriente, cotidiana, cuyos orígenes se pierden en la bruma de lo heredado en la tradición oral. Por esta razón sería quizás conveniente enlazar este elemento con un pasaje significativo de la crítica de Adorno al concepto de autenticidad en *Minima moralia*, en el cual afirma: “Lo que no quiere marchitarse prefiere llevar el estigma de lo inauténtico. Entonces vive de la herencia mimética” (Adorno, 2001:154).

Esta herencia mimética la encontramos tardíamente en la obra, en la tercera y última parte, titulada “Paraíso perdido”:

¿Sabéis como quién se sentía en realidad? [...] No podía decírselo a nadie, desde luego: tenía veintiséis años, acababa de ser padre y la gente se reiría de su infantilismo. Se rió de sí mismo. Era una de esas cosas infantiles que se te quedan en la mente por mucho que avances en edad, pero en Old Rimrock se sentía como Johnny Appleseed. [...] Johnny Appleseed era el hombre adecuado para el Sueco. No era judío ni católico irlandés ni cristiano protestante, no, Johnny Appleseed no

era más que un norteamericano feliz, corpulento, rubicundo, feliz. Probablemente no tenía sesos, pero no le hacían falta, lo único que necesitaba Johnny Appleaseed era ser un buen andarín. Pura alegría física. Daba grandes zancadas, tenía una bolsa de semillas y un enorme y espontáneo afecto por el paisaje, y adondequiera que fuese esparcía las semillas. Qué relato tan interesante. Iba a todas partes, caminaba por doquier. Al Sueco siempre le había gustado ese cuento. ¿Quién era el autor? Nadie, por lo que él recordaba. Lo habían estudiado en la escuela primaria. Johnny Appleaseed, allá afuera, en todas partes, plantando manzanos. Aquella bolsa de semillas. Al Sueco le encantaba. Aunque tal vez era su sombrero... ¿guardaba las semillas en el sombrero? No importaba (Roth, 2010:385).

El Sueco era como Johnny Appleaseed. Era un norteamericano feliz, que probablemente no tenía sesos, y que no le hacían falta. Un andarín. Es de este relato inmemorial, de esta interpretación corriente y pública de donde Seymour deriva su sustrato. Es lo que hace, y lo que hace es andar por los campos arrojando semillas. El Sueco vive del crédito de esta fábula; ella interpreta el modo como él es, como él vive. La pregunta dirigida a sí mismo se autosatisface en su propio lenguaje, el de su tradición, el de su educación, el de sus fábulas infantiles. Dicho en términos psicoanalíticos, Appleaseed es el significante amo, el *SI* de Seymour. Puesto en términos existenciales, es la autointerpretación pública; enunciado en términos críticos, es la herencia mimética. La cuestión de la mimesis deberá ser tratada a fondo; por ahora quisiera simplemente sugerir una lectura, acaso no divergente de la de Adorno, que recupera la significación aristotélica, más que la platónica, del término. Siguiendo una indicación de Ricoeur en su lectura de la poética de Aristóteles, podríamos entender la *mimesis*, más que como simple copia, como algo ligado estrechamente a la configuración del *muthos*, es decir, como ligada directamente a la producción de la fábula o de la trama. La *mimesis*, dice precisamente Ricoeur, está constituida por la “construcción del mito”; mito en este caso puede traducirse como trama o intriga, y es pues, en nuestro caso, la trama de la vida del Sueco (Roth, 2010:55).

Esta autointerpretación no es, de otra parte, incongruente con la visión que el escritor se hace desde un inicio del Sueco:

Respetar cuanto uno ha de respetar; no protestar por nada; no sufrir jamás la molestia de no tener confianza en sí mismo; no enredarse jamás en la obsesión

ni ser torturado por la incapacidad, envenenado por el resentimiento, impulsado por la cólera... para el Sueco la vida se desenrollaba como una madeja de lana esponjosa (Roth, 2010:46).

La vida del Sueco se desenvuelve, de acuerdo a la autointerpretación inicial, dentro de un peculiar hedonismo.² El Sueco, el Apolo judío, pretende vivir en cierto modo bajo el manto de la autarquía, exento de la falta, de la indigencia, de la contingencia. Zuckerman reconoce en este modo de vivir un rasgo básico de la vida norteamericana en su conjunto: “La vida del Sueco Levov, que yo supiera, había sido de lo más sencillo y ordinario y, por lo tanto, espléndida, totalmente acorde con el carácter norteamericano” (Roth, 2010:48). Sin embargo, unas líneas antes ha recordado la sentencia de Tolstoi en *La muerte de Iván Ilich* según la cual su vida “había sido de lo más sencillo y ordinario y, por lo tanto, de lo más terrible” (2010:48). El problema de Iván Ilich queda en el aire, enunciado por él, y anticipando en buena medida la duda con la que cierra Roth su novela: “Tal vez no he vivido como debería haberlo hecho” (2010:48). Tenemos, pues, la autointerpretación del Sueco, y tenemos como función crítica el retorno metaficcional del escritor dentro de la novela. Zuckerman, al interpretar las experiencias de su personaje, añade una perspectiva de la que carece la ingenua complacencia del Sueco con su mundo, con sus valores y consigo mismo. La crítica es tanto más necesaria cuanto que el Sueco se hace a un mundo en cierto modo inhumano, el mundo de los dioses olímpicos y de su autarquía: “Era como si hubiese abolido de su mundo cuanto no le convenía, no sólo el engaño, la violencia, la burla y la crueldad, sino todo cuanto presentaba la menor aspereza, cualquier amenaza de contingencia, ese temible heraldo de la impotencia” (Roth, 2010:55). Un mundo, exento de tropiezo, de falla, de daño, se convierte en aquel en donde la vida del Sueco vive y se desarrolla; es por ello, nuevamente, un mundo en cierta medida *a-político*: la denegación de la contingencia es una expulsión de la *polis*. Curioso exilio el del Sueco. De su vida lo inesperado ha sido abolido, reprimido, o incluso, de un modo más fuerte, denegado. El

² Sigo aquí la interpretación del hedonismo y la autarquía hecha por el profesor Jairo Escobar en su conferencia “La voz de la carne: sobre Marcuse y Epicuro”, en el I Congreso Internacional de Teoría Crítica y III Seminario Nacional de Teoría Crítica, Medellín, Universidad de Antioquia, 5 al 8 de octubre de 2011.

Sueco ha denegado la contingencia, y así, en un mundo en el que siempre lo esperado debiera ocurrir, lo inesperado irrumpe con una fuerza destructiva inconmensurable, desmesurada. Esta irrupción marca el segundo momento en la trama: la caída.

*La irrupción de lo inesperado
o la suspensión de la autosuficiencia*

“La caída” corresponde a lo que podríamos designar como la *peripecia* del Sueco; es decir, la inversión del signo de las fuerzas y la irrupción de la desdicha en su vida.

Zuckerman acaba de enterarse de qué es aquello que ha ocurrido con el Sueco, de qué ha obligado al astro a detenerse, o cuando menos de cuál es la causa material responsable de este giro en su vida: su hija, a los 17 años, hace estallar una bomba en la tienda de correos del pueblo como protesta contra la guerra de Vietnam; mata en el atentado al médico del pueblo y huye. El padre pasa cinco años sin tener noticias de ella.

Este hecho radical, este acontecimiento absolutamente inesperado, por lo menos para el Sueco, marcará en el conjunto de su vida una inflexión también radical: la suspensión de la autosuficiencia, la puesta en cuestión de su autointerpretación y el despertar de lo que en la analítica existencial puede entenderse como una manifestación óptica de la voz de la conciencia. Su efecto inmediato será el de desencadenar la cuestionabilidad reprimida de la existencia del Sueco. Esa cuestionabilidad se desencadenará con una violencia comparable a la del estallido de la bomba. Las preguntas se multiplicarán al mismo ritmo al que el Sueco irá ensayando nuevas respuestas. La serie no constituirá en ningún caso una suma integrada, una totalidad. La causalidad se descoserá en múltiples hilos que en vano intentará trenzar su conciencia. El Sueco caerá en el despeñadero de la duda, de las hipótesis inverificables, de la pura especulación sin fundamento, intentando salvar teóricamente y borrar mediante construcciones abstractas la locura muy concreta y eficaz de su hija. Pasados cinco años, exhausto, habiendo desistido de buscar a su hija y de querer entender lo ocurrido, ella aparecerá de la nada como una especie de fantasma, para recordarle que lo irracional, lo accidental, lo contingente,

lo injusto, lo inesperado, y las diversas caras del mal, están ahí aunque él haya intentado refutarlo todo minuciosamente: “Por muy flojas que fuesen las respuestas, nunca se le agotaban las preguntas, él que hasta entonces no había tenido nada importante que preguntarse. Después de la bomba, nunca más pudo tomarse la vida como venía ni confiar en que su vida fuese muy diferente de como la percibía” (Roth, 2010:122).

El acto terrorista de la hija modifica radicalmente el contenido de la vida del Sueco. Es el cese de la *pastoral americana*, de la placidez bucólica, de esa versión americana del hedonismo negativo; es la irrupción del caos primordial. La hija perdida es la hija que lo pierde. La cuarta generación en una familia de inmigrantes judíos, la posibilidad de consolidar su lugar en el mundo de los gentiles: “La hija que le llevaba fuera de la ansiada *pastoral americana* para conducirlo a cuanto era su antítesis y su enemigo, a la furia, la violencia y la desesperación de lo contrario a la *pastoral (counterpastoral)*, a la fiera americana indígena (*the indigenous American berserk*)”³ (Roth, 2010:114).

Desde el punto de vista de la lectura que hacemos, la cuestión no es, como pretende el Sueco, responder a la pregunta acerca de por qué Merry, su hija, primero tartamuda, después terrorista, luego jainita, y en cualquier caso loca, hace lo que hace o es quien es. El problema no consiste en descubrir el sustrato incondicionado de su ser o de su hacer, sino más bien responder a la pregunta acerca de lo que hace ella en la trama de la novela, cuál es su función en la vida del Sueco.

En primer lugar, hemos dicho, es materialmente responsable del despertar, del *Wachsein* del Sueco, para emplear la expresión de la hermenéutica heideggeriana de 1923, y que podemos situar, como se ha indicado en la serie *Wegsein-Wachsein-Dasein*, como Estar-en-otra parte–Estar-despierto–Estar-ahí.

En segundo lugar, es responsable de que en la vida autárquica del Sueco irrumpa la historia política, la *polis*, de una manera atroz:

La historia, que no había afectado drásticamente a la vida cotidiana de la población local desde la Revolución norteamericana, volvió a enderezar sus pasos

³ Se trata más de la “ferocidad originaria”, e incluso del “caos primordial”. Frente a estas expresiones, la de “fiera indígena” propuesta por el traductor de la edición de Mondadori resulta algo pálida y carente de fuerza.

hacia aquellas colinas remotas e, improbablemente, con toda su predecible imprevisión, irrumpió sin orden ni concierto en la vida ordenada de Seymour Levov y su familia y dejó el lugar reducido a escombros. La gente cree que la historia es algo que sucede a la larga, pero la verdad es que se trata de algo muy repentino (Roth, 2010:115).

Y en tercer lugar, confronta al Sueco con su falta, con su error, con su equivocación: en la poética de Aristóteles el término es *hamartía*. La falta del Sueco, más que a una falta moral, corresponde a una falta trágica. Él no podía no ser tal cual es, y sin embargo ahora tiene que cargar con el peso de ser quien es. El Sueco mismo advierte en un primer momento que “la causa del desastre tiene que ser una transgresión para él [...] el desastre que le acontece empieza por un fracaso de su responsabilidad, *tal como él la imagina*” (Roth, 2010:117). Esta última frase, sin embargo, está resaltada en el texto. Se trata de la voz del escritor. Así, el problema está planteado. El Sueco comienza el interminable examen de conciencia, pero el fracaso de su responsabilidad es otro que aquel que *él se imagina*. El auténtico fracaso del Sueco no será revelado sino al final; él mismo lo descubrirá, o lo reconocerá, en un acto de auténtica *anagnórisis* trágica. Aristóteles de nuevo. En ese acto de reconocimiento él llegará a darse de cuenta de cuál es la base de su error, de su equivocación. *Hamartía* y *anagnórisis* marcarán el desarrollo y desenlace de la trama en la tercera parte de la obra.⁴

Des-encubrimiento, reconocimiento y posibilidad de apropiación

El momento de la *anagnórisis*, como en la tragedia griega, es el punto más álgido del drama, el punto en el que se desencadena todo el *pathos* trágico y

⁴ La correlación entre estos dos momentos puede plantearse a partir del significado mismo de la *hamartía* del Sueco. Como recuerda Jean-Pierre Vernant, “hamartía significa, en su sentido propio, ceguera. Es decir, algo que sobrepasa al hombre, que lo oprime, que le impide ver las cosas como son, de tal forma que toma lo malo por bueno, comete un crimen, y es castigado por ese crimen” (Macksey y Donato, 1972:308). Agradezco al profesor Mauricio Vélez la sugerencia de referencias valiosas sobre este aspecto, así como la discusión de algunos problemas relativos a la interpretación de la *Poética* de Aristóteles.

en el que la *kathársis* tiene su mayor posibilidad de actuar. Para no arruinarles una posible lectura de la novela, suprimo selectivamente algunos elementos de este fragmento extraído de una de las últimas páginas de la novela, en el que hay una confirmación directa de la lectura. En este punto habla Zuckerman. El escritor plantea, finalmente, después de los innumerables devaneos del Sueco, el resultado del prolongadísimo y torturante examen de conciencia. Pero no se trata de una respuesta en términos normales, corrientes. La respuesta no responde simplemente a una pregunta, no dice lo que es, porque no está dirigida al qué, al *quid*, sino al cómo. La respuesta de Zuckerman hace manifiesta la transformación óptica de la relación del Sueco consigo mismo, con el otro y con su mundo:

Había visto tanto y con tal rapidez... Y qué estoico⁵ había sido siempre con su capacidad de no ver, qué prodigiosos habían sido sus poderes de normalización. [...] Y el instrumento de aquella pérdida de la venda que le cegaba era Merry. La hija había hecho ver al padre. Y tal vez esto era todo lo que ella siempre había querido hacer. Le había dado la visión, la visión para ver con claridad a través de lo que jamás será normalizado, de ver lo que no puedes ver y no ves y no verás hasta que [...]. Había visto la improbabilidad de que procedamos unos de otros. Nacimiento, sucesión, las generaciones, la historia... totalmente improbable. Había visto que no procedemos unos de otros, sino que sólo lo parece. Había visto cómo son las cosas en realidad, había visto [...] todo cuanto existe y no es posible limitar. El orden es minúsculo. Había creído que casi todo era orden y que el desorden sólo ocupaba un espacio pequeño. Lo había entendido al revés. Se había creado una fantasía y Merry se la había desbaratado (Roth, 2010:505).

El tercer momento, “El paraíso perdido”, en lugar de hacer una síntesis, agudiza la contradicción. Quizás en este sentido sea la *Pastoral* expresión de una *dialéctica específicamente negativa*. No hay paraíso recobrado en la visión de la vida dañada de la *Pastoral americana*, como tampoco hay una apropiación explícita, a menos que se admita como tal la anagnórisis final.

La novela se cierra con este descorrimiento del velo, con el encuentro con la realidad desnuda, y con una pregunta final que constituye una especie

⁵ Esta invidencia del Sueco, ¿no sería más epicúrea que estoica? Probablemente sea una capacidad que sirve al mismo tiempo al deber y al placer, lo que indicaría su inusitada fuerza en la vida.

de eco del problema de Iván Ilich: “¿Y qué tiene de malo la vida de los Levov? ¿Qué hay en este mundo menos reprehensible que la vida de los Levov?” (Roth, 2010:511). No creo que haya necesariamente una respuesta que se pueda formular de manera unívoca a este interrogante. Quisiera, sin embargo, destacar un elemento que recorre la novela, enunciado por Roth desde el epígrafe, y que constituye lo propiamente reconocido en la anagnórisis del Sueco: “la infrecuencia con que ocurre lo esperado”. El Sueco no admite ni integra en su vida la contingencia. Pero ella es, como recuerda Zuckerman, el heraldo de la impotencia. En la analítica existencial tiene un lugar destacado este reconocimiento, que consiste en la asunción de la posibilidad de la imposibilidad intransferible como lo enteramente propio del individuo. Conduce a la apropiación, a la autenticidad.

Literariamente expresado por Zuckerman, cuyo lenguaje es acaso más persuasivo que el de la ontología, esto se dice así:

¿Cómo podía él, con su bondad minuciosamente calibrada, haber sabido que los riesgos de ser obediente eran tan altos? Uno se decanta por la obediencia para reducir los riesgos. Una mujer guapa, una casa hermosa, dirige sus negocios como si practicara hechicería. Maneja correctamente la fortuna de su padre. Vivía a fondo esta versión del paraíso. Así es como vive la gente de éxito. Son buenos ciudadanos, se sienten afortunados y agradecidos, Dios les sonrío. Hay problemas, pero ellos se adaptan. Y entonces todo cambia y se vuelve imposible. Ya nada sonrío a nadie. ¿Y entonces quién puede adaptarse? He aquí una persona que no está hecha para un funcionamiento deficiente de la vida, y no digamos para lo imposible. ¿Pero quién está hecho para lo imposible que va a suceder? ¿Quién está hecho para la tragedia y lo incomprensible del sufrimiento? Nadie. La tragedia del hombre que no está hecho para la tragedia..., ésa es la tragedia de cada hombre (Roth, 2010:114).

Nadie está hecho para la tragedia, ni para lo incomprensible del sufrimiento, ni para lo imposible que va a suceder. Nuevamente leemos en el epígrafe el verso del poema de William Carlos Williams: “la infrecuencia con que ocurre lo esperado”. Es una transformación de aquella afirmación más perentoria, la de que lo imposible va a suceder. Cada hombre, todo hombre está hecho para que ocurra lo esperado, lo posible, e incluso el sufrimiento si es explicable; el hombre está hecho incluso para un funcionamiento deficiente

de la vida. Pero no para la tragedia. Ésta es la tragedia de cada hombre, no sólo del Sueco, no sólo del Apolo doméstico, del semidiós de Weequahic, del héroe. Lo que consigue Zuckerman en este pasaje es, a mi modo de ver, una generalización de la tragedia, un uso si se quiere de ella, más allá del ámbito de lo trágico originario, más allá del héroe. Zuckerman, a través de la desgracia del Sueco, postula la tragedia de todo hombre. Todo ocurre muy rápido, en una frase en la que la palabra “tragedia” aparece tres veces: al comienzo es la tragedia de un hombre particular, al final de la frase es la tragedia de cada hombre, es decir, de todo hombre tomado uno por uno. Entre la tragedia de un hombre y la de todo hombre está lo que universaliza: no estar hecho para la tragedia. Podríamos ensayar a sustituir aquí “tragedia” por “lo imposible que va a suceder”. Entonces se trata de la tragedia del hombre que no está hecho para lo imposible que va a suceder. Pero cómo puede ser que lo imposible ocurra. Lo imposible sólo ocurre si en alguna medida es posible. Pero sabemos que sólo hay una imposibilidad posible: la posibilidad de la imposibilidad de toda otra posibilidad. Así se define la muerte en términos existenciales. Leído de esta manera, de repente Zuckerman está diciendo algo preciso: la tragedia de todo hombre es no estar hecho para la muerte. Aunque parezca contrario a lo que revela la analítica existencial, podemos decir que el *ser para la muerte* heideggeriano es algo para lo que no está hecho el hombre. Pero el hombre no está quizás en general hecho para algo. Esta crítica de la causa final está ya presente en la *Ética* de Spinoza y se agudiza notablemente en la *Genealogía* de Nietzsche. El *factum* de lo humano es de otro tipo. Es el sentido de la primacía de la existencia sobre la esencia, o del *ser para...* sobre el *estar hecho para...* Porque no está hecho para la muerte, debe asumir el hombre su ser para la muerte.

*Conclusión: la tragedia del Sueco Levov
o el paso de la pastoral al caos americano*

Notoriamente, la interpretación, que pretendía mantenerse adherida a la analítica existencial del *Dasein*, recurre a la *Poética* de Aristóteles. Este hecho despierta cierta perplejidad. Quizás se trate de reconocer que la estructura dramática de la *Pastoral americana*, su trama, corresponde en algunos puntos

importantes, por lo menos formalmente, a la de la tragedia clásica. Por otro lado, quizás la superposición de la lectura en clave de la *Poética* sobre la lectura en clave existencial indique una posibilidad de una lectura dramática de la analítica misma. Esta lectura podría abrir una nueva vía crítica y secular a la interpretación del proyecto ontológico heideggeriano.

Al aproximar estos análisis se está de alguna manera afirmando un heroísmo particular, que compartirían la tragedia y la analítica. No creo, sin embargo, que se trate del heroísmo del *Dasein* arrojado, como denuncia Adorno, sino de un tipo particular de heroísmo, específicamente posible desde la analítica: el de la auténtica impropiedad, o el del auténtico fracaso. La posibilidad de un fracaso auténtico es en cierta medida también una conquista del *Dasein*, que responde al llamado de su conciencia, que despierta y suspende la habladería cotidiana, pero que no puede apropiarse efectivamente de sus posibilidades; es el reconocimiento de que las cartas están jugadas, que se hizo una apuesta por una forma de vida y que esa forma de vida resulta radicalmente puesta en cuestión, sin posibilidad de integrar la crítica. Es el cese de la dialéctica.

Pero, ¿podría realmente afirmarse que el Sueco es un héroe al modo del héroe trágico? O, ¿en qué sentido podría hoy hablarse de heroísmo en el Sueco Levov? Hay un argumento que se puede aducir a este respecto: el Sueco mismo se pregunta por su equivocación, al final, de manera insistente. La equivocación que está al origen de su desdicha, su propia equivocación tiene que ver con algo que sólo al final reconoce: “estar sometido a una autoridad superior”, la de la belleza. Esa autoridad, superior a la de su padre, a la de su religión, a la de sus costumbres, esa autoridad superior a la ley de su *polis* es aquella a la que no puede no someterse, a la que cede por su propia pasión y decisión, y que lo pierde. Hay en ello, por lo menos formalmente, una evocación inequívoca de la *hamartía*, de la falta trágica, tal como pudo experimentarla el personaje.

El “oráculo” no le dice al Sueco “asesinarás a tu padre y yacerás con tu madre”, pero pudo haberle dicho “acabarás mal, como el muchacho de Tomkinsville, que tanto admirabas: terminarás como aquel que haciendo inflexiblemente el bien acaba mal”. ¿Cómo le llegará al Sueco una desgracia tal? No lo sabe, pero le llegará. La desgracia irrumpirá en casa del Sueco de la mano de lo más querido por él, su hija.

La *pastoral americana* es el inicio de la última jornada del Sueco, pero el *caos americano* es su desenlace. El caos, la violencia originaria, a la que se aproxima el Sueco, la que reconoce al quitarse la venda de los ojos, “cuando 3 se suma a 1 para hacer 4”. En el Sueco, como en el héroe trágico, se combina *ate* y *hamartía*, “la desdicha enviada por los dioses y el fracaso provocado por un crimen o por un error por completo humano” (Gual, 2006:190), pero la imposibilidad de situar una *ate* en la vida secular norteamericana lo conduce a un esfuerzo desmesurado por asignarle a su propio error, a su propia responsabilidad, toda la causa de su desdicha. La *hybris* de la conciencia moral está en la base de la ruina del Sueco, y viene a sustituir a la *hybris* material de su éxito familiar y profesional.

Finalmente, pues, es posible reconocer, sobre la base de estas consideraciones y apoyados en la comparación con el destino del héroe trágico, de qué manera el Sueco es un contraejemplo de la posibilidad de apropiación en sentido existencial; sin desconocer, por tanto, que de la suspensión de la autosuficiencia él es, por el contrario, un caso tristemente ejemplar.

Bibliografía

- ADORNO, THEODOR W., *Minima moralia. Reflexiones sobre la vida dañada*, Taurus, Madrid, 2001.
- GARCÍA GUAL, CARLOS, *Historia, novela y tragedia*, Alianza, Madrid, 2006.
- HEIDEGGER, MARTIN, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998.
- MACKSEY, RICHARD, Y EUGENIO DONATO (eds.), *Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre*, Barral, Barcelona, 1972.
- RICOEUR, PAUL, *La métaphore vive*, Editions du Seuil, París, 1975.
- ROTH, PHILIP, *Pastoral americana*, Random House Mondadori, Barcelona, 2010.

Fecha de recepción: 12 de abril de 2012

Fecha de aceptación: 18 de octubre de 2012