

**SECCIÓN 1:
ENSAYOS FILOSÓFICOS DE
IRIS MURDOCH**

Contra la aridez. Esbozo polémico*

IRIS MURDOCH

Mis objeciones se refieren sobre todo a la prosa, no a la poesía, y en primera instancia a las novelas, no al teatro; y son breves, simplificadas, abstractas, y posiblemente insulares. No debe entenderse que implican una imagen precisa de «la función del escritor». La función del escritor es escribir el mejor libro que sea capaz de escribir. Estas observaciones tienen que ver con los antecedentes de la literatura actual, en las democracias liberales en general y en los Estados benefactores en particular, en el sentido en que deben ocupar a cualquier crítico serio.

Vivimos en una era científica y antimetafísica en la que los dogmas, las imágenes y los preceptos de la religión han perdido mucha fuerza. No nos hemos recuperado de dos guerras y de la experiencia de Hitler. También somos herederos de la Ilustración, el romanticismo y la tradición liberal. Éstos son los elementos de nuestro dilema, cuyo rasgo principal es, en mi opinión, que nos hemos quedado con una idea demasiado superficial y endeble de la personalidad humana. Paso a explicar esto.

La filosofía, como los periódicos, es al mismo tiempo guía y espejo de su época. Examinemos rápidamente la filosofía anglosajona y la filosofía francesa y veamos qué imagen de la personalidad humana podemos sacar de estos dos acervos de sabiduría. Las dos influencias más importantes de la filosofía anglosajona han sido las de Hume y Kant; y no es difícil ver en la actual concepción filosófica de la persona la obra de esos dos grandes pensadores. Esta concepción consiste en la unión de un conductismo materialista con una visión dramática del individuo como una voluntad solitaria. Existe un sutil apoyo mutuo entre los dos. Desde Hume hasta Bertrand Russell, con la ayuda amistosa de la lógica matemática y la ciencia, derivamos la idea de que la realidad es en última instancia una cantidad de átomos materiales y que el discurso significativo debe relacionarse directa o indirectamente con la realidad así concebida. Esta posición fue resumida de modo más expresivo en el *Tractatus* de Wittgenstein. La filosofía reciente, especialmente los últimos trabajos de Wittgenstein y la obra de Gilbert Ryle que se deriva de ellos, modifica un poco esto. La imagen atómica de Hume se abandona en favor de un tipo de análisis conceptual (admirable en muchos aspectos) que subraya la dependencia estructural de los conceptos respecto del lenguaje público en que están enmarcados. Este análisis tiene resultados importantes para la filosofía de la mente,

* I. Murdoch: «Against Dryness», en: *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*, Nueva York-Londres, Penguin, 1999, pp. 287-295. Originariamente publicado en *Encounter*, Enero 1961, pp. 16-20. La presente traducción es una reedición de la que Flora Botton-Burlá realizó para la compilación de Federico Patán: *Raíces en la tierra. Irlanda en su ensayo literario*, México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, pp. 159-171.

donde lleva a un conductismo modificado. Dicho a grandes rasgos: mi vida interior, para mí igual que para otros, sólo puede identificarse como existente si se le aplican conceptos públicos, conceptos que sólo se pueden construir sobre la base de! comportamiento abierto.

Éste es un lado del asunto, el lado Hume y post-Hume. Del otro lado, derivamos a partir de Kant, y también de Hobbes y Bentham hasta John Stuart Mill, una imagen del individuo como una voluntad racional libre. Con la eliminación del antecedente metafísico de Kant este individuo se ve como solitario. (En cierto sentido también está solo desde el punto de vista de Kant, es decir, no confrontado con verdaderos otros no semejantes.) Agregando algo de optimismo utilitario, se le considera eminentemente educable. Agregando algo de psicología moderna, se le considera capaz de autoconocimiento mediante métodos compatibles con la ciencia y el sentido común. Y así tenemos al hombre moderno, como aparece en muchas obras recientes de ética y creo que también, en gran medida, en la conciencia popular.

Nos encontramos, por ejemplo, con una imagen refinada de este hombre en el libro de Stuart Hampshire intitulado *Thought and Action*. Es racional y totalmente libre salvo en la medida en que, en el sentido legal ordinario y en el sentido común, su grado de conciencia de sí mismo puede variar. Es, moralmente hablando, el monarca de todo cuanto observa y totalmente responsable de sus actos. Nada lo trasciende. Su lenguaje moral es un indicador práctico, el instrumento de sus elecciones, el señalamiento de sus preferencias. Su vida interior se resuelve en sus actos, sus elecciones y sus creencias, que también son actos, puesto que una creencia sólo se puede identificar mediante su expresión. Sus argumentos morales son referencias a hechos empíricos apoyados por decisiones. La única palabra moral que necesita es «bueno» (o «correcto»), la palabra que expresa decisión. Su racionalidad se expresa en conciencia de los hechos, ya sea acerca del mundo o acerca de sí mismo. La virtud fundamental para él es la sinceridad.

Si pasamos a la filosofía francesa podemos ver, por lo menos en la parte que más ha atraído a la imaginación popular –me refiero a la obra de Jean-Paul Sartre–, esencialmente la misma idea. Es interesante cuán kantiana es esa idea, a pesar de que Sartre está más cerca de las fuentes hegelianas. Una vez más, el individuo se muestra como solitario y totalmente libre. No hay realidad trascendente, no hay grados de libertad. Por una parte está la masa de deseos psicológicos y hábitos y prejuicios sociales; por la otra, está la voluntad. Algunos dramas, de carácter más hegeliano, se desarrollan en el interior del alma; pero el aislamiento de la voluntad permanece. De ahí la angustia (*angoisse*). De ahí, también, el sabor especialmente antiburgués de la filosofía de Sartre, que atrae a muchos intelectuales: la idea tradicional común de la personalidad y las virtudes es sospechosa de mala fe (*mauvaise foi*). De nuevo, la única virtud verdadera es la sinceridad. No me parece accidental que, por más críticas filosóficas y de otro tipo que pueda recibir Sartre, esta idea fuerte haya atrapado nuestra imaginación. Los críticos marxistas pueden afirmar plausiblemente que representa la esencia de la teoría liberal de la personalidad.

Se señalará que otras teorías fenomenológicas (dejando de lado el marxismo) han intentado hacer lo que Sartre no ha logrado, y que hay filósofos notables que han ofrecido una imagen diferente del alma. Sí; pero a partir de mi propio conocimiento de la situación, dudo que haya surgido de la fenomenología una explicación (no marxista) de la personalidad humana que sea fundamentalmente diferente de la que he descrito y que pueda rivalizar con su poder imaginativo. Se podrá decir que la filosofía no puede en realidad producir

tal explicación. No estoy segura de ello, y esta cuestión tan amplia no es lo que me ocupa aquí. Simplemente expreso mi opinión de que, para el mundo liberal, la filosofía no puede realmente ofrecernos en la actualidad ninguna otra imagen completa y fuerte del alma. Ahora vuelvo a Inglaterra y a la tradición anglosajona.

El Estado de bienestar es el resultado, en amplia medida, del pensamiento socialista y de la iniciativa socialista. Parece haber llevado cierta lucha hasta su fin; y con ese fin ha llegado una fatiga en lo que se refiere a los principios básicos. Si comparamos el lenguaje de la constitución original del Partido Laborista con el de su reciente sucesora veremos un empobrecimiento del pensamiento y del lenguaje que es típico. El Estado de bienestar es la recompensa del «empirismo en la política». Ha representado para nosotros un conjunto de fines totalmente deseables pero limitados, que podrían concebirse en *términos no teóricos*; y en nuestro esfuerzo por lograrlo, al permitir que esta idea dominara al ala más naturalmente teórica de nuestro medio político, hemos perdido en buena medida nuestras teorías. Nuestra concepción central sigue siendo una forma debilitada de la ecuación de Mill: felicidad igual a libertad igual a personalidad. Debía haber habido una rebelión en contra del utilitarismo, pero por muchas razones no ha tenido lugar. En 1905, John Maynard Keynes y sus amigos acogieron la filosofía de G.E. Moore porque Moore volvía a establecer el concepto de la experiencia, Moore desviaba la atención de la mecánica de la acción y la dirigía hacia la vida interior. Pero la «experiencia» de Moore era un concepto demasiado superficial; y una época científica con metas sencillas, alcanzables y empíricas ha preferido una filosofía más conductista.

¿Qué es lo que hemos perdido aquí? ¿Y qué es lo que tal vez nunca hemos tenido? Hemos sufrido una pérdida general de conceptos, la pérdida de un vocabulario moral y político. Ya no empleamos una imagen amplia y sustancial de las múltiples virtudes del hombre y la sociedad. Ya no vemos al ser humano frente a un telón de fondo de valores, de realidades, que lo trascienden. Nos representamos al hombre como una voluntad valerosa y desnuda rodeada por un mundo empírico fácil de abarcar. Hemos sustituido la dura idea de verdad con una idea fácil de sinceridad. Lo que nunca hemos tenido, claro está, es una teoría liberal satisfactoria de la personalidad, una teoría del ser humano como libre y separado y en relación con un mundo rico y complicado del cual, como ser moral, tiene mucho que aprender. Hemos aceptado la teoría liberal tal como está, porque hemos querido alentar a la gente a pensar en sí misma como libre, al precio de perder el trasfondo.

Nunca hemos resuelto los problemas que planteó la Ilustración acerca de la personalidad humana. Entre los distintos conceptos con que contamos se ha perdido el problema real: y ahora, de una manera curiosa, nuestra situación actual es análoga a una situación del siglo XVIII. Conservamos un optimismo racionalista sobre los resultados benéficos de la educación, o más bien, de la tecnología. Lo combinamos con una concepción romántica de «la condición humana», una imagen del individuo desnudo y solitario: una concepción que, desde Hitler, ha adquirido una intensidad peculiar.

El siglo XVIII fue una época de alegorías racionalistas y cuentos morales. El siglo XIX (a grandes rasgos) fue la gran época de la novela; y la novela floreció gracias a una unión dinámica de la idea de persona con la idea de clase. Como la sociedad del siglo XIX era dinámica e interesante y como (para utilizar un concepto marxista) el tipo y el individuo podían verse en ella como unidos, se podía postergar la solución del problema del siglo XVIII. Ha

sido postergada hasta ahora. Ahora que la estructura de la sociedad es menos interesante y menos viva de lo que era en el siglo XIX, y ahora que la economía de bienestar ha eliminado algunos incentivos para el pensamiento, y ahora que los valores de la ciencia se dan por sentados, nos enfrentamos, en una forma especialmente oscura y confusa, con un dilema que nos ha acompañado implícitamente desde la Ilustración, o desde el principio, según quiera uno colocado, del mundo liberal moderno.

Si consideramos la literatura del siglo XX en comparación con la del XIX, notamos ciertos contrastes significativos. He dicho que en cierta forma estábamos de vuelta en el siglo XVIII, la época de las alegorías racionalistas y los cuentos morales, la época en que la idea de la naturaleza humana era unitaria y única. La novela del siglo XIX (empleo estos términos de manera basta y esquemática; claro que hubo excepciones) no se ocupaba de «la condición humana», sino de verdaderos individuos diversos que bregaban en la sociedad. La novela del siglo XX por lo general es o cristalina o periodística. Es decir que o bien es un pequeño objeto casi alegórico que retrata la condición humana y no contiene «personajes» en el sentido del siglo XIX, o bien es un gran objeto amorfo y casi documental, el descendiente degenerado de la novela del siglo XIX, que narra, con pálidos personajes convencionales, alguna historia sin complicaciones animada con hechos empíricos. Ninguno de estos dos tipos de literatura se ocupa de los problemas que he mencionado antes.

Es fácil ver que, si bien nuestra ficción en prosa es o cristalina o periodística, las obras cristalinas suelen ser las mejores. Son lo que los escritores más serios quieren crear. Podemos recordar el ideal de «aridez» que asociamos con el movimiento simbolista, con escritores tales como T.E. Hulme y T.S. Eliot, con Paul Valéry, con Wittgenstein. Esta «aridez» (brevedad, claridad, autosuficiencia) es la némesis del romanticismo. En realidad es el romanticismo en una fase posterior. El «símbolo» puro, limpio, autosuficiente –modelo, por cierto, de lo que Kant, antepasado tanto del liberalismo como del romanticismo, quería que fuera el arte–, es el análogo del individuo solitario y autosuficiente. Es lo que queda de la espiritualidad del romanticismo cuando han agotado su fuerza los «desordenados» elementos humanitarios y revolucionarios. La tentación del arte, una tentación a la que ceden todas las obras de arte con excepción de las más grandes, es consolar. El escritor moderno, atemorizado por la tecnología y (en Inglaterra) abandonado por la filosofía y (en Francia) enfrentado a teorías dramáticas simplificadas, intenta consolarnos mediante mitos o mediante historias.

En resumen: la verdad del escritor es la sinceridad y su imaginación es la fantasía. La fantasía funciona o bien con ensoñaciones amorfas (la historia periodística) o con pequeños mitos, juguetes, cristales. Cada una, a su manera, produce una especie de «necesidad de soñar». Ninguna de las dos se enfrenta a la realidad: de ahí que tengamos «fantasía», no «imaginación».

El lugar adecuado para el símbolo, en el sentido «simbolista», es la poesía. Incluso ahí puede desempeñar un papel equívoco, porque hay algo en el simbolismo que es hostil a las palabras, con las cuales, como se nos ha recordado, se construyen los poemas. Ciertamente es que la invasión de otros ámbitos por parte de lo que llamaré, para abreviar, los «ideales simbolistas» ha ayudado a provocar una decadencia de la prosa. La elocuencia está pasada de moda; hasta el «estilo», salvo en un sentido muy austero de la expresión, está pasado de moda.

Tanto T.S. Eliot como Jean-Paul Sartre, que son pensadores bastante diferentes, tienden a menospreciar la prosa y a negarle cualquier función *imaginativa*. La poesía es la creación

de «cuasi-cosas» lingüísticas; la prosa es para la explicación y la exposición, es esencialmente didáctica, documental, informativa. La prosa es idealmente transparente; sólo se escribe con palabras a falta de algo mejor. El estilista moderno influyente es Hemingway. Sería casi inconcebible en la actualidad escribir como Landor. En realidad, la mayoría de las novelas inglesas modernas no están *escritas*. Sentimos que podrían pasar a algún otro medio de expresión sin gran pérdida. Hace falta un extranjero como Nabokov o un irlandés como Beckett para animar el lenguaje en prosa y darle categoría de materia imaginativa por derecho propio.

Tolstói, quien dijo que el arte era una expresión de la percepción religiosa de la época, estaba más cerca de la verdad que Kant, que lo vio como un jugueteo entre la imaginación y la comprensión. El vínculo entre el arte y la vida moral ha languidecido porque estamos perdiendo nuestro sentido de la forma y la estructura dentro del mundo moral mismo. El conductismo lingüístico y existencialista, nuestra filosofía romántica, ha reducido nuestro vocabulario y simplificado y empobrecido nuestra visión de la vida interior. Es natural que una sociedad liberal democrática no se ocupe de técnicas de superación, niegue que la virtud sea conocimiento, dé importancia a la elección a expensas de la visión. Y un Estado de bienestar debilitará los incentivos para investigar las bases de una sociedad liberal democrática. Por razones políticas se nos ha alentado a pensar en nosotros mismos como totalmente libres y responsables, sabiendo todo lo que necesitamos saber para los objetivos importantes de la vida. Pero ésta es una de las cosas de las que Hume dijo que pueden ser verdaderas para la política pero falsas en los hechos; y ¿es realmente verdadera en la política? Necesitamos un liberalismo no romántico post-kantiano con una imagen diferente de la libertad.

La técnica para llegar a ser libres es más difícil de lo que imaginaba John Stuart Mill. Necesitamos más conceptos de los que nos han proporcionado nuestras filosofías. Necesitamos tener la capacidad de pensar en términos de grados de libertad y de representamos, en un sentido no metafísico, no totalitario y no religioso, la trascendencia de la realidad. Una fe ingenua en la ciencia, junto con la suposición de que todos somos racionales y totalmente libres, engendra una peligrosa falta de curiosidad acerca del mundo real, nos impide aquilatar lo difícil que es conocerlo. Necesitamos volver del concepto egocentrista de la sinceridad al concepto exocentrista de la verdad. No somos seres aislados que eligen libremente, monarcas de todo lo que observamos, sino infelices criaturas hundidas en una realidad cuya naturaleza tenemos la tentación constante y avasalladora de deformar mediante la fantasía. Nuestra imagen actual de la libertad alienta una facilidad que es como un sueño. Lo que necesitamos, en cambio, es un sentido renovado de la dificultad y la complejidad de la vida moral y de la opacidad de las personas. Necesitamos más conceptos en cuyos términos podamos concebir la sustancia de nuestro ser; el progreso moral se da mediante un enriquecimiento y una profundización de los conceptos. Simone Weil dijo que la moralidad era un asunto de atención, no de voluntad. Necesitamos un nuevo vocabulario de la atención.

Aquí es donde la literatura es tan importante, especialmente porque ha asumido algunas de las tareas que antes desempeñaba la filosofía. Por medio de la literatura podemos redescubrir un sentido de la densidad de nuestras vidas. La literatura puede darnos armas en contra del consuelo y la fantasía y puede ser una ayuda para recuperarnos de los males del romanticismo. Si se puede decir que tiene una tarea, es seguramente ésta. Pero para que pueda cumplida, la prosa debe recuperar su antigua gloria, la elocuencia y el discurso deben

volver. Yo relacionaría la elocuencia con el intento de decir la verdad. Estoy pensando en la obra de Albert Camus. Todas sus novelas estaban *escritas*; pero la última, aunque es menos impresionante y tuvo menos éxito que las dos primeras, me parece haber sido un intento más serio de llegar a la verdad: ilustra lo que quiero decir con «elocuencia».

Es curioso que la literatura moderna, que se ocupa tanto de la violencia, contenga tan pocas representaciones convincentes del mal.

Nuestra incapacidad de imaginar el mal es consecuencia de la imagen fácil, dramática y –a pesar de Hitler– optimista de nosotros mismos con la que trabajamos. Nuestra dificultad con la forma, con las imágenes –nuestra tendencia a producir obras que son o cristalinas o periodísticas– es un síntoma de nuestra situación. La forma misma puede ser una tentación, que hace de la obra de arte un pequeño mito que es a su vez un individuo autosuficiente y autocomplaciente. Necesitamos desviar nuestra atención de la necesidad consoladora de sueño del romanticismo, alejada del símbolo árido, del individuo ficticio, de la falsa totalidad, para llevarla hacia la verdadera persona humana impenetrable. La naturaleza sustancial, impenetrable, individual, indefinible y valiosa de esa persona es, después de todo, el postulado fundamental del liberalismo.

Aquí es donde, por más que podamos criticar lo vacío de la idea liberal de la libertad, por más que podamos hablar en términos de restauración de una unidad perdida, siempre nos encontramos en desacuerdo con el marxismo. La realidad no es una totalidad dada. Comprender esto, respetar lo contingente, es esencial para la imaginación en oposición a la fantasía. Nuestro sentido de la forma, que es un aspecto de nuestro deseo de consuelo, puede ser un peligro para nuestro sentido de la realidad como un rico telón de fondo que se va alejando. En contra de los consuelos de la forma, de la obra limpia y cristalina, del mito-fantasía simplificado, debemos oponer el poder destructor de la idea naturalista de carácter, tan pasada de moda en nuestros días. La gente real destruye el mito, la contingencia destruye la fantasía y abre el camino a la imaginación. Pensemos en los rusos, esos grandes maestros de lo contingente. Claro que un exceso de contingencia puede transformar el arte en periodismo. Pero como la realidad es incompleta, el arte no debe tener demasiado miedo de ser incompleto. La literatura siempre debe representar una lucha entre las personas reales y las imágenes; y lo que necesita ahora es una concepción mucho más fuerte y más compleja de las primeras.

En la moral y en la política nos hemos despojado de los conceptos. La literatura, al curar sus propios males, puede darnos un nuevo vocabulario de la experiencia y una imagen más verdadera de la libertad. Con esto, al renovar nuestro sentido de la distancia, podemos recordarnos que el arte también vive en una región donde toda empresa humana fracasa. Quizás sólo Shakespeare logra crear en el más alto nivel tanto imágenes como gente; e incluso *Hamlet* parece de segundo orden en comparación con *Lear*. Sólo el arte verdaderamente más grande alienta sin consolar y, como dijo W.H. Auden, frustra nuestros intentos de utilizarlo como magia.

[Traducción de Flora Botton-Burlá]