

Manuel Cruz

Las malas pasadas del pasado

Identidad, responsabilidad, historia



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Diseño de la colección:
Julio Vivas
Ilustración: Blanco

© Manuel Cruz, 2005

© EDITORIAL ANAGRAMA, S. A., 2005
Pedro de la Creu, 58
08054 Barcelona

ISBN: 84-339-6223-X
Depósito Legal: B. 20760-2005

Printed in Spain

Liberduplex, S. L., Constitució, 19,08014 Barcelona

El día 11 de abril de 2005, el jurado compuesto por Salvador Clotas, Román Gubern, Xavier Rubert de Ventos, Fernando Savater, Vicente Verdú y el editor Jorge Herralde, concedió, por unanimidad, el XXXIII Premio Anagrama de Ensayo a *Las malas pasadas del pasado*, de Manuel Cruz.

Resultó finalista *Eduardo Haro Ibars: los pasos del caído*, de J. Benito Fernández.

*A Fina Birulés, amiga leal
(valga la redundancia)*

TORSO. Únicamente quien supiera contemplar su propio pasado como un producto de la coacción y la necesidad, sería capaz de sacarle para sí el mayor provecho en cualquier situación presente. Pues lo que uno ha vivido es, en el mejor de los casos, comparable a una bella estatua que hubiera perdido todos sus miembros al ser transportada y ya sólo ofreciera ahora el valioso bloque en el que uno mismo habrá de cincelar la imagen de su propio futuro.

Walter Benjamín,
Dirección única

Nada es lo mismo,
nada permanece.
Menos
la Historia y la morcilla de mi tierra:
se hacen las dos con sangre, se repiten.

Ángel González,
Glosas a Heráclito

NOTA PREVIA. UNA TRAVESÍA ENTRE MIL

Tan difícil como resulta orientarse en ámbitos exentos de toda indicación o referencia, como son el desierto o el mar, resulta hacerlo en territorios saturados de señales o informaciones, como la selva o la gran ciudad. Si tuviera que escoger una imagen para el tiempo que nos ha tocado en suerte vivir escogería alguna de estas últimas sin duda. Pero la específica dificultad de nuestro presente no remite únicamente al exceso, sino también a la labilidad o a la fluidez, rasgos que a menudo se confunden con su fugacidad o su volatilidad. No se trata, desde luego, de empezar postulando (ni, menos aún, dando por descontada) una determinada teoría de la sociedad o una filosofía de la actualidad: se trata, simplemente, de advertir desde el principio, no ya sólo de lo problemático del empeño que aborda este libro, sino también —y tal vez sobre todo— de la ambiciosa modestia que lo anima.

La estrategia del discurso se sigue de lo enunciado. Y de la misma manera que a quien persigue orientarse en un medio que le aturde con innumerables estímulos que tiran de su atención en mil direcciones distintas no le queda otra que reparar en un elemento exterior al conjunto y ajeno a la vorágine (aquellas montañas que delimitan el horizonte urbano, vgr.), así también el recorrido teórico por nuestra compleja y heterogénea realidad vendrá tutelado por tres grandes ejes categoriales, explicitados desde el mismo subtítulo del texto: identidad, responsabilidad e historia. ¿Tiene el recorrido propuesto alguna dirección? Sí, y bien clara, por cierto. Parte de un supuesto que, habiendo resultado profundamente polémico en las últimas décadas, ha terminado por adquirir actualizada carta de naturaleza en el debate de ideas. Me refiero a la centralidad del concepto de identidad.

Pero dicha centralidad no constituye un fin en sí mismo, esto es, una afirmación más o menos autocomplaciente de la idea del propio yo (autorizada, de nuevo, a tener existencia pública, tras tantas actas de defunción como se le extendieron en el pasado reciente), sino que debiera tener una proyección práctica definida. Por eso, tras dedicar

la Introducción a dibujar el tipo de noción de identidad que necesitamos y de mostrar a lo largo de la primera parte las dos vertientes en la que se expresa hoy dicha noción, a saber, la identidad personal y la identidad colectiva, el texto plantea, en su parte central, el asunto que más importa, que no es otro que el de la condición que tiene este sujeto que estamos defendiendo de agente consciente, reflexivo y responsable.

Ésta es, a fin de cuentas, una de las desembocaduras de la discusión acerca del concepto de identidad: la de quién se hace cargo de lo que va sucediendo, de cuanto vamos haciendo. Hay en esta segunda parte una deliberada simetría respecto a la primera. Por eso, tras desplegar en el capítulo IV («Responsabilidad, responsables y respondones») algunas de las distinciones y matices más relevantes para adentrarse en la mencionada discusión, se intenta plantear a continuación, en todo su alcance, el problema de las formas en las que en el mundo de hoy («en tiempos de globalización», según se expresa en el propio título del capítulo V) se conjuga la responsabilidad. Con otras palabras, se aborda en esta segunda parte la categoría en su doble plano de responsabilidad individual y responsabilidad colectiva.

Probablemente hayan sido los planteamientos de un autor, Hans Jonas, al que se ha tenido muy presente en lo que viene a continuación, especialmente en lo referido a la responsabilidad de los hombres de hoy respecto a las generaciones futuras, los planteamientos que han mostrado con mayor nitidez el nexo indisoluble entre nuestro hacer responsable y la idea de historia, idea que queda abordada en la tercera y última parte. Pero no de cualquier modo o en general, sino intentando precisamente conectarla con las cuestiones que fueron desplegadas en lo anterior. Así, se aborda en el capítulo VI, titulado «Habrá que empezar a defenderse del pasado», la revisión crítica del par memoria/olvido, para terminar esta parte con una reflexión acerca de la necesidad de reconsiderar nuestra ontología de la historia, alejándonos de la plácida versión continuista de la misma e introduciendo en ella aquellos elementos —por decirlo muy simplifadamente, de orden cualitativo— que el discurso historiográfico tradicional ha desatendido o no ha tomado en consideración de manera adecuada.

El epílogo («Un futuro con escaso porvenir») se esfuerza, en fin, por extraer las conclusiones que se desprenden de los argumentos precedentes. No se trata en este momento de proceder como el acomodador malencarado del chiste (que susurraba al oído de los espectadores tacaños el nombre del asesino) y desvelar tales conclusiones, dejando al hipotético lector sin el menor estímulo para adentrarse en las páginas del texto (aunque es evidente que el propio enunciado del capítulo proporciona alguna información acerca del signo de aquéllas). Se trata más bien de resaltar los aspectos de la idea de futuro que manejamos conectados más directamente con nuestra condición de sujetos responsables. O, si se prefiere enunciar desde otro lado, de mostrar que la conciencia de nuestra condición de seres históricos, lejos de constituir una garantía de nada, significa una manera, tan lúcida como dolorosa, de reconocer la envergadura de los desafíos de la hora presente.

Introducción

I. ESE EXTRAÑO PROBLEMA QUE NOS CONSTITUYE

Algunos, los de mayor edad, recordarán la afirmación: Si esencia y apariencia coincidieran, no haría falta la ciencia. La función de la ciencia, y acaso del conocimiento en general, sería, según esto, la desocultación, el desvelamiento o cuando menos el acuerdo entre esas dos dimensiones de lo real que a menudo parecen actuar de acuerdo a lógicas diferenciadas. El éxito consistiría entonces en conseguir ponerlo todo a la vista. El ideal del saber sería la visibilidad. El tópico ha dado lugar a una abundante literatura filosófica que alcanza hasta nuestros días. La discusión sobre las filosofías de la sospecha —¿es de fiar lo que se nos aparece?— se reavivó en la década de los ochenta (Vattimo se encargó de atizar el fuego), permaneció activa a lo largo de los noventa y dista de estar concluida. Pero incluso una formulación tan esquemática no consigue ocultar la complejidad del asunto. Porque Marx, cuando hablaba de la desaparición final de la ciencia, estaba pensando en la ciencia de la historia. La esencia que vendría oculta para nosotros sería la que gobierna el desarrollo de esta sociedad, el corazón secreto del dispositivo que rige el funcionamiento de lo colectivo. Ahora bien, este esquema, cabe preguntarse, ¿vale igualmente para cualquier otra dimensión de lo real? Supongamos esa otra realidad que son los individuos, ¿se traduciría para ellos el ideal de visibilidad por un ideal de autenticidad?

Aunque los términos inviten a ello, no habría que deslizarse demasiado deprisa hacia los territorios de la ética, siempre tan resbaladizos. Verdad, ciertamente, es un término ambiguo, que admite diferentes parejas, según el ámbito del que se trate. Lo otro de la verdad puede ser tanto el error como la falsedad o la mentira. Todo depende de que nuestro discurso sea de carácter científico, lógico o lingüístico. ¿Y qué tipo de

discurso, yendo a lo nuestro, se precisa para conocer a los hombres? Lo cual no deja de ser una forma desplazada de preguntarse si los individuos disponen de una esencia susceptible de ser detectada tras las apariencias a menudo engañosas o mendaces.

Pongámonos en la respuesta negativa —podemos anticipar sin demasiada dificultad adonde nos lleva la positiva: es un camino explorado—. En tal caso ¿qué significaría el «no»? ¿que no hay esencia o que no es detectable?, ¿o existe un tercer significado, escamoteado tras los usos más o menos esclerotizados de las palabras?¹ Puesto que la perspectiva filosófica es, inevitablemente, la hegemónica en el presente texto, tal vez resulte de utilidad ahora compensar un poco ese dominio introduciendo los enfoques propios de saberes de diferente naturaleza (a fin de cuentas, han sido autores procedentes de otras disciplinas quienes en mayor medida han contribuido en los últimos tiempos a reactivar el interés hacia estos temas).² Simmel nos dio una pista para empezar a responder a las preguntas anteriores al señalar que la dialéctica entre la revelación y el ocultamiento es algo inherente a la vida social. Y Richard Sennett, más recientemente, ha afirmado que el grado de teatralidad de una sociedad da la medida de la vitalidad de su esfera pública. Para Sennett, uno de los autores que de modo más abierto ha defendido esta posición, la teatralidad constituye un elemento indispensable para una vida social sana.³

Este último adjetivo no debería entenderse únicamente en sentido funcional, sino también gnoseológico. Con términos menos especializados: la obsesión por *ponerlo todo a la vista* no conduce necesariamente a conocernos mejor. Ni a nosotros mismos, ni a los demás. La obsesión es, por su propia naturaleza, obscena. Se advertirá que para que este punto de vista parezca plausible se requiere una determinada concepción realista del mundo y de sus elementos. Cuando se parte de la convicción —obvia sólo en el lenguaje— de que las cosas *son lo que son*, y de que *hay lo que hay*, al conocimiento no le resta más recorrido que el que conduce a levantar acta del estado de cosas, a completar el inventario de los objetos existentes. Cumplimentada esa tarea, el conocimiento deja de ser necesario o, tal vez mejor, no le queda a qué aplicarse. Desaparece porque se ha realizado. Cuando lo real triunfa, el conocimiento, apenas su pálida sombra, abandona la escena.

Los defensores de la teatralidad, por el contrario, consideran que no hay esencia susceptible de ser finalmente desvelada, lo que en el caso de los individuos significa que no cabe hablar de identidad personal que deba terminar por mostrarse aplicando correctamente el conocimiento. Complemento obligado de esto es una diferente consideración de lo que antes se juzgaba como mera apariencia engañosa, oscura mediación cuya única tarea era la de ocultar el objeto. Tiene sentido, claro está, continuar hablando de interioridad o de cualquier otra categoría semejante (intimidad, privacidad...), pero hay que evitar identificarlas con la identidad supuestamente esencial. A fin de cuentas, cuando alguien afirma su identidad lo hace al mismo tiempo para sí y frente a los otros. No basta con la propia convicción de creerse diferente: aquellos otros deben sancionar (reconocer) la diferencia.⁴ Ambas dimensiones se requieren recíprocamente. El individuo está obligado a mantener su identidad tanto en la

1 Manfred Frank ha emprendido una vigorosa discusión filosófica con los que llama «detractores de la individualidad» (para él, posmodernos y deconstructivistas) en su libro *La piedra de toque de la individualidad* (Barcelona, Herder, 1995).

2 Como muestra podría citarse el caso de Anthony Giddens y de sus dos libros *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1993, y *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península, 1995.

3 Cfr. Richard Sennett, *La corrosión del carácter: las consecuencias sociales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2000. Aunque se separe un tanto de la temática por la que lo estamos citando, también resulta de interés —por motivos teóricos complementarios— su libro *El respeto*, Barcelona, Anagrama, 2003.

dimensión vertical de su biografía («en su tránsito por los diversos estadios, a menudo contrarios, de su vida», por enunciarlo con las palabras de Habermas), como en la dimensión horizontal, es decir, en la simultánea reacción frente a diversas estructuras de expectativas. Está obligado, entiéndase, para asegurar la continuidad y consistencia en el cambio de sus circunstancias personales y a través de sus variables posiciones en el espacio social.⁵ La identidad es, pues, un imperativo de lo que hay. Aquello que nos permite hablar en primera persona en cualesquiera situaciones y momentos. Por consiguiente, la reivindicación de un individuo completamente interior, plegado sobre sí mismo y autosuficiente ignora todo un dominio de relaciones absolutamente constituyentes del sujeto. Nuestras relaciones en público (Goffman tiene escrito un interesante libro con este título)⁶ representan el modo en que queremos ser vistos y, por tanto, considerados. Podrá decirse que esa apariencia no siempre es verdadera, que el individuo puede proponerse aparecer distinto a como es. Ciertamente es ésta una prerrogativa de todo sujeto, pero que no lo coloca al margen de la identidad sino que la determina específicamente (i.e., no le hace perder su condición de sujeto si en efecto su conducta responde a un propósito). Quien dice mentiras sigue siendo sujeto, sólo que mentiroso.⁷

Pero lo que en cualquier caso interesa destacar de esto es que esa imagen puesta en circulación por el sujeto genera sus propios efectos, pone en marcha un proceso de asignación de identidad relativamente autónomo. Así, puede llegar a ocurrir que terminemos por ser lo que los demás creen de nosotros, incluso a pesar de nuestra opinión al respecto. No habría nada de paradójico en este resultado. Se estaría evidenciando con él que la verdad no es algo dado sino producido (o, desde un ángulo diferente, se percibiría que el requisito simmeliano «el saber con quien se trata es la primera condición para tener trato con alguien» es un requisito fuerte). No hay esencia a desvelar, sino identidad a construir.

Como casi siempre, el problema consiste en aceptar esto para uno mismo. Curiosamente, no nos representa esfuerzo alguno considerar a los otros como constructos, artificios, invenciones, mientras que se diría que alguna convicción central referida al propio yo se arruina cuando parte del sentido de la identidad escapa a nuestro control. ¿Qué valor posee, entonces, lo que uno cree saber de sí? Desde una perspectiva sociológica su valor es escaso o, más exactamente, relativo, sintomal,⁸ pero tampoco

4 Cfr. Frédéric de Buzón, «L'individu et le sujet», en Elisabeth Guibert-Sledziewski & Jean-Louis Vieillard-Baron (eds.), *Penser le sujet aujourd'hui. Colloque de Cerisy-la-Salle 1986*, París, Meridiens Klincksieck, 1988.

5 «La forma en que construyes tu identidad se basa en la forma en que construyes tu deseo y concibes la muerte: el deseo de ser reconocido, el ansia de obtener visibilidad, la que Edward Said llamaría afiliación. Es el anhelo de pertenecer, una necesidad profunda y visceral [...] al hablar de identidad tenemos que empezar por estudiar las diversas formas en que los seres humanos han construido su deseo de reconocimiento, asociación y protección a lo largo del tiempo y el espacio, y siempre en unas circunstancias que ellos no han elegido», Cornel West, «The Black Intellectual» (*Cultural Critique*, otoño de 1985), citado por Kevin Power, «Problemas de identidad» en F. Jarauta (ed.), *Otra mirada sobre la época* (Murcia, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos-Librería Yerba-Cajamurcia, 1994, p. 279).

6 Irving Goffman, *Relaciones en público*, Madrid, Alianza, 1979.

7 Siendo irrelevante a estos efectos que la razón la lleve Wittgenstein o Searle. Como es sabido éste ha puntualizado (en su *Expression and Meaning*) que el error wittgensteiniano de las *Investigaciones filosóficas* en relación a la mentira consiste en considerarla un juego autónomo del lenguaje, cuando en realidad constituye una violación de las reglas semánticas del juego del discurso acerca de lo real.

8 Aunque hay otras perspectivas en las que un juicio ponderado requeriría muchos más matices. Harold A. Goolishian y Harlene Anderson en su trabajo «Narrativa y *self*» (en Dora Fried Schnitman, *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*, Buenos Aires-Barcelona-México, Paidós, 1994, pp. 293-306), al

cabe prescindir de él. Porque si la identidad es el correlato sociológico del yo, no hay identidad sin yo que la sostenga.

No se trata de defender ninguna forma de eclecticismo, moderado equilibrio o justo término medio. Entre otras razones porque esas dos dimensiones fundantes de la realidad del sujeto son, ellas también, históricas y, en cuanto tales, han ido variando en su naturaleza y en sus relaciones recíprocas hasta llegar a la situación actual en la que tal vez lo característico sea la tensión, el encono, la dificultad para hacer coexistir ambas esferas.

De ahí que al empezar a reconstruir el debate al que aludía al principio del presente escrito prefiriera posponer la introducción de la categoría de autenticidad. Servirse de ella implicaba dar demasiadas cosas por supuestas, admitir sin crítica ese nuevo sentido común dominante, de corte rousseauiano, que establece que el yo es el fundador de la verdad y considera el espacio público como el ámbito de la mera convención. La autenticidad despacha a solas con el yo: su contenido consiste en la exposición en privado de nuestros sentimientos. Lionel Trilling⁹ ha propuesto distinguir esta categoría de la de sinceridad. Sinceridad sería la exhibición en público de lo que se siente en privado: una virtud ligada a la honestidad, la lealtad, la verdad a uno mismo, pero entendido como un ser externo, como un individuo que juega varios roles en la sociedad.

Ahora vemos por qué los territorios de la ética son siempre tan resbaladizos: porque dependen de una determinada imagen de la realidad. La privacidad como ámbito privilegiado de lo real, donde habita como virtud-reina la autenticidad, es, como se acaba de señalar, el resultado de la evolución histórica de las sociedades occidentales. Un rostro más de lo público, si se prefiere, pero que oculta su propia condición. La verdad de los hombres no es un pequeño tesoro escondido en el sagrario de la intimidad de cada cual. Es más bien una apuesta abierta que se resuelve sobre el tapete de la vida social: un particular modo de *exponerse* —aceptando el doble sentido de la palabra: como mostrarse y como correr un riesgo—. El juego, obviamente, tiene sus reglas o, cambiando de imagen, la vida social tiene mucho de representación teatral.¹⁰ Pero es que la sinceridad no tiene por qué equivaler a impudor, a absoluta desnudez ante la mirada ajena. Sinceridad es una determinada calidad de compromiso con la realidad.

Lo que equivale a decir que los hombres deciden la calidad de sus máscaras, no siendo de recibo la consideración, sumaria y de principio, según la cual el entero ámbito de la apariencia carece de valor. Puede carecer, por supuesto, pero la responsabilidad de

analizar lo que llaman «algunos dilemas posmodernos de la psicoterapia», han mostrado la importancia que tiene para la psicología y la psicoterapia atender a esos modos concretos en que nos narramos a nosotros mismos, a los otros, y en que somos narrados por ellos.

⁹ Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Harvard, Harvard University Press, 1990 (1.ª ed. 1972).

¹⁰ Cuánto tenga de teatralidad es, sin duda, la cuestión por dilucidar. H. Arendt se ha servido del comentario etimológico acerca del término «persona» para proponer su punto de vista al respecto. Repara la autora de *La condición humana* en el dato de que la máscara que en la Antigüedad cubría el rostro del actor tenía en el lugar de la boca un gran agujero por donde la voz individual y no disfrazada del actor podía resonar, para destacar que es a esta resonancia a la que la palabra «persona» hace referencia: *personare* (resonar a través) es el verbo del cual *persona* (máscara) es el sustantivo. La conclusión es que la máscara romana ilustra con mucha precisión la forma en que aparecemos en la sociedad. El conjunto de roles por el que somos reconocidos equivale a la máscara a través de la cual resuena, se manifiesta, «algo singular e indefinible y que, sin embargo, se puede identificar con una certeza absoluta». Conviene subrayar el sentido de la propuesta: lo que a Arendt más le importa es que los papeles o máscaras que el mundo nos impone («que hemos de aceptar y aprender si queremos participar por poco que sea en el juego del mundo») son intercambiables, y en esa misma medida, exteriores a nosotros. No se hallan encadenados para siempre a nuestro fuero interno. Véase H. Arendt, «El gran juego del mundo», *Saber*, n.º 13, primavera de 1987, p. 33.

esa situación será entonces de los propios sujetos. Detengámonos aquí, justo ante la categoría (responsabilidad) sobre la que algo he escrito en otro lugar.¹¹ Y añadamos alguna consideración acerca de la oportunidad de lo dicho. Tal vez resulte lo más conveniente para todos una determinada dosis de respeto, distancia y convención en las relaciones interpersonales. Acaso, especialmente en estos tiempos, haya que proteger la intimidad de tantos abusos como es objeto. Casi tantos, por lo demás, como viene padeciendo lo público (privatización, opacidad, patrimonialización...). No por casualidad se ha recordado últimamente aquella otra idea de Simmel: el progreso de la civilización consiste en que «van haciéndose más públicos los asuntos de la generalidad y más secretos los de los individuos». Por eso el sentido de todas estas recomendaciones en ningún caso apunta a reintroducir una imagen del sujeto como un refugiado — cuando no un resistente.

En el fondo, la vieja dicotomía marxiana planteada al comienzo reconfortaba al individuo, atribuyéndole una soberanía absoluta sobre su verdad esencial, y a la sociedad, prometiéndole una obvia transparencia en el futuro. Hoy, más bien, tendemos a pensar esas relaciones como una tarea, no como el cumplimiento de una promesa. Importa menos, a la hora de definir al sujeto, su capacidad (indiscutida) de dominio y de transformación del mundo que la distancia que él toma respecto a esta misma capacidad, a los aparatos y a los discursos que la ponen en marcha. Lo cual no significa en modo alguno negar el mundo social en el que surge, sino constituirlo en el espacio desde el que reivindicar el derecho del sujeto a ser actor, su voluntad de protagonizar la propia existencia. Por decirlo a la manera de Giddens: «Vivimos en un tiempo en que la misma experiencia privada de tener una identidad personal que descubrir, un destino personal que cumplir, se ha convertido en una fuerza política de grandes proporciones.»¹²

11 M. Cruz, *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*, Barcelona, Paidós, 1999.

12 Anthony Giddens, *Modernidad e identidad del yo*, op. cit.

Primera parte. IDENTIDAD

II. NO ME GUSTA HABLAR DE MÍ

Por razones que ahora no vienen al caso, tuve que leer hará cosa de tres o cuatro años el diario personal de un ensayista español, que acababa de aparecer publicado por aquel entonces en forma de libro. Si tuviera que resumir mis impresiones, lo enunciaría diciendo que, por encima de cualquier otro aspecto, me llamó la atención la dificultad del autor (un hombre de edad avanzada, con una amplia y desigual obra ensayística a sus espaldas) para pensar con sosiego en su propia identidad, en su trayectoria personal, profesional y política, así como en su sociedad y en el fragmento de historia que le había tocado vivir.

Tras esa lectura, el encuentro con otros textos¹³ pertenecientes al mismo género me representó un contraste tan llamativo que no he podido por menos que interrogarme por el signo de la diferencia al empezar a escribir el presente capítulo. Si la cuestión pasara por la idiosincrasia de los diferentes autores probablemente no valdría la pena demorarse en este punto: cada cual es cada cual y para el lector que no los conociera el asunto carecería de toda relevancia. Pero lo cierto es que, más allá de las dimensiones personales, hay por lo menos un aspecto que compartirían los diversos textos y que probablemente tenga que ver con la naturaleza del género memorialístico en cuanto tal. Y es que diarios y autobiografías tienen algo en común en lo que conviene reparar. Cualquiera que se decida a escribir de esa manera en primera persona está tomando una

13 Son abundantes los libros que podrían mencionarse a este respecto, pero se me permitirá que me limite —por lo que a mi entender tiene de modélico— al de Ernesto Garzón Valdés, *El velo de la ilusión. Apuntes sobre una vida argentina y su realidad política*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2000.

opción cargada de supuestos teóricos. Está dando por descontado que el relato de las andanzas, desventuras y confidencias de uno mismo presenta un incuestionable interés objetivo para los lectores. Pero este supuesto no va de suyo, excepto para algunos obscenos publicistas de dietarios íntimos —por lo general tipos enfermos de *yoísmo*, por utilizar el término propuesto por Rafael Sánchez Ferlosio.

1. Derek Parfit escribía en la década de los ochenta, en su celebrado libro *Reasons and Persons*,¹⁴ aquella famosa frase, que tanta resonancia ha alcanzado posteriormente: «El yo no es lo que importa.» Con ello planteaba una idea que conviene tomar en consideración (e interpretar de manera correcta). Por lo pronto— y a efectos de evitar una dispersión prematura del asunto—, convendrá advertir de una inicial, e inevitable, dificultad con la que tropieza todo aquel que pretenda adentrarse en los territorios del yo. Porque hay que decir que la referencia al pronombre personal de primera persona está lejos de ser una referencia inequívoca, como se deja ver de inmediato, en el momento en que se intenta establecer cuáles son sus sinónimos más adecuados. *Sujeto, persona, identidad...*, son algunos de los conceptos que más se suelen manejar como equivalentes al de *yo*. Sin embargo, la indistinción queda lejos de estar clara, lo que no deja de ser un dato sintomático en sí mismo (asunto éste que se recuperará al final). Si pensamos en las dos grandes constelaciones filosóficas actuales, la que se ha dado en llamar la analítica o anglosajona y la continental, comprobamos sin dificultad el diferente énfasis que cada una de ellas pone a la hora de caracterizar qué sea esa cosa llamada yo.

Mientras la primera, remontándose especialmente al Locke del *Ensayo sobre el entendimiento humano*¹⁵ (aunque sin olvidar al Hume del *Tratado...*),¹⁶ gusta de situar el problema en un ámbito que sus críticos sin duda calificarían de psicologista, la segunda acostumbra a tomar como texto fundacional la «Deducción de los conceptos puros del entendimiento» de la primera *Crítica* kantiana¹⁷ y sería acusada por sus detractores de formalista, en la medida en que hace de la unidad de la conciencia de sí a través del tiempo una condición formal para reagrupar la diversidad de nuestros pensamientos, con lo que la persona resultaría ser lógica o conceptualmente anterior a los estados y a los acontecimientos que le atribuimos.

Derek Parfit —tanto el de *Reasons and Persons* como el de otros ensayos—¹⁸ se alinea decididamente en la primera constelación filosófica, por diversos motivos. Por lo pronto, asume el diseño del problema planteado por Locke. Como es sabido, éste colocaba en el centro del debate la cuestión de la identidad diacrónica de la persona. Dejando por el momento de lado el aspecto de la relevancia «jurídica» del concepto de persona («pues sólo en la identidad de la persona se funda el derecho y la justicia en cuanto a los méritos y las penas por nuestras acciones», escribe), lo más característico del planteamiento lockeano es el hecho de que hace depender la identidad directamente de la «autoconciencia» del hombre o, si se quiere decir de otra manera, responde de una

14 Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1985.

15 Especialmente el cap. XXVII del libro 2º («Acercas de la identidad y de la diversidad»), pp. 482-512 de la edición preparada por Sergio Rábade y M.ª Esmeralda García para Editora Nacional (Madrid, 1980).

16 En particular en el libro 1, parte IV, sección VI. Utilizo también la edición del *Tratado de la naturaleza humana* preparada por Félix Duque para Editora Nacional (Madrid, 1977).

17 Kant, *Critica de la Razón Pura*, vol. I, cap. II. En la edición de Losada (trad. cast. de José del Perojo revisada por Ansgar Klein, con nota preliminar de Francisco Romero), dicho capítulo se encuentra en la p. 230 y ss.

18 Pienso concretamente en los incluidos en el volumen de Derek Parfit, *Personas, racionalidad y tiempo*, Madrid, Síntesis, 2004.

sola vez las dos cuestiones principales que encerraba el problema tradicional de la identidad, a saber, la cuestión de dilucidar qué es una persona y la cuestión de dilucidar bajo qué condiciones puede decirse que una persona es idéntica a ella misma o a otra persona en dos momentos diferentes del tiempo. Un pasaje del *Ensayo...* muestra esto con toda claridad: «Para determinar en qué consiste la identidad personal debemos averiguar previamente qué significa "persona". Según mi opinión, esta palabra designa a un ser capaz de pensar, de entender, que posee pues razón, reflexión y que puede verse a sí mismo como el mismo. [...] *Esa identidad ocurre únicamente por la conciencia*, la cual es inseparable del pensamiento; más aún, me parece que pertenece a su esencia. Pues es imposible que alguien perciba "sin percibir que es él quien percibe" [...] Esto vale, en todo tiempo, de cualquiera de nuestras sensaciones y percepciones actuales: cada uno se ve siendo eso que llama "su propio yo". No se trata aquí de si el mismo sí mismo existe en una o en diferentes sustancias. *La identidad personal consiste sólo en el "permanecer siendo igual" del ser racional*, o sea, la conciencia que acompaña siempre al pensamiento y que hace a cada uno ser lo que llama su yo y por lo que se distingue de otros seres pensantes. La identidad de una persona se extiende tanto como esta conciencia puede extenderse hacia hechos o pensamientos del pasado.»¹⁹

Es evidente que este planteamiento implica vincular de manera muy estrecha identidad personal y memoria.²⁰ Memoria, eso sí, entendida como la conciencia retrospectiva que quien ahora piensa tiene de que es el mismo que pensó en otro momento del pasado. No se trata, obviamente, de que no haya otros tipos de memoria (o de que la memoria no dé cuenta de otras cosas), sino de que esa conciencia de reconocerse uno mismo en el que ya pensaba tiempo atrás constituye la experiencia básica del yo en tanto estructurante de una persona (contra el olvido, que destruye su fundamento constitutivo). Eso es lo que más interesa destacar de la cita anterior. Con otras palabras: casi tan importante como el hecho de que las personas posean razón y reflexión es que se puedan considerar como *sí mismas*, esto es, «como la misma cosa pensante, en tiempos y lugares diferentes».²¹

Pero resulta casi tan evidente como lo anterior que postular la estrecha vinculación entre identidad personal y memoria implica de manera inevitable por parte de Locke ofrecer flancos a determinadas críticas, algunas de las cuales han persistido hasta la actualidad. Sería el caso de la crítica que, bien tempranamente (1785), formulara Reid:²² si aceptamos el reduccionismo que supone mantener que no hay otro hecho constitutivo de la persona y su identidad que la continuidad de la memoria, entonces, en el caso de que alguien, por la razón que sea (accidente, enfermedad o simple vejez), *pierda la memoria*²³ de manera que resulte incapaz de reconocerse en

19 J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, op. cit., pp. 492-493, aunque no sigo literalmente la traducción.

20 Vinculación que, por cierto, también encontramos en Hume, no sin algún matiz relevante: «Como basta la memoria para familiarizarnos con la continuidad y extensión de esta sucesión de percepciones, deberá ser considerada, y fundamentalmente por esta razón, *como la fuente de la identidad personal*» (la cursiva es mía), *Tratado de la naturaleza humana*, op. cit., vol. I, p. 412.

21 Y también: «Desde el momento en que algún ser inteligente puede repetir la idea de alguna acción pasada con la misma conciencia que de ella tuvo en un principio y con la misma conciencia que tiene de cualquier acción presente, *desde ese mismo momento ese ser es un yo personal*», J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, op. cit., p. 493 (la cursiva es mía).

22 T. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, reimpresso en John Perry (ed.), *Personal Identity*, Berkeley, University of California Press, 1975. Véase también, de este mismo autor, *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común* (Madrid, Trotta, 2004), donde empieza a plantear una propuesta en defensa del sentido común que profundizará en los *Essays...*

23 Por supuesto que se pueden introducir en el criterio lockeano modificaciones que lo pongan a salvo del reproche. Véase a este respecto el trabajo de H. Paul Grice «Personal Identity», o el de Anthony

determinados episodios del pasado que efectivamente protagonizó, deberemos afirmar, aplicando estrictamente el criterio lockeano, que nos encontramos ante una persona diferente a la de antaño.

Otra crítica aún más temprana, la de Butler (1736),²⁴ presenta un carácter marcadamente formal. Señala este autor la circularidad del argumento de Locke: la memoria presupone la identidad personal en la medida en que sólo nos es dado recordar nuestros propios recuerdos. Ambas críticas, en cualquier caso, comparten el principio según el cual toda reducción de la identidad a hechos (no sólo psicológicos, como los que acabamos de ver, sino también neurofisiológicos)²⁵ está condenada a dar por supuesto precisamente aquello que pretendía demostrar, y proporcionan armas argumentativas a la estrategia opuesta, la del no reduccionismo, según el cual la identidad personal no puede consistir en unos hechos primitivos, cualesquiera que sean, sino que constituye ella misma un hecho suplementario (*a further fact*) distinto, a saber el hecho de que somos entidades separadas en relación con nuestro cuerpo y nuestros acontecimientos mentales. Este hecho de *otra calidad* es precisamente la noción que nos permite dar cuenta de la permanencia, estabilidad e indivisibilidad del yo.

2. Parfit irrumpe en el debate contemporáneo —especialmente a raíz de la publicación del mencionado *Reasons and Persons* a mediados de los ochenta, aunque ya había dejado constancia de su presencia filosófica en alguno de sus trabajos anteriores —²⁶ retomando y dando un nuevo impulso a todos estos argumentos. Partidario decidido de una estrategia discursiva reduccionista, plantea esta posición desde una perspectiva algo desplazada en relación a los clásicos, aunque continuando en parte con la misma metodología. Al igual que Locke —quien, para rechazar la idea de que la persona o el sí mismo pudiera ser una sustancia inmaterial o espiritual, había propuesto el ejemplo imaginario del príncipe y el zapatero—,²⁷ así también Parfit, gusta de proponer experimentos mentales en los que elimina, añade o modifica alguna característica, física o psicológica, de los individuos para, a continuación, plantear el problema de hasta qué punto, en las nuevas condiciones, tendría sentido continuar afirmando que estamos ante la misma persona.

Uno de los experimentos mentales que ha obtenido mayor notoriedad es el conocido como el caso del teletransportador.²⁸ Muy resumidamente: el teletransportador vendría a ser una especie de máquina de facsímiles de documentos que, en lugar de reproducir pedazos de papel, reproduce todos los estados físicos de un sujeto en un momento dado del tiempo, enviando dichas informaciones a un lugar distinto (por ejemplo, a otro planeta). El aparato recurre a una persona y luego almacena la información de cada una de las células; después destruye a la persona. Posteriormente,

Quinton «The Soul», ambos incluidos asimismo en John Perry (ed.), *Personal Identity*, op. cit.

24 J. Butler, *The Analogy of Religion*, reimpreso en John Perry (ed.), *Personal Identity*, op. cit.

25 Lo que daría lugar a una modalidad particular de reduccionismo, el reduccionismo físico, en el que la garantía de la continuidad personal la proporcionaría, no la existencia continua del cuerpo, sino de una parte suficientemente importante del cerebro.

26 Alguno de los cuales puede encontrarse en el ya citado *Personas, racionalidad y tiempo*.

27 «Si el alma de un príncipe, que lleva consigo la conciencia de la vida pasada del príncipe, entrara y animara el cuerpo de un zapatero, al tiempo que éste hubiese sido abandonado por su propia alma, todo el mundo observaría que era el príncipe, sólo por llevar a cabo las mismas acciones» (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editora Nacional, 1980, cap. II, 27, 17).

28 Véase «La irrelevancia de la identidad», en D. Parfit, *Personas, racionalidad y tiempo*, op. cit., pp. 93-123. En el libro de Pascal Engel *La dispute* (Paris, Les Éditions de Minuit, 1997, pp. 166-167) se incluye este caso en el grupo de las «experiencias de pensamiento y enigmas», al lado del genio maligno de Descartes, el sueño calderoniano, el cerebro en la cubeta de Putnam o el Gavagai quineano, entre otras compañías ilustres.

envía la información a otro aparato que, célula por célula, recrea a dicha persona, conservando enteramente su psicología. ¿El resultado es la misma persona o sólo una copia perfecta, teniendo en cuenta que hay ruptura total de la continuidad espacio-temporal pero continuidad psicológica absoluta? Parfit piensa que deberíamos considerar la copia como si se tratara de la misma persona (aun cuando, estrictamente hablando, no lo sea). Críticos ha habido que han calificado de extraño o incluso de extravagante el ejemplo, aunque tal vez no habría que cargar la mano con los adjetivos.²⁹ Todavía no es momento de presentar la propia posición, pero parece claro que el esquema según el cual en todo momento y situación podemos suponer que de cualquier objeto del mundo existe el *original* (al que le correspondería el estatuto de *auténtica realidad*), que se distinguiría con perfecta nitidez de las copias o réplicas, hace tiempo que empezó a mostrar serias dificultades de aplicación.³⁰

Pero lo importante no es el grado de extrañeza o de extravagancia que puedan presentar los ejemplos escogidos por Parfit, ni si ese grado permite establecer una diferencia respecto al proceder de Locke a la hora de ejemplificar. Más relevante es la observación según la cual la invención sistemática de casos refinados de ciencia ficción puede incurrir (de forma análoga a como ocurriera con el recurso lockeano a la memoria) en cierta petición de principio, en la medida en que el recurso a nuestras intuiciones acerca de la identidad implica apelar a intuiciones heredadas, cuando no contradictorias. La verdad es que la observación está lejos de ser concluyente, y admite a su vez alguna réplica, como la de que la invención de casos imaginarios lo que hace es llevar al extremo rasgos de nuestra concepción ordinaria de las personas para, de esta forma, esclarecer dicha concepción. Con otras palabras, probablemente constituya un error de enfoque centrar la crítica a la estrategia parfitiana en su metodología, cuando lo que realmente merece ser sometido a análisis es el fondo del asunto, esto es, su específico reduccionismo.

Un reduccionismo que, pudiendo ser considerado como heredero del psicologismo lockeano, introduce en el mismo algunas modificaciones relevantes. Por lo pronto, para Parfit la continuidad psicológica que garantiza la identidad personal no tiene por qué ser atribuida en exclusiva a la memoria, pudiendo venir garantizada dicha continuidad por otros estados psicológicos, como creencias o deseos susceptibles de existir de manera continua. Pero más importante que esta modificación es la que el autor de *Reasons and Persons* introduce en la idea comúnmente establecida de recuerdo, modificación que le permite enfrentarse al antirreduccionista con renovados bríos (amén de con nuevas armas). Y es que sí, como se ha apuntado antes, el recuerdo parece

29 En cualquier caso, el adjetivo que sí se merece es el de ingenioso (de hecho, así lo califica Thomas Nagel en su libro *Una visión de ningún lugar*, México, FCE, 1996, p. 69), al que tal vez se le pudiera agregar el de divertido. Hay un momento en el que Parfit lleva la situación al límite y fábula la circunstancia que denomina un «teletransporte defectuoso», en la que la máquina, en virtud de un defecto cualquiera, mantiene intacta a la persona reproducida. Si dicha persona sobrevive tanto bajo su forma inicial como bajo su forma reproducida, pudiera darse que en un momento determinado el original tuviera la oportunidad de conversar por el vídeo-teléfono con su copia, desplazada a Marte: ¿o quizá sería mejor decir que habría tenido la oportunidad de hablar consigo mismo en sentido estricto?

30 Si el asunto tuviera que argumentarse recurriendo a autoridades filosóficas, siempre podría traerse a colación el clásico trabajo de Benjamín, «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica» (incluido en *Sobre la fotografía*, Valencia, Pre-Textos, 2004), aunque he de reconocer que yo pensaba en otro ejemplo, más que en un libro. El ejemplo sería el de la manera en la que hoy, merced a la informática, ha desaparecido prácticamente de la circulación el concepto de «manuscrito original». ¿Qué podría significar dicha expresión para el texto de alguien que escribe con ordenador? ¿La primera versión definitiva que el autor grabó en el disco duro, del todo indistinguible del texto que envió por correo electrónico a su editor, indistinguible este último a su vez del que repartió entre sus amigos para que le formularan observaciones, y así sucesivamente?

presuponer la identidad personal es precisamente en la medida en que admitimos sin discusión que carece de sentido que yo recuerde algo que no me pasó a mí. Sin embargo, tan obvio convencimiento ha sido puesto en cuestión por autores como Shoemaker³¹ a través del concepto de *cuasirrecuerdo*. El cuasirrecuerdo es, por así decirlo, un recuerdo inauténtico o, lo que viene a ser lo mismo, no un recuerdo causado, sino inducido o provocado.

Alguien podría pensar que, de nuevo, estamos ante esos experimentos imaginados, tan del gusto de Parfit, y que la ilustración de tales cuasirrecuerdos la encontramos en películas o novelas de ciencia ficción como *Blade Runner*, con sus *replicantes* incapaces de determinar en qué medida los recuerdos que tienen les pertenecen o les fueron introducidos artificialmente en su cerebro en el momento de ser contruidos por los auténticos humanos. Pero no hace falta viajar al cine o a la literatura para ilustrar el concepto. La hipnosis o la absoluta confianza en el relato que otros le hicieron acerca de un episodio de su infancia pueden hacer que un individuo asuma como propio un recuerdo en realidad ajeno. No parece una situación inverosímil: a todos nos costaría, si nos pusiéramos a ello, distinguir fielmente qué nos fue contado y qué recordamos efectivamente de buena parte de episodios de nuestra primera infancia.³² (Se cumplirían de esta manera los requisitos propuestos por Shoemaker para definir el cuasirrecuerdo: por un lado, el de que me parece recordar que tuve una experiencia y, por otro, el de que *alguien* tuvo esa experiencia. Un tercer requisito, aceptado en su primera etapa por Parfit, el de que mi recuerdo aparente dependa causalmente, de manera apropiada, de esta experiencia pasada, será objeto de una serie de modificaciones —que probablemente no hagan en este momento al caso— en *Reasons and Persons*.)

Como quedó apuntado, lo que nuestro autor pretende poner en cuestión por esta vía argumentativa no es el hecho, en cuanto tal inobjetable, de que yo ahora *tenga un recuerdo*, sino el de que este recuerdo *me pertenezca*. Y lo que vale para el recuerdo, vale también, como es lógico, para otros contenidos mentales, como, por ejemplo, los pensamientos. En el trabajo «Experiencias, sujetos y esquemas conceptuales»,³³ el autor evoca una idea de Lichtenberg que ya mencionara en *Reasons and Persons*: «decir "yo pienso" ya es decir demasiado... Deberíamos decir "se piensa", igual que se dice "trueno"». Lo que no implica —ni en Lichtenberg ni, por supuesto, en Parfit— que tenga sentido hablar de pensamientos autónomos, *sueltos*, sin un *alguien* donde quedar residenciados. Es contra el error cartesiano de equiparar el *yo pienso*, que debiera ser en principio un enunciado meramente descriptivo, con *soy una sustancia pensante*, contra lo que se rebela Parfit. Y lo hace proponiendo este otro enunciado: «Ya que éste es el pensar de un pensamiento, puede ser adscrito a un pensador, y yo soy ese pensador.»³⁴

31 S. Shoemaker & R. Swinburne, *Personal Identity*, Oxford, Blackwell, 1985. Véase a este respecto la nota 1 de la p. 126 de *Personas, racionalidad y tiempo*, op. cit., nota en la que Parfit se declara profundamente deudor de Shoemaker, en especial por su libro *Self-Knowledge and Self-Identity* (Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1963), «uno de los dos que me llevó a la filosofía», según sus propias palabras.

32 En el límite es lo que, con su ingenio característico, escribe Chesterton en el arranque de su *Autobiografía*, en el capítulo titulado precisamente «Testimonio de oídas»: «Doblegado ante la autoridad y la tradición de mis mayores por una ciega credulidad habitual en mí y aceptando supersticiosamente una historia que no pude verificar en su momento mediante experimento ni juicio personal, estoy firmemente convencido de que nací el 29 de mayo de 1874, en Campden Hill, Kensington, y de que me bautizaron según el rito de la Iglesia anglicana en la pequeña iglesia de St. George, situada frente a la gran Torre de las Aguas que dominaba aquella colina» (Barcelona, Acantilado, 2003, p. 7).

33 Incluido en D. Parfit, *Personas, racionalidad y tiempo*, op. cit., pp. 125-194.

34 *Ibidem*, p. 150. Es evidente que el empleo del verbo «adscribir» por parte de Parfit pretende dejar clara la distancia que separa su concepción de aquellas otras a las que está criticando. A este mismo

Pero, en el fondo, tanto da que nos refiramos al recuerdo, al pensamiento o a otro contenido mental. Lo que importa es que cualesquiera que sean los hechos que constituyan nuestra identidad personal (incluyendo ahí, si se quiere, lo que Thomas Nagel ha denominado «hechos subjetivos»),³⁵ éstos deben poder ser descritos de manera puramente objetiva e impersonal. El requisito —planteado no sólo por Parfit, sino por todo el reduccionismo en general— constituye, en ese sentido, un alegato a favor de lo que se suele denominar el punto de vista de la tercera persona. Parece claro que un concepto de identidad personal fundado en una calidad de hechos tal que blindaran a aquélla de las correcciones que pudiera plantear un observador externo poseedor de suficiente conocimiento objetivo, llevaría al discurso a un auténtico callejón sin salida. Si, por ejemplo, consideramos como hechos determinantes a la hora de constituir la propia identidad nuestros estados de conciencia, no hay modo realmente eficaz de introducir la perspectiva de la tercera persona. Ante la menor discrepancia a la hora de interpretar una dimensión identitaria de alguien, el punto de vista de la primera persona podría reivindicar su jerarquía de principio y zanjar el posible debate con el argumento —declarado incontrovertible por definición— de «nadie lo puede saber mejor que yo, que es de quien se está hablando y que soy el único que tiene acceso a mis estados de conciencia» (convencimiento, de acuerdo con lo comentado acerca de los cuasirrecuerdos, tan firme como poco fundado).

3. Las modificaciones introducidas por Parfit al reduccionismo heredado en última instancia de Locke desembocan, finalmente, en una posición que parece entrar en conflicto con cierto sentido común, aunque tal vez fuera mejor decir que el conflicto se plantea con algunos tópicos profundamente arraigados en el pensamiento occidental (con una cierta metafísica descriptiva ingenua, si se prefiere decirlo así). Porque lo expuesto hasta aquí (para no fatigar al lector con repeticiones bastará con recordar el ejemplo del teletransportador, al que se le podría agregar ahora el de la división por trasplante de los hemisferios cerebrales),³⁶ permite afirmar que no disponemos de garantías que nos aseguren que un individuo conserve la misma identidad personal a lo largo de toda su vida. Incluso —dando un paso más en la tarea de afilar las aristas polémicas de la propuesta— se puede sostener que nada impide pensar que un mismo individuo pueda poseer más de una identidad en un mismo momento.

Es en este contexto en el que se debe inscribir el célebre *dictum* de Parfit «el yo no es lo que importa», al que aludíamos en el arranque del presente escrito. Efectivamente, una vez puesta bajo severa sospecha la continuidad psicológica encarnada por la memoria y demás estados mentales, se abren paso con fuerza

respecto, tiene escrito en *Reasons and Persons*: «Las llamadas verdades subjetivas no requieren ningún sujeto de experiencias» (op. cit., p. 252). Decir de ellas, de cualesquiera experiencias, de mi cuerpo o de mi cerebro que son míos, constituye en la perspectiva parfitiana un manifiesto abuso del lenguaje, en el que con frecuencia se cae (no sólo, por cierto, en los discursos filosóficos: recuérdese aquel famoso eslogan utilizado por algunos sectores de feministas italianas, *io sono mia*).

35 Véase especialmente *Una visión de ningún lugar*, op. cit.

36 Thomas Nagel se ha referido al mismo en su trabajo «Brain Bisection and the Unity of Consciousness», en *Synthese*, 1971, reimpresso en *Mortal Questions* (Cambridge, Cambridge University Press, 1979), libro del que hay traducción española con el título, ciertamente sorprendente, de *La muerte en cuestión* (México, FCE, 1981). El supuesto imaginario es bien conocido: el cerebro de un individuo X es dividido en dos, y cada uno de los hemisferios cerebrales de X es trasplantado a los respectivos cráneos de dos hermanos gemelos verdaderos, Y y Z, quienes habrían sido descerebrados con anterioridad. En este supuesto, si la psicología (en sentido amplio) de X se conserva, sobrevive en Y y en Z.

perspectivas como la de la multiplicidad de *yoes*³⁷ y otras formulaciones análogas,³⁸ que no por casualidad tanta fortuna han obtenido en los últimos tiempos. Es cierto, como ha sido señalado,³⁹ que se podrían encontrar resonancias budistas en tales perspectivas. El propio Parfit ha reconocido explícitamente en diversos pasajes de *Reasons...* la presencia de las mencionadas resonancias en sus ideas. Si la identidad personal queda reducida a poco más que una ilusión, parece estar dándose la razón al argumento de Buda, según el cual algo tan mutable no puede ser idéntico a sí mismo. Sin embargo, la constatación historiográfica en modo alguno resulta concluyente. A fin de cuentas, si bastara para dar por zanjada la discusión con señalar la antigüedad de las críticas a la idea de yo, con el mismo derecho sus partidarios podrían echar mano del viejo dicho francés que sostiene que, cuanto más cambia alguien, más sigue siendo el mismo.

Pero repárese en que, al hablar de que el *yo no importa*, Parfit parece estar situando el problema de la identidad bajo una luz que tal vez no tenga que ver primordialmente con la discusión, de carácter ontológico-gnoseológico, acerca de la naturaleza de la identidad y los modos de aprehenderla —aspectos en los que nos hemos centrado hasta aquí—, sino más bien con una cuestión, de orden fundamentalmente práctico, referida a la función que la identidad cumple.⁴⁰ Para no generar malentendidos innecesarios, convendrá no dar un paso más sin hacer la correspondiente puntualización. No se pretende afirmar que ambas esferas resulten nítidamente dissociables, o que en una de ellas el asunto presente una mayor importancia que en la otra. Más bien al contrario: si analizamos tanto la historia de la filosofía en general, como de la filosofía contemporánea en particular, comprobamos sin dificultad que el concepto de persona tiene una importancia central equiparable en la filosofía práctica y en la teórica.⁴¹

Probablemente ahora podamos ser más rotundos al hacer una valoración que antes se dejó en suspenso. La manera en que, según vimos, el tema de la identidad personal ha sido abordado por ciertas filosofías (a base de preguntar: ¿cuáles son las condiciones de la identidad «diacrónica», o sea, lo que hace que una entidad X en un punto del tiempo t y una entidad Y en otro punto del tiempo t' sean una y la misma persona?), lejos de constituir una extravagancia o un entretenimiento de filósofos sin nada mejor que hacer, presenta una considerable relevancia ética, como queda de manifiesto cuando se plantean debates sobre el aborto o sobre el concepto de muerte (piénsese en la eutanasia), debates para cuya determinación se precisa fijar el comienzo y el fin de la vida «personal» (por no detenernos en esas otras cuestiones, fronterizas entre metafísica y filosofía práctica, que constituyen la herencia de las más rancias concepciones especulativas del pasado, pero que hay que reconocer que han ocupado a los filósofos durante siglos y para las que resulta sumamente importante el tema de la

37 Cfr. al respecto el volumen compilado por Jon Elster, *The Multiple Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

38 Como la del yo dividido, de la que una formulación clásica en el siglo XX es la que aparece en los trabajos de Donald Davidson «¿Cómo es posible la debilidad de la voluntad?», incluido en *Ensayos sobre acciones y sucesos* (Barcelona, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM/Editorial Crítica, 1995, pp. 37-62) y «Engaño y división», incluido en *Mente, mundo y acción* (Barcelona, Paidós, 1992, pp. 99-117). Antonio Valdecantos ha presentado útiles indicaciones sobre esto en «El sujeto construido», en M. Cruz (comp.), *Tiempo de subjetividad* (Barcelona, Paidós, 1996, pp. 185-198).

39 Por ejemplo, por Antoni Doménech en su trabajo «Individualismo ético e identidad personal», en R. R. Aramayo, J. Muguera y A. Valdecantos (comps.), *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 29-42.

40 Así parecía entenderlo también P. F. Strawson cuando, en el número de *The New York Review of Books* del 14 de junio de 1984, iniciaba su comentario al libro de Parfit precisamente con estas palabras: «¿Qué principios deben gobernar la acción humana?»

41 Véase la introducción de Michael Quante al libro, del que él mismo es editor, *Persónate Identität*, de la serie UTB für Wissenschaft 2082, Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 1999.

identidad: me refiero a las cuestiones de la inmortalidad del alma y la posibilidad de la vida después de la muerte).

Lo que se pretende más bien al recordar la existencia de las dos esferas es plantear la posibilidad de que, desplazando los acentos, esto es, enfatizando a la manera parfitiana la dimensión práctica, la discusión pueda escapar del callejón sin salida al que parece haberle abocado un tratamiento de la cosa en términos de exclusivo enfrentamiento reduccionismo-antirreduccionismo. La manera parfitiana no consiste en un genérico énfasis en el sentido ético-normativo de la identidad personal, sino en una particular manera de abordar dicho sentido. Que está más en la línea de las palabras, ya citadas, de Locke («sólo en la identidad de la persona se funda el derecho y la justicia en cuanto a los méritos y las penas por nuestras acciones») que de los ejemplos del párrafo anterior. Para lo que de veras resulta necesario algún concepto de identidad personal (mucho más que para definir los límites del individuo) es para nuestra vida en común. Porque la sociedad ni tan siquiera puede funcionar sin el ineludible juego de adscripciones e imputaciones, reconocimientos y censuras,⁴² que vértebra las relaciones interpersonales.

Pero la aceptación de este principio general no proporciona combustible teórico para un recorrido argumentativo muy largo. A fin de cuentas, a partir de la constatación de la necesidad social de la identidad el discurso podría proseguir en muy diferentes direcciones. No se trata, por tanto —quede claro—, de que, cambiando de esfera y pasando de la teórica a la práctica, los problemas desaparezcan como por ensalmo, sino más bien de que se trasladan y, al plantearse en diferentes escenarios, adoptan otras formas. De hecho, la propia crítica de Parfit, más allá de que se inscriba en la tradición de una vieja discusión metafísica, no oculta en ningún momento la voluntad práctica de que viene animada. Prolongando en esta otra esfera su convencimiento de la inutilidad de cierta idea de identidad personal, en *Reasons and Persons* el abandono de la concepción tradicional de la identidad es presentado como una auténtica liberación, por cuanto le permite al individuo escapar de la angustia ante la muerte y del centramiento egoísta que ello comportaba de manera inevitable, y en consecuencia le deja en disposición de restablecer una relación solidaria con los otros. Textualmente se afirma en el libro que, cuando se sale al exterior de la identidad, «los otros están más cerca de mí. Me preocupa menos el resto de mi vida y más la vida de los otros».⁴³

Por supuesto que otros autores, no menos animados que Parfit por una sincera voluntad de intervenir en el seno de lo real, podrían argumentar que aquel callejón sin salida que vimos que se planteaba en el plano metafísico entre los puntos de vista de primera y tercera persona encuentra su correlato práctico a la hora de actuar en determinadas situaciones. Hay algo, efectivamente, de auto-contradictorio en sostener, por un lado, la importancia del punto de vista objetivo, detentado por terceros, y, por otro, hacer depender del sujeto la soberanía última acerca de los rasgos de su propia identidad. Cierto que hay situaciones extremas en las que una cruda objetividad parece resultar insuficiente a todas luces. Así, a todos nos provoca un conflicto interior tener que tomar partido en la tesitura en la que aquel asesino cruel, capaz en su momento de las más espantosas atrocidades, ha devenido, a lo largo de su prolongada estancia en el corredor de la muerte, un individuo piadoso, sinceramente arrepentido de su anterior conducta y dispuesto a intentar redimirse ante la humanidad a base de buenas obras, de

42 Me he referido a esto en diversos pasajes de mi libro *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*, op. cit.

43 Op. cit., p. 281. He hecho referencia a este punto en mi libro *¿A quién pertenece lo ocurrido?*, Madrid, Taurus, 1995, p. 202 y ss.

acuerdo con su propio testimonio. ¿Estamos ante la *misma persona* de antes? ¿Debe recibir esta presunta *nueva persona* el castigo al que, indudablemente, se hizo acreedora en un momento anterior de su vida? Pero no es menos cierto que, de no disponer de criterios intersubjetivos contrastados y aceptados de los que poder echar mano en este tipo de situaciones, los grupos humanos parecerían abocados a una indefensión que comprometería seriamente su supervivencia.

Aunque quizá fuera más correcto, en lugar de hablar de auto-contradicción para referirnos a una circunstancia como la descrita, afirmar en casos así la imposibilidad de sostener *una sola* de las dos perspectivas señaladas (la de primera y la de tercera persona). Porque tal vez constituya ésta, precisamente, la especificidad de la esfera ético-normativa frente a la metafísica: el hecho de que en aquélla no cabe —como sí ocurre, en cambio, en ésta—⁴⁴ prescindir del testimonio del protagonista. Hemos aceptado, como conclusión provisional en el primer ámbito, que no disponemos de garantías que nos aseguren que un individuo conserve la misma identidad personal a lo largo de toda su vida. Tanto es así que incluso al propio individuo esto se le puede presentar como una dificultad insuperable: «No soy capaz de recrear la persona que fui», tiene escrito el gran historiador británico Eric J. Hobsbawm en sus memorias.⁴⁵ Sin embargo, eso mismo resulta rigurosamente necesario para la existencia de la esfera moral en cuanto tal. Se puede afirmar, en consecuencia, que no hay simetría entre los dos ámbitos o dominios que hasta aquí hemos venido considerando, y que suponerla (o esperarla) únicamente puede dar lugar a importantes confusiones y malentendidos.

Pero constatar esto no permite dar por cerrado el debate, sino que en realidad apenas sirve para otra cosa que para iniciarlo, sólo que en el lugar que corresponde. Porque postular la necesidad de alguna variante de identidad personal como genuina *conditio sine qua non* para el discurso ético no pasa de ser una constatación de principio, que casi nada nos dice todavía acerca de la naturaleza de dicha identidad. El contenido concreto que vaya a adoptar, los procedimientos por medio de los cuales se constituye y, quizá sobre todo, los diversos niveles que la conforman, son cosas que no quedan abordadas con la mera proclamación de la incompatibilidad entre reduccionismo y perspectiva ético-normativa.

Correspondería, pues, adentrarse, aunque fuera mínimamente, en ese *quien* del que venimos hablando y que, además de ser objeto de adscripciones o imputaciones diversas por parte de terceros, ha de ser alguien dotado de una entidad tal que le permita asumir sus actos como propios. Porque en ese particular equilibrio entre ambas dimensiones parece dirimirse la especificidad de la identidad personal que resulta rigurosamente necesaria para la ética. No basta con disponer de un hipotético agente a quien endosarle la autoría de lo ocurrido: eso equivaldría a convertir el discurso ético en un ciego mecanismo de atribución de responsabilidades. Se precisa asimismo que haya alguien dispuesto a reclamar ese acto como suyo, a hacerse cargo de él. En el fondo,

44 Una de cuyas formulaciones clásicas es la que presentaba Hume en su *Tratado...*: «En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo mí mismo tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a mí mismo en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción.» Y lo que vale para mí, vale, desde luego, para todos los seres humanos, que «no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento» (op. cit., pp. 339 y 400).

45 Eric J. Hobsbawm, *Años interesantes. Una vida del siglo XX*, Barcelona, Crítica, 2003. Aquí mismo tiene escrito: «Si no hubiera más fuente que mis recuerdos personales, ¿a qué conclusión llegaría otro historiador con menos prejuicios personales ante el extraño caso de E. J. H. [Hobsbawm] en la revolución española?»

bien pudiera decirse que la ética es precisamente una *característica manera de articular* dichas dimensiones.

Pensar dicha articulación constituye, muy probablemente, la dificultad de fondo más importante que el discurso práctico acerca de la identidad está obligado a abordar. Porque se observará que, desde el mismo enunciado de los términos, se está dando por descontada la existencia de cierta autonomía de las dimensiones. No podría ser de otro modo: si alguna de ellas pudiera finalmente quedar subsumida en la otra, la tensión básica que atraviesa por entero el discurso quedaría desactivada y nos encontraríamos ante un escenario teórico diferente y, si cabe, aún más problemático. En efecto, afirmar la autonomía implica, para lo que ahora interesa, renunciar al expediente de pretender agotar la explicación de la conducta de agente por recurso a determinadas circunstancias (sociales, psicológicas, económicas o de cualquier otro tipo) que externalicen la responsabilidad de aquél, transfiriéndola a alguna (o algunas) instancia(s) objetiva(s) y ajena(s) por completo a su voluntad. Pero el problema que entonces, de manera inevitable, se plantea es: ¿cómo evitar este peligro sin incurrir en el peligro, complementario, de proponer una identidad esencial y permanente, trasunto apenas secularizado de la vieja noción de alma? Problema que acaso quedara más claramente planteado enunciando la pregunta anterior a la manera de Charles Taylor:⁴⁶ ¿tiene el individuo alguna responsabilidad sobre su propia identidad?

Resultaría pretenciosamente ridículo intentar ofrecer una respuesta mínimamente concluyente a una cuestión de semejante envergadura. Desde Aristóteles al propio Parfit, pasando por los empiristas ingleses y Kant o, ya más cerca de nosotros (y para el tipo de planteamientos que aquí hemos tenido más presentes), autores como Daniel Dennet,⁴⁷ Susan Wolf⁴⁸ o Harry Frankfurt,⁴⁹ han sido muchos los pensadores (y no sólo filósofos, por cierto) que han intentado medirse con el problema, aportando elementos críticos, categorías y argumentos que ayudaran a clarificarlo. Pero tal vez, incluso a riesgo de resultar exageradamente sumario, valga la pena intentar extraer un denominador común de tan variadas —y, en algún caso, contradictorias entre sí— aportaciones. Porque si algo parece dejar clara la persistencia en el tiempo del debate acerca de la identidad personal es la imposibilidad de abordarlo de determinadas maneras. Por ejemplo, todas aquellas que pretenden hacerlo con un utillaje conceptual simple. Ningún concepto por sí sólo, por más antigüedad y tradición de las que pueda alardear, está en condiciones de cargar sobre sus espaldas el peso de una tan considerable y complicada discusión. La dirección que, en todo caso, dicha discusión debe de seguir es la de ir procurando distinguir planos, pensando la articulación y los conflictos que entre los diversos niveles de la misma cosa se van planteando.

La indicación no aspira a ser novedosa. De hecho hay que decir que en la tradición hermenéutico-fenomenológica constituye casi una constante. Bastaría con recordar las palabras de Sartre: «el Ego no es el propietario de la conciencia, es su objeto»,⁵⁰ aunque sin esfuerzo podrían encontrarse muchos otros autores que se han pronunciado en sentido parecido. Es el caso de quienes han propuesto distinguir

46 Véase Charles Taylor, «Responsability for Self», en A. Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, Berkeley, University of California Press, 1976 (hay reimpresión en G. Watson, ed., *Free Will*, Oxford, Oxford University Press, 1982).

47 Véase Daniel C. Dennet, *Elbow Room*, Oxford (Massachusetts), MIT Press and Oxford University Press, 1984.

48 Véase Susan Wolf, *Freedom with Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

49 Véase Harry Frankfurt, *The Importance of What We Care About*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

50 Jean-Paul Sartre, *La trascendencia del Ego*, Buenos Aires, Calden, 1968, p. 72.

claramente entre sujeto, entendido como la realidad personal básica última, e identidad, considerada como aquella representación que el sujeto tiene de sí (y con la que se identifica), resultando irrelevante, a efectos de la distinción, que a esta última instancia se le denomine así o, por el contrario, se prefieran etiquetas como *sí mismo*, *yo* o similares.

Lo importante es no sólo la postulación de la existencia de planos o niveles, sino el reconocimiento de la complejidad de los vínculos que entre ellos se establecen, vínculos que en parte se han tematizado páginas atrás en términos de relación entre el punto de vista de la primera persona y el de la tercera persona. Resulta insoslayable, en efecto, constatar la dimensión intersubjetiva, social, de eso que creemos ser (insisto: démosle el nombre que le demos). Distinguiendo entre yo y ego, Maurice Natanson ha sostenido que el yo es el ego «vestido con las ropas de la sociedad»,⁵¹ brillante formulación a la que sólo se le podría reprochar el que sugiera cierta exterioridad de lo social. Cuando lo que en realidad ocurre es que el proceso global por el que se constituye la identidad incluye o subsume dos procesos particulares: un primero, por el que un actor social tiende a diferenciarse de los demás, a afirmarse por separación, y un segundo, por el que un actor social tiende a fundirse en los otros, identificándose con ellos.⁵²

Consideración esta última que debiera permitirnos cerrar el círculo que empezamos a dibujar al principio del presente texto (y, de alguna manera, justificar de paso por qué razón fue precisamente ése el punto de partida elegido). En el fondo, la peculiar complejidad en la que consiste nuestra realidad individual no se piensa adecuadamente reduciéndola a uno sólo de sus elementos, ni separándola de sus relaciones con el mundo. Utilizando las propias palabras de Parfit en nuestro provecho, podríamos decir que la cuestión que hay que plantearse no es tanto si el yo importa o no, sino más bien a *quién le importa el yo*. Es probable que le importe al propio sujeto, aunque tal vez no, pero esa hipotética indiferencia hacia sí mismo no es, por todo lo que hemos venido planteando hasta aquí, un argumento concluyente. Aquello que cada uno es ni se despieza ni adopta un determinado sentido a voluntad del presunto propietario, sino que constituye un todo, que en su todo correspondiente debe ser entendido y valorado.

Apliquemos esto a la situación a la que me refería al empezar: ¿qué lección podemos extraer de las dificultades que a tantos (aunque yo estuviera pensando en ese momento en un ensayista en particular) plantea mantener una relación veraz consigo mismo y con su pasado?, ¿de qué informan, en todo caso, tales avatares? Me atrevería a responder a ambas preguntas por medio de un consejo, inspirado en último término en la definición que ofrece Natanson de persona como «actualización biográfica del yo»: no es bueno que el propio autor⁵³ se convierta en elemento privilegiado de su relato, en objeto teórico que necesite ser explicitado. El autor no debiera tematizarse a sí mismo más allá de lo imprescindible, de lo requerido para hacer inteligible su propia narración. El sujeto, afirmaba Wittgenstein, es como un ojo que ve el mundo, pero que no puede verse a sí mismo. O, lo que viene a ser igual, uno sólo puede hablar de sí en términos de indicios, de aproximaciones tentativas. Cada uno de nosotros es un elemento que apenas podemos nombrar (e incluso eso con dificultad), pero que no por ello posee menos importancia: es, sencillamente, el lugar desde el que se contempla todo.

51 Maurice Natanson, *The Journeying Self. A Study in Philosophy and Social Role*, Reading, Massachusetts, Addison-Wesley Publishing Company, 1970, p. 17.

52 A estos dos submomentos del proceso, Pierre Tap ha propuesto, en su libro *Identités collectives et changements sociaux* (París, Privar, 1986, p.12), denominarlos Identisation e Identification.

53 Ludwig Wittgenstein, *Diario filosófico* (1914-1917); Barcelona, Ariel, 1982, p. 136.

III. ¿HAY ALGUIEN AHÍ (AL OTRO LADO DEL ESPEJO)?

Sobre el derecho al reconocimiento

La soberbia, la fuerza fósil del Yo colectivo, nace de la pertenencia, y querría volver a ella. Los actuales intentos de reconstrucción de la identidad y, por lo tanto, de la pertenencia comportan [...] un carácter descarriado, imposible y regresivo [...]. La pertenencia, que quiere restablecerse como fundamento orgánico de identidad bajo el principio «Los buenos son los nuestros», es tan malignamente regresiva porque arrasa con su enyosamiento lo único habitable que ha dejado la territorialización universal: un concepto de la bondad desvinculado de toda relatividad de pertenencia.

Rafael Sánchez Ferlosio

Le sobresaltaba a un político latinoamericano, el ex presidente uruguayo Julio María Sanguinetti, constatar que nos ha correspondido en suerte vivir una época en la que «se corre tan deprisa y se piensa tan lentamente». Probablemente no se piense más despacio que en otras épocas, pero los cambios en todos los ámbitos parecen producirse a tal velocidad que la sensación que termina por depositarse en la conciencia colectiva es la de que nunca conseguimos atrapar nuestro objeto y que, para cuando por fin lo llegamos a pensar, ha pasado a ser en realidad otro. Esta persistente labilidad ya no admite la mera constatación, más o menos estetizante, entre otras razones porque nos jugamos demasiado en ese sistemático fracaso de nuestra comprensión. Estaríamos aceptando una grave derrota del espíritu si nos contentáramos con repetir sin más, como si el tiempo pudiera transcurrir en vano, la orteguiana máxima «no sabemos lo que nos pasa, y eso es lo que nos pasa».

Es cierto que hay límites en apariencia irrebasables que nos pueden hacer sentir confinados en el contorno invisible de la realidad, extraviados en medio de lo que ocurre. Así, el stock de nuestros conocimientos crece en una progresión vertiginosa, pero nuestro día continúa teniendo veinticuatro horas para poder aprenderlos — problema que preocupa severamente a los teóricos de la educación—. Pero también, puestos a poner un ejemplo de signo opuesto, los ordenadores pueden reducir sus dimensiones hasta alcanzar un tamaño diminuto —en el límite de lo inverosímil—, y al final lo que termina decidiendo son las medidas de nuestra mano. Las cosas no están claras, en efecto, pero eso también significa que, en alguna medida, la situación

permanece abierta. Enfatizar el registro autodestructivo, por más a la orden del día que esté, no constituye la única actitud posible. De la evidente crisis de tantas cosas no se desprende, de manera inevitable, el completo abandono de la herencia recibida, la perfecta inutilidad de lo que hubo. Se sigue, eso sí, la necesidad de reconsiderar aquélla, de volver a evaluar, sin miedo ni prejuicio alguno, dicho legado, admitiendo —puesto que eso también forma parte del arrojo teórico— que tal vez haya elementos del pasado que conserven su valor. Acaso resulte, por poner un ejemplo bien ilustre, que la vieja tesis filosófica ha encontrado un nuevo lugar natural —o un reacomodo inesperado—. Especialmente en política, constituye una cuestión de mínimos el principio de que el hombre es la medida de todas las cosas.

Se subraya esto porque, en el fondo, una de las peores consecuencias de tanto insistir en nuestras perplejidades y estupores sería que nos dejara abandonados en una ubicación imposible y paralizante, a medio camino entre la conciencia dolorida e impotente ante un mundo nuevo que amenaza con aplastarnos, y la nostalgia irremediable de las viejas certezas perdidas. Sin necesidad de incurrir en el inane «sería muy triste pensar que...», todavía algunas afirmaciones nos son permitidas. A fin de cuentas, fue así como reintroducimos la venerable idea. Porque si el hombre, entendido como ciudadano, no fuera la medida de todas las cosas, ¿quién o qué lo iba a ser? La pregunta no supone ningún paso atrás en ningún terreno. Luc Ferry ha llamado la atención sobre esa paradoja, tan característica de la cultura democrática, según la cual el decreto de la muerte del hombre va complementado por una reivindicación de autonomía individual de unas dimensiones hasta ahora desconocidas en la historia de la humanidad. De ahí que lo que importe plantearse, el punto por el que convenga iniciar la andadura del presente discurso, no sea tanto los problemas que nos acechan como los recursos de que disponemos. Sólo ese convencimiento inicial nos permitirá reunir fuerzas para el trayecto que nos aguarda.

1.- EMPEZANDO POR LO MÁS GENERAL

Probablemente uno de los puntos en los que existe en la actualidad un mayor acuerdo al respecto de lo que estamos tratando sea el de que eso que solemos llamar actividad política debe tener lugar en el marco de la democracia. El acuerdo es tan grande como, de alguna manera, sorprendente. Porque, sin entrar ahora en el análisis de la cosa, resulta llamativa la constatación, llevada a cabo por reputados científicos sociales, de que en todo el mundo sectores procedentes del autoritarismo conservador más antidemocrático están asumiendo el modelo de la democracia —aunque, eso sí, sin abdicar de su pasado—. En cierto modo, pues, podríamos decir que la cuestión política ha terminado en el mundo de hoy por identificarse con la cuestión democrática.

Que tenga sentido plantear la llamada cuestión democrática no significa, por tanto, que la democracia esté en cuestión. No parece estarlo, en cierto sentido, después de tantos avatares históricos. A los mencionados en el párrafo anterior podríamos añadir ahora esos amplios sectores de la izquierda procedentes de la tradición de la III Internacional que, tras décadas de cultura no democrática (pero no por ello idéntica, mal que le pese a Popper, a la de los arriba señalados), han asumido la democracia como el escenario más deseable para la organización de la vida colectiva.

El principal riesgo de este tipo de consideraciones —levemente optimistas, por qué no decirlo— tal vez resida en que abandona, como tarea cumplida, todo un ámbito de temas pendiente, cuanto menos, de profundización. Porque, al mismo tiempo, que la

democracia no esté en cuestión no significa, forzosamente, que esté a salvo de todo peligro. Acaso pudiera pensarse, con un punto de paradoja en la formulación, que cuanto más desarrollada está, más amenazada se encuentra: cuanto mejor cumple sus designios de universalidad, mayor es el número de dificultades y problemas que debe arrostrar.

Eso, ciertamente, parecen creer todos los que —inspirándose, por ejemplo, en autores como Hannah Arendt o Claude Lefort— coinciden en subrayar que el futuro de la política pasa por la invención constante de democracia. De no obrar así, piensan, el riesgo totalitario es permanente. No hay exageración alguna en una advertencia tal. Si conseguimos evitar el innecesario error de identificar el totalitarismo con las formas externas que asumió en el pasado, no resulta difícil coincidir con el planteamiento: para los totalitarios pocas cosas resultan tan inaceptables como las crecientes exigencias ciudadanas de más y mejor democracia en las esferas económica, social, cultural y política.

Se deja ver, pues, que este modo de abordar la cuestión de la democracia nos sitúa irreversiblemente más allá del viejo reproche acerca de la condición puramente formal de este sistema. Valores como los de la libertad y la igualdad debieran hacerse efectivos a través del uso real de la democracia. Andar distinguiendo entre democracias económica, política o social implica permanecer en un esquema tan insuficiente como indeseable. La democracia posee una dimensión formal o, si se prefiere, procedimental rigurosamente insoslayable, es cierto.⁵⁴ Pero esa dimensión, tomada por separado, no permite el adecuado funcionamiento del sistema. Por lo pronto, y para garantizar las condiciones de posibilidad mismas de la democracia, se requieren mecanismos exteriores bien ajustados como pueden ser la justicia o los medios de comunicación. Una democracia *meramente* política desemboca de manera inexorable en una descarnada lucha por el poder —que termina convertido de esta forma en un auténtico fin en sí mismo—. La democracia es mucho más que un orden institucional concreto: es, por decirlo con mejores palabras, un proyecto de autogobierno y autoformación social. Una forma de vida, a fin de cuentas.

Es evidente que no todos los sectores que respaldan hoy la democracia asumen esta interpretación: sólo así se entiende aquel apoyo de sectores tradicionalmente no democráticos al que hicimos referencia hace un momento. No incurren éstos en contradicción ni debilidad alguna actuando así. Antes bien al contrario, han llegado al convencimiento de que la democracia, entendida de una determinada manera, constituye el más adecuado instrumento para la defensa de sus intereses. Antaño se resistían porque la llegada de la democracia acostumbraba a significar casi automáticamente la redistribución del patrimonio nacional, hasta ese momento en manos de una minoría, entre la mayoría. Aquella democracia requería una mínima reforma agraria, una nacionalización de los sectores estratégicos, etc. De ahí la feroz resistencia de los viejos propietarios. Pero hoy las cosas han cambiado radicalmente a este respecto. Se ha extendido como una mancha de aceite el convencimiento de que el Estado debe jibarizarse hasta alcanzar unas proporciones mínimas —de ser posible insignificantes—

54 A este respecto Norberto Bobbio tiene escrito lo siguiente: «La mejor definición de la democracia es aquella en la que ésta es la forma de gobierno, más en general, ese modo de convivencia, que está regido por reglas tales que permiten resolver los conflictos sociales sin la necesidad de recurrir al uso de la violencia recíproca, es decir, el uso de la fuerza entre las distintas partes contrapuestas» («Democrazia», en A. Orsi, ed., *Alla ricerca della politica. Voci per un dizionario*, Turín, Bollati Boringhieri, 1995, p. 10). Idéntico énfasis en lo formal aparece en las últimas líneas de *El futuro de la democracia* (México, FCE, 1986, p. 136), donde puede leerse: «¿Qué es la democracia sino un conjunto de reglas (las llamadas reglas del juego) para solucionar los conflictos sin derramamiento de sangre? ¿En qué consiste el buen gobierno democrático, sino, y sobre todo, en el respeto riguroso de estas reglas?»

y lo que quedaba de patrimonio nacional está regresando a manos privadas. De ahí que viejos sectores antidemocráticos vean hoy la democracia con simpatía. Entre otras razones porque pudiera darse el caso —aunque esto no deja de ser un juicio de intenciones y, por tanto, una pequeña maldad— de que les estuviera proporcionando una ocasión privilegiada para enriquecerse.

Pero, además de la amenaza que representa para la democracia una concepción meramente política de la misma, a muy corta distancia, se encuentra otra, de la que importa hablar y que acaso fuera procedente denominar concepción apolítica de la democracia. Hay que advertir, de inmediato, que no resulta fácil encontrar autores que, de forma expresa, defiendan semejante concepción. Pero no costaría tanto localizar a quienes asumen un conjunto de tesis que, a fin de cuentas, desembocan en la misma. En su libro *Contra el pensamiento único*⁵⁵ Joaquín Estefanía —tras observar que dicho pensamiento no pasa de ser *una suerte de amalgama heterogénea de conservadurismo y liberalismo económico*—, ha señalado algunos de los asertos que lo sostienen. Los básicos son la primacía de la economía frente a la política, la identificación del mercado con la democracia, la ausencia de la cohesión social entre las prioridades de las élites y el tratamiento de la persona exclusivamente como recurso humano (fuerza de trabajo, contribuyente, etc.). Aunque se les podrían añadir otros, como por ejemplo el de que achicar el Estado es agrandar la civilización o que el liberalismo económico lleva inexcusablemente a la democracia.⁵⁶

Dicho sea de paso, esta última tesis les habrá de resultar familiar a los de más edad: era la que defendían algunos tecnócratas del franquismo tardío, cuando afirmaban —ahora se ve claro por qué: perseguían ganar tiempo— que la democracia sería posible en España cuando se alcanzase cierto nivel de vida. Pero también es allegable al tópico, igualmente conservador, de la dificultad de instaurar la democracia en sociedades muy atrasadas, dando a entender que primero han de resolverse —se supone que al margen de la democracia, en el fondo tan justa como ineficaz— los problemas económicos para después plantearse las cuestiones superestructurales. Pero, como ha recordado Sen -entre otros muchos lugares en su célebre trabajo «¿Puede la democracia acabar con las

55 Joaquín Estefanía, *Contra el pensamiento único*, Madrid, Taurus, 2ª ed., 1998.

56 Que este conjunto de asertos quede nombrado de manera adecuada por la etiqueta pensamiento único es, manifiestamente, lo de menos. Cuando Ignacio Ramonet lo puso en circulación allá por 1995 a través de un artículo publicado en *Le Monde Diplomatique*, pretendía señalar la siguiente realidad: «En las democracias actuales, cada vez son más los ciudadanos que se sienten atrapados, empapados en una especie de doctrina viscosa que insensiblemente envuelve cualquier razonamiento rebelde, lo inhibe, lo perturba, lo paraliza y acaba ahogándolo. Esta doctrina es el pensamiento único, el único autorizado por una invisible y omnipotente policía de la opinión.» Lo que de veras importa es si la situación descrita continúa vigente, no si la etiqueta ha devenido, de tanto abuso, inservible. Y no parece, desde luego, que el escenario del mundo haya sufrido una transformación radical a este respecto, sino más bien al contrario. Ulrich Beck en su libro *Libertad o capitalismo* (Barcelona, Paidós, 2002) ha denunciado la amarga ironía de que, en un momento histórico en el que no hacía más que reiterarse por doquier el anuncio del fin de las ideologías, haya surgido una nueva, la que él llama el liberalismo totalitario (etiqueta, si cabe, más rotunda que la anterior), que está intoxicando el pensamiento y el quehacer políticos. Consideraciones análogas se han hecho desde una perspectiva más general: son muchos los que piensan que, tras el atentado a las Torres Gemelas del 11 de septiembre de 2001, en algunos asuntos centrales (como, por ejemplo, el relacionado con el difícil equilibrio entre libertad y seguridad) esta tendencia a la homogeneización de lo pensable no ha hecho otra cosa que incrementarse.

hambrunas?»—,⁵⁷ a menudo esos problemas son debidos precisamente a la ineficiencia de los sistemas no democráticos.

2. SOBRE UNA FORMA PARTICULAR DE PENSAR LA PERTENENCIA

Se observará, pues, que las afirmaciones mayores del *sentido común dominante* en esta materia tienen como denominador compartido un achicamiento del espacio de la política, una subordinación a instancias de otra naturaleza, de manera que el resultado inevitable en todos los casos es una pérdida de relevancia y de presencia del orden de argumentaciones vertebral en un discurso acerca de la democracia. Acaso un buen ejemplo de ello lo constituya el auge del discurso nacionalista,⁵⁸ con tanta frecuencia satanizado en los últimos tiempos como el origen de casi todos nuestros males. El peor nacionalismo —quiere decirse, el que intenta acabar con todo debate acerca de la mejor forma de organizar la vida en común, sustituyéndola por un esencialismo identitario que no acepta otro vínculo del individuo con el grupo que el de la adhesión emotiva e incondicional—⁵⁹ no ha desplazado a la política: ha ocupado el lugar que ésta dejó vacante. Incluso ese nacionalismo no es causa, sino efecto.

Luego está otro, el que, huyendo de peligros como el etnicismo más o menos telúrico (eticismo que asoma la patita tras formulaciones del tipo «somos un pueblo en un territorio»), intenta tematizar la pertenencia a la comunidad como mecanismo constituyente del individuo en sociedad. Lo que equivale a entender dicho mecanismo como un instrumento, tan válido como necesario, de la socialización. Mucho de eso hay, sin duda. La cuestión es si una constatación así, de orden sociológico-antropológico,⁶⁰ puede sustituir al discurso político. O, planteado en forma de problema, cómo hacer para que los vínculos históricos, culturales o lingüísticos —destinados en principio a estructurar internamente una sociedad— no se constituyan en la coartada para una discriminación entre ciudadanos de primera y de segunda (según la antigüedad de su

57 También se puede consultar, de este mismo autor, su conocido libro *Nuevo examen de la desigualdad* (Madrid, Alianza, 1995), o su trabajo «Compromiso social y democracia: demandas de equidad y el conservadurismo financiero», en Paul Barker (comp.), *Vivir como iguales* (Barcelona, Paidós, 2000, pp. 21-56). En una línea distinta, pero que plantea igualmente el problema del valor de la libertad para los desposeídos, véase el importante libro de Partha Dasgupta *An Inquiry into Well-Being and Destitution* (Oxford, Clarendon Press, 1993), así como su posterior *Human Well-Being and the Natural Environment* (Oxford, Oxford University Press, 2001). El autor resumió sus tesis principales en las tres conferencias Gastón Eyskens, pronunciadas en la Universidad de Lovaina en 1999.

58 Para una sistematización de la doctrina nacionalista clásica cfr. Anthony D. Smith, *Las teorías del nacionalismo*, Barcelona, Península, 1976, p. 44 y ss.

59 Este tipo de nacionalismo en realidad incluye diversos subgrupos, que comparten el convencimiento de que la nación posee profundas raíces en la naturaleza humana, o al menos en el ser social. En un extremo de la pretensión objetivista se hallarían los sociobiólogos que postulan la *naturalidad* de la nación al concebirla como una extensión del parentesco y de la lucha por la supervivencia, fenómenos ambos reducibles a términos biológicos. Menos radicales, los autores de la corriente *primordialista* hablan simplemente de lazos primordiales basados en la religión, la raza, la etnicidad y el territorio, lazos que trascienden las contingencias históricas. De los planteamientos de ambos subgrupos puede encontrarse una buena exposición en A. D. Smith, *The Ethnic Origins of the Nations*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

60 De hecho, este tipo de nacionalismo comparte con los dos subgrupos mencionados en la nota anterior su objetivismo, sólo que en un grado manifiestamente más suave. Así, los llamados *perennialistas*, sin atreverse a afirmar la naturalidad de la nación, subrayan su perenne relación con las formas de vida social. Entre los exponentes recientes de esta corriente cabe destacar a John A. Armstrong, autor del libro *Nations before Nationalism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1982.

presencia en el territorio, la aceptación de la cultura del lugar o el manejo de la lengua). Para que no dé ocasión, en definitiva, a forma alguna, por velada que sea, de exclusión.

Pero la democracia no es la comunidad de los idénticos: la democracia es más bien, como dijera Giacomo Marramao evocando a Bataille, la comunidad de los que no tienen comunidad, el espacio público compartido donde las diferencias son posibles, donde la igualdad es la formalidad necesaria para que la heterogeneidad emerja.⁶¹ En consecuencia, no se trataría tanto de negar la pertenencia como de edificarla sobre nuevas bases. Lo que equivale a proponer que la identidad se construya de otra manera. Obviamente, si planteamos la identidad en la clave compleja, heterogénea y multiforme a la que nos conduce el mundo de hoy, la pretensión de priorizar los vínculos más particulares, específicos, locales, va perdiendo consistencia. Parece claro que si a alguna pertenencia parecemos abocados es a una pertenencia cada vez más abstracta, universal, y que en todo caso será sobre esa base sobre la que habrá que establecer unos renovados vínculos fraternales, solidarios, etc.⁶²

Sin embargo, eso está por hacer, y está por hacer en el mundo real. Lo que significa, por lo pronto, que hay que explicitar la propuesta política, el modelo de sociedad, de convivencia y de ciudadanía que se defiende y al que se aspira. El recordatorio, conviene destacarlo, apunta en una doble dirección. Porque, de la misma forma que se podría decir que conviene arrastrar buena parte de discursos nacionalistas hacia el territorio de la política (y que sea ahí donde expliquen de qué forma proponen defender los intereses comunes de quienes ocupan un territorio), a la inversa cabe afirmar que se debe evitar la huida de la política por parte de quienes están más obligados a defenderla.

En cuanto a la primera parte de la tarea, conviene decir que, en realidad, emprenderla tendría algo de regreso al *auténtico* origen del fenómeno: a fin de cuentas, tal y como han señalado las llamadas teorías *modernistas*, tanto la nación como el nacionalismo son en realidad (esto es, con independencia de sus propias autodescripciones) fenómenos modernos relacionados con el desarrollo del capitalismo, la burocratización de los Estados y la secularización, procesos que pueden fecharse con anterioridad al siglo XVIII tardío y frente a los cuales el discurso nacionalista se presenta como una propuesta de articulación social y de legitimación del Estado,⁶³ esto es, como una propuesta claramente política.⁶⁴

El problema, de acuerdo con la caracterización que suele hacerse de dicho proceso histórico, es que este nacionalismo —consciente, por así decirlo, de su verdadera condición— no representa todo el nacionalismo. Los historiadores dedicados a esta temática lo han denominado *nacionalismo occidental* y lo han contrapuesto al que

61 Ha escrito Maurizio Viroli (*Por amor a la patria*, Madrid, Acento Editorial, 2001): «Los pueblos más homogéneos cultural, religiosa o étnicamente no son los que tienen mayor espíritu cívico. Por el contrario, tienden a ser intolerantes, prejuiciosos y aburridos. La política, la verdadera política democrática [...] no necesita ayudantes incómodos.»

62 Como es sabido, Rorty ha propuesto, como criterio prioritario para la construcción de un nuevo concepto de solidaridad, la lucha contra cualquier forma de crueldad. En el marco de esta tarea hay que «saber quitar importancia al mayor número de diferencias tradicionales (de tribu, de religión, de raza, usos y otras semejantes) frente a la semejanza en el dolor y en la humillación, en el saber incluir en la esfera del "nosotros" a personas inmensamente diferentes de nosotros mismos», R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 210.

63 Con las palabras de Ernst Gellner: «el nacionalismo engendra naciones, no a la inversa» (*Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1988, p. 80).

64 Incluso un autor tan reticente hacia el nacionalismo como Habermas reconoce que «la integración política de los ciudadanos en una sociedad de gran formato cuenta como uno de los logros históricos más indiscutibles del Estado-nación» (J. Habermas, *La constelación postnacional*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 97).

surgió en el centro y el este de Europa a finales del siglo XIX.⁶⁵ En España, Francia o Gran Bretaña, donde el Estado precede a la nación, se habría dado el primero, de tipo asociacionista y caracterizado por su adscripción a los valores liberales y de progreso, mientras que en la Europa más oriental, donde pueblos dispersos en varios Estados o integrados en vastos imperios multinacionales se definían como naciones sobre la base de rasgos diferenciales etno-culturales (en especial la lengua) para, a partir de ahí, reivindicar un Estado propio, habría sido hegemónico el segundo, respecto a cuyo carácter reaccionario hay también amplio acuerdo entre los especialistas.⁶⁶

Pues bien, si nos hemos referido a este doble modelo en términos de problema es porque no resulta infrecuente que un nacionalismo originariamente de carácter liberal y progresista termine asumiendo postulados y argumentaciones pertenecientes a un nacionalismo secesionista y de minorías. De la misma manera que, más allá, puede ocurrir incluso que lo que había empezado siendo mero estatismo acabe convirtiéndose en nacionalismo (para algunos, es lo que sucedió en Francia).⁶⁷ De estos procesos de contaminación ideológica a menudo unos extraen, de manera interesada, la conclusión de la inevitabilidad del nacionalismo y otros, en perfecta simetría, la del carácter irremediablemente etnocultural del nacionalismo. Lo menos que se les puede responder a ambos es que la historia no les da la razón. Acabamos de señalar que los procesos de construcción estatal no siempre se han legitimado apelando a la preexistencia de una nación,⁶⁸ y ahora podríamos incorporar un nuevo ejemplo: pueden darse casos como el de los Estados Unidos de Norteamérica, que carecían por completo de componente nacional, en los que dicho proceso se inspiró en principios universalistas que simplemente encontraron en un determinado Estado su plasmación práctica. La deriva de un nacionalismo etnocultural es, en todo caso, una opción que debe ser analizada desde una perspectiva política. Constituye una posibilidad histórica y, por tanto, contingente, no un designio inevitable, como los críticos de todo nacionalismo se empeñan en afirmar, ni tampoco un lugar teórico insoslayable, como los *omninationalizadores* se obstinan en hacernos creer.

Pero la tarea no termina aquí. Porque si a unos —a los *mejores* nacionalistas, por continuar con el lenguaje de antes— hay que recuperarlos para la política, respecto a otros lo que procede es impedir que huyan de ella. Cosa que ocurre cuando representantes de formaciones políticas no nacionalistas sustituyen los argumentos por las complicidades y convierten el combate contra el nacionalismo en un fin en sí mismo.⁶⁹ Y es que en tales casos se corre el serio peligro de estar dando la razón a los recién mencionados *omninationalizadores*, quienes sostienen que siempre se habla desde algún nacionalismo —con la única diferencia, según ellos, de que los que llevan

65 Una distinción paralela, e igualmente frecuente, es la que contrapone la concepción francesa de la nación, definida en términos políticos, a la concepción alemana de la nación como comunidad de cultura. Véase A. de Blas Guerrero, *Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984.

66 Cfr. John Coakley, «Contrastando las perspectivas europeas oriental y occidental sobre nacionalismo», *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.º 3, 1994, pp. 81-101.

67 Eric J. Hobsbawm, en su libro *Naciones y nacionalismo desde 1780* (Barcelona, Crítica, 1991), ha llamado la atención sobre este proceso de penetración de etnicidad y cultura lingüística en el concepto revolucionario francés del Estado-nación, así como en las monarquías nacionales históricas como Gran Bretaña y España.

68 Véase John Breuilly, *Nacionalismo y Estado*, Barcelona, Pomares-Corredor, 1990.

69 «La denuncia tan frecuente y absoluta del nacionalismo *tout court* suena a algo vacío, produce un sentimiento de *dejà vu* y, por tanto, de fracaso», A. D. Smith, «Tres conceptos de nación», *Revista de Occidente*, n.º 161, 1994, p. 15.

tiempo disponiendo de un Estado acaban haciendo uso de una especie de nacionalismo invisible.

Si alguien cree que hay que combatir el nacionalismo, no le queda más remedio que enfrentarlo con la política (*frente a nacionalismo, política*, vendría a ser el único eslogan asumible desde dicha creencia). Precisamente por lo que ha quedado señalado respecto al auténtico origen del nacionalismo, el no-nacionalismo (y ya no digamos el antinacionalismo) nunca puede ser espontáneo, natural, indiscutible. Prepolítico, en suma. Porque entonces sí tenemos todo el derecho del mundo a sospechar que en realidad este presunto no-nacionalismo está encubriendo un nacionalismo que se desconoce a sí mismo, incapaz de reconocerse en su propia condición —cuando no un nacionalismo que se avergüenza de sí.

Ahora bien, lo que en todo caso parece fuera de duda es que difícilmente podrán librar esta batalla quienes asuman premisas como las de que se han acabado las diferencias entre derechas e izquierdas,⁷⁰ o similares tópicos del pensamiento conservador —últimamente redescubiertos por algún que otro socialdemócrata converso—. Entre otras razones porque ha sido precisamente esa renuncia uno de los elementos que con más eficacia ha contribuido al auge actual de quienes argumentan que, precisamente porque caducaron las certezas heredadas, ya sólo nos queda el entrañable cobijo de las viejas patrias, construidas al calor de una lengua, una etnia o una religión ancestrales. En definitiva: eso que algunos han denominado el *político posmoderno* —para designar la contradictoria figura del que se dedica a la política sin necesidad alguna de discursos, ideas o valores— carece por definición de argumentos que oponer al nacionalista cuando, coyunturalmente, se opone a él. Su presunta crítica, huérfana en realidad de alternativas políticas, no puede ir más allá del mero *flatus vocis*.

3. POLÍTICA Y PEDAGOGÍA (DE LOS SENTIMIENTOS)

Pero la referencia al discurso nacionalista, permítasenos subrayarlo, sólo pretendía ejemplificar uno de los escenarios argumentativos en los que opera una tendencia, también activa en otros lugares. La podemos encontrar, por ejemplo, en todos quienes, de la premisa de que hoy el poder se encuentra situado cada vez más en instancias supranacionales (Parlamento Europeo, Mercosur, Naciones Unidas u otros foros), extraen como conclusión inevitable una especie de vaporoso principio de no subsidiariedad, según el cual la ciudadanía debe resignarse a la idea de que las principales decisiones ya no pasan por los representantes políticos a los que tiene más identificados ni por los espacios que puede visualizar más fácilmente, sino que nos llegan de un impreciso afuera. Hacen eso en vez de esforzarse, como parecería razonable pensar, en dotar de contenido político a esas instancias supranacionales e intentar por todos los medios que los ciudadanos adquieran conciencia de cuánto se dilucida en esos nuevos centros de poder.

Idéntica actitud parece hallarse en esa tendencia, cada vez más extendida, a sustraer del debate político determinadas cuestiones —que, para más *inri*, suelen ser las que más preocupan a la ciudadanía—. Del debate político, se nos dice, debemos retirar las grandes cuestiones de Estado, e incluso las grandes decisiones estratégicas (no puede hablarse de la violencia política, del futuro de las pensiones, de política exterior...). El

⁷⁰ Lo que no excluye en absoluto, claro está, la reconsideración de dichas nociones a la vista de las enormes transformaciones producidas en nuestras sociedades en los últimos tiempos. A este respecto véase Chamal Mouffe, *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999.

argumento que con frecuencia se utiliza es el de que «no hay que hacer electoralismo», argumento que bien podría sustituirse por el de que no hay que politizar las campañas electorales, es decir, no hay que hacer política en el momento más decisivo, más trascendental, de la vida democrática. Pero si se vacía de política a la política misma,⁷¹ ¿en qué queda ésta?, ¿podremos quejarnos entonces de que una y otra vez se vea sustituida por un confuso amasijo de emociones, sentimientos (de pertenencia o de otro tipo), afectos, etc., en definitiva por eso que Hegel llamaba «la papilla del corazón»?

Lo peor de una situación tal no es ella misma —si así fuera, probablemente no habríamos abandonado el plano del mero voluntarismo bienintencionado— sino las consecuencias a que puede dar lugar: de ahí que al principio destacáramos que todo esto *importa mucho*. Valoración que no se ve alterada por el hecho de que constatemos que la tendencia que hemos comentado se halla extendida por todos los países, incluyendo los políticamente más desarrollados. Nada de ello consigue convertir el desinterés de los ciudadanos por la cosa pública en una virtud, ni sirve para exculpar a las élites por aquella renuncia. Entre otras razones porque no son los primeros los responsables de dicha situación. Norman Birnbaum ha señalado con acierto en qué medida el abandono —mitad forzoso, mitad voluntario— de la *res pública* por parte de los ciudadanos estadounidenses se debe en gran medida al darwinismo social de la lucha por la existencia, con el enorme desgaste de energía humana que comporta.

Ahora bien, con la sola y monda reivindicación de lo político no basta.⁷² Es necesaria, sobre todo en un momento en que otra de las principales amenazas que parece cernirse sobre nuestra sociedad es justamente la de convertirse en una *sociedad de mercado*, esto es, quedar toda ella fagocitada por lo económico; pero no suficiente. Se requiere, además, especificar las nuevas formas que esa imprescindible encarnadura política de lo social debe adoptar. Introducimos esa metafórica expresión porque sería grave que las anteriores reservas respecto a ciertas propuestas, de inspiración fundamentalmente comunitarista, dieran a entender una contraposición tan rígida como excluyente entre una concepción *cálida* y una concepción *fría* de la cosa, caracterizada por su énfasis en la dimensión emotiva o racional, respectivamente. Tal vez sea cierto que propuestas como las del helado *patriotismo constitucional* de Habermas,⁷³ tan baqueteado en los últimos tiempos, difícilmente pueden funcionar como un modelo atractivo capaz de concitar a su alrededor amplios consensos colectivos.⁷⁴ Pero no lo es menos que la cuestión de la cohesión social se ha convertido en una cuestión primordial en unas sociedades, como las nuestras, amenazadas por múltiples formas de desagregación, exclusión y marginalidad, amenazas que, tras los atentados del 11 de septiembre y del 11 de marzo, no han hecho sino crecer (¿cómo ser tolerantes —sería la pregunta retórica de los intolerantes— con quienes se alegran de las muertes de nuestros hermanos?).

71 Véase J. Ramoneda, *Después de la pasión política*, Madrid, Taurus, 1ª ed., 1999.

72 De utilidad para este asunto habrá de resultar el libro de Bernard Crick, *En defensa de la política*, Barcelona, Tusquets, 2001.

73 Para un análisis detallado de esta noción véase el libro del profesor de la Universidad de Málaga J. M.ª Rosales, *Patriotismo, nacionalismo y ciudadanía: en defensa de un cosmopolitismo cívico*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 1997.

74 De la misma forma que, en el ámbito más amplio, se puede afirmar que uno se sabe ciudadano del mundo, pero difícilmente se siente ciudadano del mundo. Cabría pensar que hacía referencia a esta peculiar duplicidad Michael Walzer cuando, tras cuestionar su condición de ciudadano del mundo, se atrevía a declarar que «ni siquiera tengo conciencia de que haya un mundo del que uno pueda ser ciudadano» (Michael Walzer, «Esferas de afecto», en Martha C. Nussbaum, *Los límites del patriotismo*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 153).

Ese vínculo cordial que los individuos han de mantener con la comunidad en la que viven debe encontrar sus específicas formas de articulación con un proyecto *susceptible de ser debatido en la plaza pública*, rasgo este último con el que pretende enfatizarse tanto la dimensión política como la dimensión racional de la cosa.⁷⁵ En cuanto a la primera, quedó suficientemente ilustrada a través del ejemplo del nacionalismo y de su déficit de política. Aun a riesgo de resultar reiterativo, vale la pena insistir en una idea: en ningún momento de lo anterior se pretendió denunciar orden alguno de incompatibilidad esencial, estructural, entre el nacionalismo y la política. Plantearlo así habría constituido, además de un grueso error historiográfico, una recaída en una concepción abiertamente metafísica del mundo. De lo que se trataba más bien era de mostrar el peligro que supone el hecho de que incluso aquellos nacionalismos que representaban en sus inicios un decidido proyecto político hayan ido cediendo a la tentación de intentar legitimarse al margen de lo político.

En cuanto a la segunda dimensión, habría que recordar que, a fin de cuentas, lo que nos caracteriza no es que carezcamos de emociones, sino que seamos capaces de aquilatarlas. Lo universal no constituye una condena, sino un horizonte clarificador. Que nos permite comprobar, por ejemplo, que la relación sentimental que mantenemos con lo más próximo la mantienen asimismo, y con idéntico fundamento (o ausencia de él), casi todos los seres humanos, dondequiera que estén. Sin ese correctivo, el amor a lo propio termina desembocando en exclusión y odio a lo ajeno. En pocos ámbitos como en éste se precisa con tanta urgencia una pedagogía de los sentimientos, una educación que nos sirva para marcar distancia respecto a tanta presunta evidencia.⁷⁶ Porque, si algo tienen en común el fanático y el dogmático, no es tanto la intensidad de sus actitudes como la inmediatez de sus vivencias, el carácter obvio, dado, incuestionable de cuanto sienten y creen. No son *malos*: simplemente lo tienen todo claro, demasiado claro. Es eso lo que les hace temibles.

He evitado, deliberadamente, introducir aquí el papel de refuerzo que para esos propósitos juegan determinadas narraciones históricas, porque por esa vía terminaríamos alejándonos de lo que en este momento importa (al margen de que de ese orden de cuestiones me he ocupado sobradamente en otros lugares). Con todo, al menos una puntualización merece ser introducida. Los tiempos en la historia son largos y lentos. En nuestra memoria colectiva permanecen, como heridas abiertas, los agravios sufridos (¿hay alguien que no tenga una humillación que evocar?). Pero de esta constatación se desprende una conclusión análoga y complementaria a lo que se acaba de plantear en el texto. Precisamente por lo que he señalado, urge la pedagogía de lo nuevo, de aquello que no podemos alimentar a base de recuerdos. Lo fácil es regresar, una y otra vez, a los relatos acordados, a los mitos fundacionales, aunque sean mentira. Pero esta autocomplacencia en lo que nos gustaría pensar que fuimos, lejos de

75 Véase el ya citado libro de Maurizio Virola, *Por amor a la patria*, donde critica el modelo de lo que denomina «comunidad adscriptiva», así como el de Quentin Skinner *Liberty before Liberalism*, Cambridge, CUP, 1998.

76 Refiriéndose al nacionalismo más democrático e integrador, el historiador H. Kohn ha escrito lo siguiente: «El amor del territorio y la familia [...] es un sentimiento concreto accesible a todos gracias a la experiencia cotidiana, mientras que *el nacionalismo, y en mayor grado el cosmopolitismo, es un sentimiento complejo y, en su origen, abstracto*. Sólo gana el calor emotivo con los efectos de la evolución histórica que, mediante la educación, la independencia económica y las instituciones sociales y políticas correspondientes, trae consigo la integración de las masas y la identificación de ellas con un cuerpo demasiado vasto para cualquier experiencia concreta. El nacionalismo —nuestra identificación con la vida de millones de seres que jamás conoceremos, con un territorio que nunca visitaremos en toda su extensión— es *diferente, cualitativamente, del amor por la familia o por el territorio*» (la cursiva es mía), H. Kohn, *Historia del nacionalismo*, México, FCE, 2ª ed., 1984, p. 33.

permitirnos avanzar, se está convirtiendo, día a día, como la realidad se encarga de recordarnos a cada paso, en el mayor de los obstáculos.

4. IDENTIDAD, UNA CONSTRUCCIÓN SOCIAL INEVITABLE

La construcción de la identidad muestra así su más auténtico carácter: es construcción social de la identidad. Pero una construcción social irrenunciable para el individuo, una construcción en la que a éste le va la vida. Una construcción no contingente, sino necesaria. Como a menudo los términos nos juegan malas pasadas, convendrá introducir una pequeña puntualización para ayudar a que se entienda mejor el asunto que ahora interesa subrayar. Ya sabemos que para cierta filosofía, más o menos al uso en los últimos años, «necesidad» es, ciertamente, antipática palabra. Evoca leyes, normas, obligaciones impuestas desde fuera, ajenas o extrañas a la propia voluntad de los individuos. Remite al poder o al infortunio, cuando no a un designio de sometimiento. El tejido de necesidades que nos envuelve tiende a aparecer, si se acepta esta asociación, como la incomprensible filigrana del destino, o como la implacable y feroz trama de la fatalidad. «Deseo», por el contrario, es para ese mismo discurso el dulce nombre de nuestro apetito, el término con el que aludimos a nuestros anhelos, la palabra que señala el móvil más grato —aquél por el que emprendemos los senderos que conducen a la felicidad.

Ambos órdenes de connotaciones, habitual en cierto tipo de enfoques, tienen mucho de equívoco, como salta a la vista en cuanto ponemos aquellos términos en paralelo con otros de diferente signo. Deberíamos estar prevenidos contra la tendencia a construir nuestro concepto de necesidades (y ya no digamos de necesidades básicas) a partir de necesidades fisiológicas tan perentorias como el hambre, la sed o el deseo sexual. Hay necesidades humanas que son tan básicas y fundamentales como éstas, pero pertenecen radicalmente al ámbito de lo social. Con otras palabras, el ámbito de las necesidades también es el lugar natural de los derechos, el territorio que los funda y constituye, los carga de significado y, consecuentemente, los humaniza. Porque necesidad es naturaleza, sí, pero naturaleza humana: probablemente la única de la que tiene aún sentido continuar hablando. *Y para esa naturaleza humana la necesidad de reconocimiento es el hecho constitutivo.* En este sentido, el hombre no existe antes que la sociedad y lo humano está fundado en lo interhumano. «"La realidad humana sólo puede ser social"; "es necesario, por lo menos, ser *dos* para ser humano" (Hegel).»

Otra cita de autoridad para remachar el clavo. En su libro *La vida en común. Ensayo de antropología general*, Todorov ha explicado esto muy bien: «Hay dos niveles de organización en nuestras "pulsiones de vida": uno que compartimos con todos los organismos vivos, satisfacción del hambre y la sed, búsqueda de sensaciones agradables; el otro, específicamente humano, que se funda en nuestra *incomplétude* originaria y en nuestra naturaleza social: es el de las relaciones entre individuos. Víctor Hugo decía: "Los animales viven, el hombre existe"; retomando esos términos podríamos llamar al primer nivel de organización el nivel del *vivir*, y al segundo el nivel del *existir*. [...] Tal vez el hombre vive en primer lugar en su propio cuerpo, pero sólo comienza a existir por la mirada del otro; sin existencia la vida se apaga. Todos nacemos dos veces: en la naturaleza y en la sociedad, a la vida y a la existencia; ambas son frágiles, pero los peligros que las amenazan no son los mismos.»⁷⁷

⁷⁷ Tzvetan Todorov, *La vida en común. Ensayo de antropología general*, Madrid, Taurus, 1995, pp. 83-87.

Por supuesto que de ese proceso de constitución de la identidad —y del entramado de *prácticas de reconocimiento* que lo sostiene— podemos hacer una lectura restrictiva y aludir únicamente a esa intersubjetividad limitada (por ejemplo, a dos, como diría Hegel) que constituye la retícula básica de la vida cotidiana. Precisamente en ella podríamos encontrar un sinnúmero de ejemplificaciones de las diferentes formas en que la identidad circula, y de los conflictos a que da lugar. Pero, anticipémoslo, elijamos el ejemplo que elijamos, disponer de identidad es siempre una forma de estar en manos de los demás. No hay otra: ésa es la naturaleza de las cosas. Quien se empeñe en construirse una identidad no sancionada, sin tener en cuenta a ese Otro con mayúscula del que los psicoanalistas acostumbran a hablar, está abocado a la soledad más vacía, esto es, más conflictiva y desesperada. Porque la identidad es una forma de ser aceptados por los *demás*, en concreto por esos demás que más nos importan.⁷⁸

Probablemente buena parte de los problemas que se les plantean a los individuos derivan de una conciencia equivocada del proceso, de un convencimiento, a todas luces erróneo, de la soberanía del sujeto sobre su propia identidad. Como si, entre otras cosas, cada cual fuera haciendo y deshaciendo a voluntad en este terreno. Y así, cuando una pareja se reencuentra, tras una ruptura más o menos tormentosa, no es inusual que uno de ellos diga (o dé a entender) al otro: he cambiado mucho. Lo que es como afirmar: ya no soy el/la de entonces; los secretos que crees poseer de mí carecen de valor: han caducado por completo. Es un error simétrico al de quien, efectivamente, creía poseer al otro por conocer sus más (presuntos) profundos secretos. Este segundo también reacciona con desasosiego ante lo que aquél —el *poseído*, para entendernos— le anuncia como cambios radicales. Y si descubre que le había pasado completamente desapercibido un rasgo fundamental de la identidad de esa persona con la que vivió, reacciona con estupor angustiado y se pregunta: Pero ¿con quién estuve yo todo ese tiempo?

Continuando por esta vía —o sea, desgranando la casuística— nos encontraríamos, sin duda, con todas esas situaciones en las que la identidad puede llegar a operar como un auténtico encierro para el propio sujeto. Pero no equivoquemos el tiro apuntando fuera del blanco. Si la identidad es lo que hemos dicho, de ella no cabe predicar culpa alguna. El encierro no es la identidad, el encierro —Sartre me sabrá perdonar la broma— son los otros. Los padres que se empeñan en ver a sus hijos adultos como niños, negándose a aceptar que hayan crecido, o los hijos adultos que prohíben a sus padres que sean otra cosa que padres (oponiéndose con ferocidad, por poner un ejemplo bien frecuente, a que puedan cambiar de pareja): el bloqueo de la identidad circula en múltiples direcciones; no tiene un sentido privilegiado. Lo activan todos los que no están dispuestos a asumir la más mínima cuota de plasticidad en los otros, o quienes no aceptan la real complejidad de cualquier persona.

Pero esta dimensión intersubjetiva mínima, siendo importante, no debiera impedirnos percibir la escala mayor. La que se produce cuando la figura del Otro es la de la Sociedad. Cuando el asunto se plantea ahí, adquiere una trascendencia inusitada. O tal vez sea que muestra su más auténtica dimensión. Por enunciarlo con cierta gravedad: no se me ocurre asunto de mayor importancia desde el punto de vista no sólo del pensamiento sino también de la vida que este de la identidad, entendida precisamente de

78 En análoga línea, Cornel West («The Black Intellectual», *Cultural Critique*, otoño de 1985) ha propuesto la siguiente consideración acerca de la identidad: «La forma en que construyes tu identidad se basa en la forma en que construyes tu deseo y concibes la muerte: el deseo de ser reconocido, el ansia de obtener visibilidad, lo que Edward Said llamaría la afiliación. Es el anhelo de pertenecer, una necesidad profunda y visceral [...] al hablar de identidad tenemos que empezar por estudiar las diversas formas en que los seres humanos han construido su deseo de reconocimiento, asociación y protección a lo largo del tiempo y el espacio, y siempre en unas circunstancias que ellos no han elegido.»

la manera que hemos planteado. Tener identidad es existir socialmente —única forma de existir, como recordaba Todorov—. La identidad es la entidad que nos atribuyen los otros. No es una opción, sino un destino. Un destino que, es cierto, en ocasiones se torna carga, pero del que no podemos abdicar. Este carácter irrenunciable —espero haberlo destacado lo suficiente— no es un *desiderátum* ético sino un imperativo de supervivencia. Uno puede, fugazmente, desear el alivio de esa carga («me gustaría poder olvidar que yo soy yo», comienza el soneto de Santayana), pero sólo para poder retomarla más adelante con renovados bríos.

Tratar a un extranjero pobre como a un turista (tal como lo hizo en algún momento, con la torpeza que le caracterizaba, aquel alcalde de Madrid, Álvarez del Manzano, para referirse al abandono temporal de su campamento por parte de un grupo de gitanos procedentes de Rumania) es mucho más que una estupidez: es una crueldad irritante.⁷⁹ El turista quiere olvidarse temporalmente de su identidad: quiere *descansar* de ella. Por eso le resulta excitante en grado sumo tener aventuras en un país en el que *no le conoce nadie*. El extranjero (inmigrante, refugiado, desplazado), en cambio, aspira a que se le reconozca alguna identidad, por liviana que sea, porque entrevé que negar su realidad es la operación ontológica previa —la fundamentación, en definitiva— de su exclusión posterior. Alguien a quien no se le reconoce identidad está en la situación de mayor precariedad que somos capaces de pensar. Se le puede describir con bastante precisión con ese neologismo, abrupto pero expresivo, que cumple con eficacia la función descalificadora para la que fue creado: es un *inexistente*.

En resumidas cuentas: no se trata de reivindicar un cosmopolitismo vacío,⁸⁰ una completa renuncia a la identidad como remedio perfecto para ponernos a salvo de sus excesos.⁸¹ Tras todo lo señalado, quedará claro que, a mi entender, la opción no se plantea entre *identidad sí e identidad no*,⁸² sino entre las diversas formas de identidad que seamos capaces de concebir, y la clara conciencia de su naturaleza e importancia. Con otras palabras: lo insoslayable, lo necesario (aquello que con anterioridad quedó calificado incluso como *destino*, aunque tal vez resultara más apropiado considerarlo

79 Probablemente el episodio pudiera subsumirse bajo el epígrafe de lo que Taylor ha denominado *falso reconocimiento* y acerca del cual tiene escrito: «... nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también, por el falso reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitado, o degradante o despreciable de sí mismo. El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento puede causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisiona a alguien en un modo de ser falso, deformado o reducido», Charles Taylor, *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*, México 1993, FCE, pp. 43-44.

80 «El moralista cosmopolita no es alguien que se sienta cómodo en cualquier parte, sino que en cualquier parte se siente superior», Michael W. McConnell, «No olvidemos las pequeñas unidades» en Martha C. Nussbaum, *Los límites del patriotismo*, op. cit., pp. 101-102. O, con las palabras de Nussbaum citadas por este mismo autor, el cosmopolitismo «sólo ofrece la razón y el amor a la humanidad». Para una crítica al cosmopolitismo planteada no desde una perspectiva moral sino directamente política, véase Danilo Zolo, *Cosmópolis. Perspectivas y riesgos de un gobierno mundial*, Barcelona, Paidós, 2000.

81 Con las palabras de Terry Eagleton: «no se trata de elegir entre ser ciudadano del mundo o ser miembro de tu propia vecindad. Todos somos ambas cosas en diferentes situaciones y en relación a diferentes fines», *La idea de cultura*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 120.

82 Disyuntiva que, para mayor confusión, a menudo se presenta como equivalente a la disyuntiva entre particularismo y universalismo. A este respecto, Amy Gutmann ha calificado de «moralmente equivocada y políticamente peligrosa» la idea de que debemos elegir entre «ser, por encima de todo, ciudadanos de nuestra propia sociedad o, por encima de todo, ciudadanos del mundo», A. Gutmann, «Ciudadanía democrática» en Martha C. Nussbaum, *Los límites del patriotismo*, op. cit., p. 89. Por su parte, Terry Eagleton tiene escrito en *La idea de cultura* (op. cit., p. 120): «no se trata de elegir entre ser ciudadano del mundo, o ser miembro de tu propia vecindad. Todos somos ambas cosas en diferentes situaciones y en relación a diferentes fines».

ineludible condición de posibilidad de nuestra existencia) es la identidad en cuanto tal, en ningún caso una figura particular de la misma. Conviene introducir, especialmente cuando nos sentimos interpelados por gentes *visiblemente diferentes*, una importante dosis de escepticismo y de relativismo histórico en relación al contenido de nuestra propia identidad. Ser conscientes de la condición de producto humano de eso que con demasiada frecuencia sacralizamos —como si, por ejemplo, la identidad nacional poseyera una existencia autónoma respecto a nosotros, que a fin de cuentas la hemos creado, aunque análogas cosas podrían decirse respecto a la identidad personal—⁸³ probablemente constituya uno de los mejores métodos para prevenir sus desvaríos. En cualquier caso, sólo sabiendo quiénes somos —y, más importante aún, quiénes queremos ser—⁸⁴ estaremos en condiciones de aceptar y de vivir con los otros, por más diferentes que nos parezcan. O incluso sean.

Segunda parte. RESPONSABILIDAD

IV. RESPONSABILIDAD, RESPONSABLES Y RESPONDONES

1. ADVERTENCIA

83 Estoy pensando en esas «consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo» a que se refiere Richard. Sennett en el subtítulo de su libro *La corrosión del carácter*, op. cit.

84 Hago referencia a esta cuestión más adelante en el Capítulo V, «Cuando son muchas las voces».

En las postrimerías del siglo pasado (concretamente, en enero de 1999) la revista española *El Ciervo* tuvo la feliz ocurrencia de despedirse del siglo, y para ello procedió a inaugurar una sección en la que, cada mes, planteaba a especialistas en diversos ámbitos una pregunta crucial. No podía faltar a la cita la filosofía, y a algunos profesionales de la misma se nos formuló la siguiente cuestión: ¿sobrevivirán los filósofos a la derrota de la filosofía? Me llamó la atención el enunciado de la pregunta (tan dramático y, al mismo tiempo, tan resignado, dando la derrota de nuestro discurso como cosa hecha), y por ello, lejos ya de la agobiante atmósfera finisecular de aquel momento, lo saco a colación aquí ahora. He de confesar que lo primero que pensé fue: depende de la fortaleza de sus convicciones. Cuando decimos de alguien que es una *persona de convicciones* lo que en último término estamos intentando decir es, no tanto que posea alguna (de hecho, se nos hace difícil imaginar que haya personas sin convicciones de ningún tipo), como que mantiene con ellas una relación particularmente intensa, una relación que viene caracterizada no sólo por la entidad de aquello de lo que está convencido sino también por las consecuencias que comporta. En efecto, las convicciones, cuando son firmes y robustas, terminan generando *efectos de convencimiento*. Pues bien, el texto tiene como punto de arranque una convicción que entiendo puede dar que pensar en este momento. Es, lo admito, una convicción en apariencia simple, pero que ha terminado por generar en mí profundos efectos de convencimiento, a saber, que el asunto de la responsabilidad, al que me voy a referir a continuación, es un asunto que nos concierne de manera directa, urgente e importante.

Pero una convicción no es un principio metafísico fundacional, ni tampoco una valoración que se postule sin más y que por tanto no admita objeción teórica alguna. Menos aún es mero protocolo metodológico, wittgensteiniana escalera de la que podamos prescindir una vez consumada la ascensión. Una convicción, para ser de *las buenas*, debe poder ser discutida. De otro modo, se corre el (serio) peligro de que el convencimiento a que dé lugar, lejos de estar emparentado con el entusiasmo crítico — que es de lo que debiera tratarse —, tenga que ver más bien con la adhesión ciega, con la fe inquebrantable o con cualquier otra variante siniestra del dogmatismo o la sinrazón.

La convicción que aquí interesa tiene linde con la realidad, no con el silencio. Con otras palabras: el test de su verdad es que pueda funcionar en alguna medida como diagnóstico, que nos permita ver las cosas de un modo distinto de como las veíamos antes de poseer dicha convicción, que, en fin, no podamos continuar pensando igual que lo hacíamos cuando todavía no nos sentíamos ocupados por ella. No es por tanto una evidencia, ni mucho menos una obviedad. La expresión *sentirse cargado de razón* — expresión, dicho sea de paso, levemente contradictoria —, no debiera poder aplicarse aquí.⁸⁵ (En alguna ocasión he comentado que probablemente la mejor definición de dogmático sea: aquel que, ante cualquier cosa que sea la que se le objete, responde «más a mi favor».) Por el contrario, habría que recelar por principio de una razón que nos proporcionara el exagerado sentimiento de estar a salvo de toda crítica. Si se me apura, nada hay más deseable que lo opuesto. Porque la potencia de una convicción se reconoce precisamente por su capacidad de sacudir los lugares comunes, las verdades establecidas, esto es, por su eficacia para conmover el edificio de las opiniones comúnmente compartidas (esas que no mueven a más consideración que un flácido y desleído «ya se sabe»).

85 A este respecto, Valéry proponía una sabia recomendación: «Teme a aquel que quiere tener razón. Imagina entre ella y su persona una relación especialmente estrecha y toma a la "razón" por esposa a la cual ceda. Pero cuanto más esa esposa es de alguien, menos razón es.»

2. MATICES

¿Se adorna nuestra convicción con estas excepcionales características? Si se responde por partes, habría que empezar señalando que de lo que caben pocas dudas — hasta el punto de parecer un dato inobjetable— es de la creciente importancia que ha ido adquiriendo en los últimos tiempos la categoría de responsabilidad. Nos la podemos encontrar a diario en los más diversos contextos, tanto para hacer referencia a las actitudes que se esperan de los políticos, como al signo de las reformas laborales pendientes, pasando por los problemas educativos (donde las apelaciones a la responsabilidad circulan en todas direcciones), familiares (con el descubrimiento, por parte de algunos gobiernos europeos sedicentemente progresistas, de la responsabilidad penal de los padres como fórmula mágica para acabar con la violencia juvenil) o incluso los deportivos (no hace mucho me sobresaltaba la lectura de este titular en la sección de Deportes del periódico *El País*, de Madrid: «El presidente de la Generalitat subraya las responsabilidades del Barça»), todo ello sin olvidar —eso nunca— al Papa, que de un tiempo a esta parte no hace más que asumir responsabilidades por episodios del pasado de la Iglesia católica —cuanto más remoto sea ese pasado, mejor.

Pero esta cuasiomnipresencia del concepto todavía no nos informa de su signo. Probablemente porque dicho signo es en sí mismo equívoco. Desde orientaciones ciertamente muy diversas parece estarse produciendo la reivindicación de la responsabilidad, lo que en muchos momentos no pone fácil la tarea del intérprete. Si pensáramos en el caso de la política, la afirmación general tal vez se percibiera con mayor nitidez. Sin duda, sectores conservadores se están sirviendo de la noción de responsabilidad individual con el poco enmascarado propósito de vaciar de contenido la noción de responsabilidad colectiva, que a ellos les incomoda en la medida en que implica costosos compromisos de solidaridad con los segmentos sociales más desfavorecidos. De ahí que prefieran no continuar hablando de la responsabilidad de la sociedad con los parados, con los enfermos, con los refugiados o, en general, con todos los excluidos, y, en su lugar, propongan hacerlo de la responsabilidad individual de los desempleados en la obtención de su puesto de trabajo, de la de los enfermos en el consumo de sus medicinas, de la de los trabajadores hoy en activo en la previsión de su propia jubilación, y así sucesivamente.

No hay por qué incurrir en el maniqueísmo ni hacer demagogia: quienes así argumentan disponen de una larga tradición que les proporciona argumentos no triviales para defenderse. Porque si alguien les reprochara que su actitud implica el olvido de lo colectivo, de lo global, de lo social, en definitiva, probablemente responderían que ésas son magnitudes excesivas y por ello mismo inabarcables, de las que resulta imposible hablar en términos de acción humana. Ni la sociedad tiene protagonistas, ni en la historia cabe encontrar designio alguno. Ni una ni otra hacen nada de lo que quepa reclamar responsabilidad: en ellas sólo podemos encontrar movimiento anónimo y autónomo. Inútil, por tanto, la pretensión de predicar variante alguna de responsabilidad en tales ámbitos. Siguiendo esta lógica, va de suyo que la responsabilidad sólo lo es de las acciones humanas protagonizadas por individuos particulares identificables. La responsabilidad, vendría a ser la conclusión, se mueve en un plano menor: en la calderilla de las acciones humanas individuales. Esto, claro está, constituye todo un programa de desistimiento generalizado, de abandono de cualquier esfera mayor relacionada con lo público, lo común o lo político. El mundo, sea esto lo que sea, queda

en este esquema a la deriva, a merced de fuerzas, tendencias o incluso leyes que están por completo fuera de nuestro control.⁸⁶ Abandonado a su suerte, en definitiva.

Ahora bien, si del ámbito (vamos a llamarlo así) filosófico-político pasáramos al de lo filosófico-moral, comprobaríamos que ahí también el empleo de la idea de responsabilidad da lugar a muy frecuentes confusiones. Como, por ejemplo, la que se produce cuando se identifica, mecánicamente, responsabilidad con culpa, concepto este último respecto del cual, según sus críticos, apenas nada parece necesario comentar puesto que ya viene descalificado de origen, debido a la marca de nacimiento judeocristiana que lo define. Al igual que en el caso anterior, también en éste buena parte de la explicación de la actitud se encuentra en el pasado, en concreto y en lugar destacado en las propuestas nietzscheanas respecto a la libertad, que han contribuido enormemente a la *antipatía* del concepto.

No procede entrar ahora en la crítica de estos tópicos,⁸⁷ ni tampoco acogerse al fácil argumento consecuencialista de descalificar una tesis por los efectos negativos a que pueda dar lugar. Pero sí conviene puntualizar algún extremo. En primer lugar, hay que señalar que cuando se entra a considerar —aunque sea muy someramente— las diferencias entre los conceptos de culpa y de responsabilidad se percibe, quizá mejor que de otra forma, los elementos positivos que ofrece el segundo. El hecho de que la responsabilidad se puede delegar, acordar o incluso contratar nos da la indicación adecuada para lo que queremos señalar (¿qué hacemos, si no, cuando firmamos la póliza de seguro del coche?). En la medida en que responsable es aquel —o aquella instancia— que se hace cargo de la reparación de los daños causados, la generalización de ese mecanismo informa de un cambio de actitud colectiva. Un cambio que podría sintetizarse así: a partir de cierto momento de desarrollo de las sociedades modernas,⁸⁸ se asume que, con independencia de quién pueda ser el culpable, cualquier mal debe ser reparado.

No es obvia ni trivial esta nueva actitud. Durante la mayor parte de la historia de la humanidad, los hombres tendían a reaccionar ante el dolor, la catástrofe o la injusticia en una clave de resignación o de fatalidad que, en el mejor de los casos, posponía a una vida ultraterrena la reparación de los sufrimientos padecidos en ésta. Hoy hemos incorporado a nuestra mentalidad, a nuestro sentido común, algo tal vez más importante aún que el principio de que el delito no debe quedar impune, y es la idea de que el mal (aunque sea el *mal natural*, por decirlo a la vieja manera, esto es, aquél sin responsable personal alguno posible) debe ser subsanado.⁸⁹ La mejor prueba de la generalización de

86 De Hayek y Popper, por citar dos destacadísimos representantes del pensamiento conservador contemporáneo, a ciertos teorizadores de la tesis de los efectos perversos, han sido muchos los que se han pronunciado en este mismo sentido, negando que la mayor parte de las grandes realizaciones humanas (instituciones incluidas) sean el resultado de la acción consciente y coordinada de los individuos. Y si alguien objetara que en muchas ocasiones, por el contrario, parece percibirse una relación causa-efecto entre intervención humana y resultados globales, probablemente todos esos autores podrían acogerse sin contradicción al famoso *dictum* de Nietzsche en *Aurora*: «Todas las cosas que duran largo tiempo se embeben progresivamente de razón hasta tal punto que se hace increíble que hayan tenido su origen en la sinrazón.»

87 Hice alguna referencia a ellos en mi libro *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*, op. cit.

88 No es casual el hecho de que en castellano, tanto el adjetivo responsable como el sustantivo abstracto responsabilidad sean posteriores a 1700. Parecida datación podría hacerse con *responsibility*, que aparece en inglés, según los especialistas, en 1787, y con *responsabilité*, que lo hace en francés once años más tarde (hago una referencia algo más detallada a estos datos más adelante, p. 115).

89 Cabe, desde luego, cuestionar en qué medida esa idea se ve o no materializada, pero ésa sería otra discusión, que no afectaría al contenido de lo que se ha afirmado. Que nuestra actitud respecto al mal haya variado es una afirmación que no queda falsada por la frustración de nuestras expectativas. De ahí

esa idea es precisamente la algarabía de quejas, de reclamaciones, de exigencia de resarcimientos —materiales y morales—, tan característica, según algunos, de nuestra sociedad (hasta el extremo de que en ocasiones se habla de la enorme capacidad que tienen los ciudadanos de algún país para reclamar responsabilidades sobre cualquier cosa como un auténtico indicador del desarrollo social del mismo).

Vista la cosa desde aquí, habría motivos para valorar muy críticamente las posiciones —a las que hicimos referencia un poco antes— de quienes defienden la necesidad de desactivar la responsabilidad en la esfera de lo colectivo: con tal propuesta, bien podría decirse que lo que en realidad están defendiendo es cierto retorno al estado de naturaleza en la vida social. Y podríamos añadir algo más: desde lo que estamos comentando valdría la pena reconsiderar incluso aquella descalificación tan rotunda del concepto de culpa que hoy en día parece haberse convertido en un auténtico tópico. Porque, si se nos permite esta apresurada manera de hablar, lo malo de nuestra sociedad no es que proliferen tanto las personas dispuestas a repartir culpas por doquier, sino que escaseen en una medida tan grande las dispuestas a aceptar para sí la más mínima. Siguiendo con las formulaciones demasiado rotundas: mucho peor que una (por lo demás inexistente) tendencia general a la autoculpabilización, es esa extendidísima *tentación de la inocencia*, a la que se ha referido en su libro Pascal Bruckner.⁹⁰

Quede claro: decimos que es peor porque sitúa a quienes incurren en ella en el limbo de una permanente minoría de edad, en una especie de estado virginal originario en el que nada, absolutamente nada, les puede ser requerido. Tales individuos se hallan siempre —cabría pensar que por principio— en el lado de los reclamantes, en el sector de los agraviados por uno u otro motivo, cuando no por todos a la vez. Es ésta una ubicación imposible —metafísicamente imposible si se me apura— puesto que si la responsabilidad es en lo fundamental por los propios actos, sólo consigue estar a salvo de las reclamaciones ajenas aquel que nunca yerra, el que no lleva a cabo acto alguno o, la más inaceptable de las hipótesis, aquel cuyos actos, como los del niño o el loco, no son tomados en cuenta por nadie. Pero, a pesar de ello, se diría que ese estar a salvo de todo reproche ha terminado por convertirse en una de las fantasías dominantes en nuestra sociedad, cuya caricatura cruel es el desenvuelto cinismo con el que los mayores criminales, los más grandes estafadores, los autores de los más monstruosos genocidios, acostumbran a declarar que no se sienten culpables de nada. Será por eso que querer ser culpable ha devenido ya argumento de novelas de ciencia-ficción (estoy pensando en la del escritor danés Henrik Stangerup, *El hombre que quería ser culpable*)⁹¹

En todo caso, habría que ir con cuidado para que el matiz no introdujera una nueva confusión. Lo que se intentaba señalar con la puntualización anterior es que tal vez no sea tan fiera la culpa como la pintan, no que se identifique con la responsabilidad. Son diferentes, ciertamente, y dicha diferencia puede plantearse de variadas formas. Si quisiéramos englobar en un solo dibujo —de trazo grueso, desde luego— los diversos rasgos que separan ambos conceptos, tendríamos que referirnos a

que no sea contradictorio sostener lo anterior y admitir al mismo tiempo que tal vez Kundera lleve una parte de razón cuando escribe en *La broma*: «... la mayoría de la gente se engaña mediante una doble creencia errónea: cree en el eterno recuerdo (de la gente, de las cosas, de los actos, de las naciones) y en la posibilidad de reparación (de los actos, de los errores, de los pecados, de las injusticias). Ambas creencias son falsas. La realidad es precisamente al contrario: todo será olvidado y nada será reparado. El papel de la reparación (de la venganza y del perdón) lo lleva a cabo el olvido. Nadie reparará las injusticias que se cometieron, pero todas las injusticias serán olvidadas» (M. Kundera, *La broma*, Barcelona, Seix Barral, 1991, p. 303).

90 Pascal Bruckner, *La tentación de la inocencia*, Barcelona, Anagrama, 1996.

91 Henrik Stangerup, *El hombre que quería ser culpable*, Barcelona, Tusquets, 1991.

la verticalidad de uno frente a la horizontalidad del otro, al carácter necesariamente intersubjetivo, dialógico, de la responsabilidad, frente al posible solipsismo propiciado por la culpa —que, en ese sentido, propende más bien a la intrasubjetividad—. Porque mientras ésta, en determinados contextos, es un asunto que únicamente tiene que ver con el sujeto, y con la interiorización que el mismo hace de la norma (lo que permite el fenómeno al que aludíamos hace un momento, por el cual el más cruel de los criminales puede llegar a declarar, sin mentira ni violencia interior alguna, que no se siente culpable de nada), la responsabilidad no puede plantearse en términos de una hermenéutica privada, no es un negocio en el que el sujeto despache a solas con la norma. La responsabilidad, como nos recuerda la etimología del término, es estructuralmente intersubjetiva. Sin un *ante quién* responder, esto es, sin alguien que nos exija respuesta, que nos interpele con su reclamación, no hay responsabilidad posible.

3. HIPÓTESIS, TAL VEZ

Hablar de intersubjetividad podrá parecer poco, pero es algo. La intersubjetividad se dice de muchas maneras, desde la más personal hasta la más pública. En todo caso, esa gradación, lejos de difuminar las cosas, debiera permitirnos precisarlas mejor. Porque si la responsabilidad exigida por alguien lo es siempre en *nombre de* algo —de algún código, norma o costumbre—, la apelación será tanto más eficaz cuanto más unánimemente haya sido acordada la referencia. En las sociedades modernas, pongamos por caso, las relaciones de pareja, fuera de determinadas circunstancias claramente especificadas (que no causen perjuicios a terceros, que se produzcan en determinadas condiciones de igualdad, que no medie engaño, etc.), pertenecen al ámbito de la privacidad, parecen escapar al control público, se diría que no están sujetas a normativa general alguna, de modo que, más allá de alguna formulación retórica (que en realidad pretende expresar algo distinto a la materialidad de lo que enuncia), escaso sentido tendría que uno de los miembros de la pareja reclamase al otro responsabilidad por el sufrimiento que le causa la ruptura de la misma. Pero tan obvio como es esto lo es que, en el momento en que la situación inicial se altera y aparecen hijos, contratos matrimoniales (o, en su defecto, inscripción en un registro municipal de parejas de hecho), bienes gananciales, propiedades, etc., caen sobre los individuos un complejo entramado de leyes, normas y disposiciones a las que resulta de todo punto imposible sustraerse, esto es, un *en nombre de qué* de carácter normativo público que legitima la reclamación de responsabilidad al otro.

En este sentido, bien pudiera decirse que la responsabilidad denomina la determinación intersubjetiva de la acción, convierte en operativo —casi en instrumental— ese rasgo, en apariencia redundante, con el que se califica la acción cuando se le denomina acción *humana*. El énfasis debiera tener consecuencias teóricas relevantes. Porque si hasta aquí hemos intentado advertir de los efectos negativos que pudiera tener tanto un olvido sistemático del concepto de responsabilidad como su confusión con otros conceptos análogos pero diferentes, ahora convendría destacar hasta qué punto la conexión con la idea de acción no se agota en la simple constatación del emparejamiento exterior —un simple *qué le corresponde a quién*—, sino que afecta al contenido de ambas categorías.

Para ilustrar esta última afirmación tal vez baste, de momento, con un ejemplo. Se ha convertido en un lugar común en los últimos años —en parte debido a la enorme

resonancia alcanzada por las tesis de Hans Jonas—⁹² la afirmación de que la responsabilidad de los hombres de hoy se ha ampliado hasta alcanzar a las generaciones venideras. Ha aparecido, por seguir con el mismo orden de formulaciones utilizadas hasta ahora, un nuevo ante quién responder de nuestras acciones presentes: aquellos que aún no son. Pero dicha aparición no es, en lo básico, la consecuencia de la introducción de un nuevo criterio teórico para entender la responsabilidad —pongamos por caso, porque hubiéramos ensanchado tanto nuestra idea de universalidad moral que hubiera terminado por abarcar incluso a los que están por llegar—, sino el resultado de que en la actualidad nuestro poder ha alcanzado una magnitud históricamente inédita y nuestra capacidad para llevar a cabo acciones que producen efectos de largo alcance se ha desarrollado de forma extraordinaria⁹³ hasta poder alcanzar a los futuros habitantes del planeta. Por decirlo con extrema verticalidad: ese nuevo *ante quién* (responder) es el efecto necesario de un nuevo *de qué* (se es responsable). Establecida la conexión, realizado el contacto entre categorías, podemos recuperar alguna de aquellas afirmaciones del inicio —que entonces se tuvieron que plantear de forma meramente programática—, esperando que ahora obtengan adecuada justificación. Es porque existe esa profunda conexión entre las ideas de responsabilidad y de acción por lo que una reconsideración de la primera termina resonando de manera inevitable en la segunda y viceversa. Así, de la constatación, básicamente correcta, de que con nuestros comportamientos modificamos la vida de los otros, de que constantemente actuamos en sus sentimientos, en sus impulsos, en sus odios y en sus simpatías podemos extraer la conclusión de que —puesto que tanto podemos influir en los demás— nada es gratuito y estamos cargados de responsabilidad. Pero también podemos enunciar esto mismo desde el otro lado, evocar a Arendt,⁹⁴ parafrasear a Wittgenstein y decir que, de la misma forma que no puede haber lenguaje rigurosamente privado, así tampoco cabe hablar en sentido fuerte de acción humana privada. Entre otras razones porque ello significaría identificar exclusivamente la condición humana de esa acción en el agente, y eso, pudiendo ser correcto en algún aspecto, en absoluto agota la idea.

Nos distraería de nuestro propósito entrar a discutir los argumentos de los partidarios de una *concepción privatizadora de la acción*. Vale la pena observar, en todo caso, que la defensa de dicha posición tiene unos costos teóricos específicos, esto es, exige partir de determinadas premisas. Quien piense de esta forma está poco menos que obligado a iniciar su andadura discursiva postulando una rígida separación entre una presunta *acción propiamente dicha* —o *acción en sí*, respecto de la cual el agente podría reclamar cierta propiedad— y sus efectos o resultados —que deberían considerarse como un momento nítidamente diferenciado del anterior y, por tanto, no imputable al actor—. El problema es que dicha premisa está lejos de ser indiscutible. Más bien al

92 En gran parte deudoras del trabajo del teólogo cristiano Richard Niebuhr, quien en su obra póstuma *El yo responsable* comparaba las antropologías del ser humano-como-hacedor; el ser humano-como-ciudadano y el ser humano-como-respondedor. Véase H. R. Niebuhr, *The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy*, San Francisco, Harper & Row, 1963.

93 No siempre hay que ilustrar lo que se quiere decir con citas de autoridad. En un sitio de Internet denominado *Bienvenido a graffiti* (www.angelfire.com/de/akitachile) puede leerse: «un computador puede cometer en dos segundos el mismo número de errores que 20 hombres cometen en dos años».

94 La que escribe «con la palabra y la acción nos insertamos en el mundo humano». O «sólo la acción y el discurso están conectados específicamente con el hecho de que vivir siempre significa vivir entre los hombres» (H. Arendt, «Labor, Trabajo, Acción», en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós-ICE de la UAB, 1995, p. 103). Aunque, como es sabido, el *locus* clásico en el que expone este tópico es el capítulo V de *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

contrario, han sido muchos los autores que desde posiciones teóricas bien distintas han subrayado la imposibilidad de fundamentar la mencionada separación.⁹⁵

Tampoco procede ahora (re)abrir la compleja discusión acerca de cuál es la perspectiva más adecuada para establecer el contenido y los límites de la acción humana o, si se quiere enunciar el asunto con los términos habituales en la literatura analítica, el debate entre quienes defienden la primacía del punto de vista de la primera persona y los que abogan por la primacía del de la tercera persona. El asunto, como es evidente, atañe de manera directa a lo que aquí estamos tratando, pero resulta preferible, dada precisamente su enorme complejidad, soslayarlo. No sin indicar, como ya empezamos a hacer en otro lugar,⁹⁶ que no hay alternativa unilateral que resulte satisfactoria. Dejando al margen el hecho de que el equilibrio entre perspectivas no se plantea de forma idéntica en todos los discursos (piénsese, por ejemplo, en el contraste entre el modo en que se plantea la cosa en el ámbito moral, donde sólo cabe hablar de responsabilidad por la acción tal como es asumida por el agente, y el ámbito jurídico, en el que rige el principio de que el desconocimiento de la ley no excusa de su cumplimiento), lo cierto es que tal vez pudiera proponerse, como muy genérico criterio general, que conviene tender hacia alguna forma de equilibrio o articulación entre el punto de vista de la primera y de la tercera persona: de otro modo, se corre el peligro de que, lejos de contribuir a configurar aquella intersubjetividad a la que hicimos referencia, lo que se termine apuntalando sea alguna variante de extrasubjetividad (objetivista) o de intrasubjetividad (solipsista).

Pero la observación anterior según la cual la acción no pertenece únicamente al agente desemboca de manera inevitable en la pregunta: «Entonces, ¿a quién más pertenece?» Podríamos considerar que todo lo planteado hasta aquí nos ha proporcionado los elementos para la elaboración de la respuesta. Una respuesta que bien pudiera formularse así: la acción pertenece también a todos aquellos que reclaman responsabilidad por ella. Vale la pena destacar que no se trata de una afirmación exenta de consecuencias. Introducir esta idea implica, es verdad, cuestionar tópicos ampliamente extendidos, pero tal vez ello constituya el más alentador de los indicios que pudiéramos encontrar. No en vano se dijo al principio que la potencia de una convicción se reconoce precisamente por su capacidad de sacudir los lugares comunes, las verdades establecidas en nuestra sociedad. Si fuera esto lo que ahora estuviera ocurriendo, nos hallaríamos ante la mejor prueba de que no andábamos del todo desencaminados al apostar por aquella convicción inicial respecto a la responsabilidad.

Desde la perspectiva que estamos exponiendo, costaría mucho dar con acciones que todavía pudieran reclamar para sí la condición de privadas. La habrían perdido, desde luego, muchas de las que antaño constituían casi el paradigma de ese grupo. Así, hubo una época no muy lejana en la que —probablemente como resultado de la notoriedad alcanzada por las filosofías existencialistas— estaban a la orden del día determinados tópicos acerca de la soberanía irrestricta del individuo sobre el curso de su propia vida, incluyendo en ese capítulo su derecho indiscutible a terminar con ella. Esto último se solía plantear como un asunto rigurosamente privado, en el que se consideraba que es cosa de cada uno ponderar si las compensaciones que su existencia le reporta son

95 Si vale como autoridad Von Wright, cabría citar el pasaje de su ya clásico *Explicación y comprensión* (Madrid, Alianza Editorial, 1972), en el que mantiene: «Lo hecho es resultado de una acción; lo ocasionado es las consecuencias de una acción [...] La conexión entre una acción y sus resultados es intrínseca, lógica, y no ya causal (extrínseca). Si el resultado no se materializa, la acción no ha sido simplemente ejecutada. El resultado es una "parte" esencial de la acción. Constituye un grave error considerar a la propia acción causa de sus resultados.»

96 Véase M. Cruz, *¿A quién pertenece lo ocurrido?*, Madrid, Taurus, 1995, *passim*.

suficientes para permanecer en la empresa, si ha hecho acopio de la suficiente dosis de valor para abandonar el mundo de los vivos, etc.⁹⁷

Intentemos no generar innecesariamente malentendidos: nada que objetar a que los poderes públicos se abstengan de intervenir en determinados ámbitos, y que queden despenalizadas la eutanasia, el intento de suicidio y alguna que otra figura de eso que se acostumbra a denominar los delitos sin víctima. Pero advirtiendo de inmediato dos aspectos. El primero, y tal vez menos importante por su misma obviedad, es que tales conductas pierden su condición de *incomunicadas* con suma facilidad. Parece claro que en el momento en que se utiliza el argumento de la ausencia de perjuicios a terceros para reivindicar, pongamos por caso, espacios propios (para el ejercicio de la prostitución, para el comercio y consumo de determinadas sustancias, etc.), para exigir la gratuidad de tratamientos médicos desintoxicadores y/o el reparto de los medios técnicos para que los adictos puedan satisfacer esa necesidad en condiciones sanitarias adecuadas, etc., tales acciones abandonan el ámbito de lo rigurosamente privado para entrar de lleno en la esfera de lo público.

El segundo aspecto, íntimamente conectado con el anterior, es en realidad un recordatorio. La responsabilidad —no debiera esto perderse nunca de vista— se dice de muchas maneras, siendo tan sólo una de ellas, pero no la privilegiada, la responsabilidad jurídica. No hay por tanto contradicción alguna en estar a favor de la despenalización (y en ese sentido, de la desresponsabilización) de determinadas conductas y mantener, al mismo tiempo, que por ellas se puede exigir responsabilidad, sólo que de otros tipos. Uno puede, pongamos por caso, reclamarle a un amigo por la confianza traicionada sin que ello signifique que esa figura deba estar tipificada por alguna ley. De la misma manera que sacar la figura del adulterio del código penal no equivale a considerar irrelevante el comportamiento en cuestión sino devolverlo a la esfera de la intersubjetividad más personal.

4. CONTRA EL RESENTIMIENTO PARALIZANTE

Ambas puntualizaciones, que sin duda a más de uno se le antojarán en exceso escrupulosas, perseguían en realidad allanar el camino a lo que sigue. Cuestionada la idea en cuanto tal de acción privada, llevada hasta el mismo límite del absurdo (¿cuál podría ser semejante acción?: quizá únicamente aquella que carece por completo de efectos que repercutan sobre otros, pero ¿acaso existe tal cosa?), se plantea a continuación lo que quizá constituya la dificultad teórica de más calado, esto es, la de establecer el procedimiento a través del cual instituímos a alguien como legítimo reclamante (y, en ese mismo sentido, copropietario de la acción). Podría pensarse que es el hecho de haber recibido un daño provocado por una acción humana el que le concede al damnificado el derecho de reclamar. Pero esa situación es, por así decirlo, *demasiado fácil*, en la medida en que tiene un anclaje objetivo que parece proporcionarnos desde su mismo planteamiento la perspectiva de su solución. El problema sobreviene en otros

97 Probablemente uno de los planteamientos más estimulantes que de este asunto se ha hecho en los últimos tiempos sea el presentado por Jean Améry en su libro *Levantar la mano sobre uno mismo* (Valencia, Pre-Textos, 1999), donde parte de una pregunta de la que no puedo por menos que sentirme próximo: «¿A quién pertenece el ser humano?» Aunque él sigue pensando que debe pertenecerse a sí mismo —y que, por tanto, lo que él prefiere llamar la muerte voluntaria es una muerte libre y una cuestión meramente individual—, repara con agudeza en una contradicción: «por un lado la fría indiferencia que muestra la sociedad respecto al ser humano, y por otro la cálida preocupación por él cuando se dispone a abandonar voluntariamente la sociedad de los vivos» (p. 98).

casos. Por ejemplo, cuando el daño causado es sufrimiento y, por tanto, no es intuitivamente evidente de qué forma podría repararse ese dolor.

A veces uno lee cosas tales como: «Cualquier víctima es inocente.» Y también: «Los que sufren tienen siempre razón.» Quizá estén lejos de ser afirmaciones obvias, pero se conoce que tienen un efecto balsámico sobre las conciencias, a la vista de la cuasi unanimidad con que acostumbran a ser aceptadas. Ahora bien, la solidaridad — aunque posiblemente fuera mejor hablar en este contexto de compasión— con los que sufren no debiera imposibilitar que nos preguntáramos explícitamente: ¿podemos reclamar por haber sufrido? Quiere decirse: ¿cuál es el contenido concreto de semejante reclamación? Conviene plantearlo de forma abierta, no por ningún ánimo provocador o iconoclasta, sino porque en muchas ocasiones parece subyacer a la exigencia un convencimiento que merece ser discutido. Me refiero a todos esos casos en los que parece darse por descontado que existe un bien precedente —al que por lo visto se tiene derecho—, que podríamos llamar el bienestar o la felicidad, bien que fue destruido a causa del sufrimiento provocado por la conducta de alguien, y que ahora debe ser reparado, restituyendo la placidez inicial.

No se trata de oponer a un ingenuo optimismo, de inspiración levemente rousseauiana, un pesimismo de corte nítidamente conservador —variante «hemos venido a este mundo a sufrir», «estamos en un valle de lágrimas», o similares— sino de llamar la atención sobre los efectos de mantener determinadas premisas. ¿Y qué es lo importante del hecho de que la reclamación de responsabilidad suela presentarse como la mera exigencia del restablecimiento del estado de cosas existente antes de la intervención dañina? Muy simple: que el reclamante aparece como alguien que no hace nada, casi completamente pasivo. Alguien que se limita a reclamar que *todo vuelva a estar como antes*.

Pero es evidente que quien, pongamos por caso, no pudo ser feliz cuando niño, perdió definitivamente su oportunidad. Por tanto, una eventual reclamación no puede perseguir un restablecimiento imposible sino, si acaso, una reparación (que es cosa distinta) o tal vez incluso una venganza (a veces oculta bajo la forma del castigo). Nada que objetar en este contexto ni a una ni a otra,⁹⁸ siempre que no enmascaren su auténtico carácter. Porque ambas constituyen formas diferenciadas de acción, que tal vez, en el grado menor, se les pudiera llamar *reacción*, pero que quizá conviniera englobarlas para entenderlas correctamente en un contexto mayor de *interacción*. Una interacción que se desconoce a sí misma —esto es, que se niega a reconocer su condición de tal—, pero interacción a fin de cuentas. La exigencia de castigo a la que aludíamos en el paréntesis anterior puede servir para ilustrar el auténtico signo de esa operación conceptual. Porque el castigo con el que alguien *paga la deuda* adquirida con el reclamante, por decirlo a la manera nietzscheana, no permite restituir nada, ni volver a lo que había (vale, como mucho, para quitarle de la cabeza al responsable la tentación de reincidir, o para disuadir a terceros de llevar a cabo conductas análogas). El castigo es, manifiestamente, una forma de actuar sobre quien obró primero. No se limita a reclamar del otro respuesta sino que responde, él mismo, a la acción perjudicial.

Estamos lejos de una discusión escolástica, o meramente terminológica. De plantear las cosas de una u otra forma se siguen consecuencias teóricas y prácticas de muy distinto signo y considerable alcance. En todo caso, si resulta necesario fundamentar de manera adecuada la idea de responsabilidad es justamente porque cabe

98 A esta segunda le suelen rodear algunos malentendidos, del que podría ser el más destacado la tendencia a concebirla como una alternativa espuria a la justicia (concepción que acostumbra a expresarse en la vergonzante aclaración «no queremos venganza, sólo pedimos que se haga justicia»), cuando, como sabemos entre otros por Kant y Hegel, se encuentra incluida en ella.

hacer un uso no deseable de la misma. La superioridad categorial de la responsabilidad sobre la culpa, a la que antes se hizo referencia, no constituye una garantía absoluta de la validez de la primera en cualesquiera contextos. Y no sólo porque también de la culpa pudieran señalarse aspectos positivos —cuestión en la que, nadie se alarme, no vamos a entrar ahora—, sino porque, a la inversa, la propia responsabilidad presenta sus peligros, siendo el más destacado el de propiciar cierto oscurecimiento de la naturaleza de nuestro obrar.

El oscurecimiento no se reduce al mencionado hecho de que la propia acción, cuando se presenta como reclamación, no sea percibida como tal acción: podemos hablar, más allá, de la producción de un auténtico mecanismo de desconocimiento. Lo más negativo del victimismo, de esa tan generalizada disposición a instalarse ontológicamente en el lugar del reclamante, es la tendencia a la desracionalización que genera y propicia. Porque lo que concede a la víctima su condición de tal no son las razones que la amparan, sino los agravios de que ha sido objeto. Probablemente cuando mejor se percibe el alcance de dicha tendencia es cuando la vemos funcionando en el debate político. Porque ¿en qué convertimos a éste cuando cedemos a semejante tentación?

La pregunta tiene algo de retórica, puesto que conocemos al menos una de sus respuestas: convertimos el debate político en un autoafirmativo (e irracional) memorial de agravios. Y de las consecuencias de inyectar irracionalidad en la política, algo debiéramos saber a estas alturas de la Historia. Así, cambiando la escala y poniéndonos en el ejemplo más sangrante del siglo XX, la ideología victimista del fascismo no consiste sólo en la doctrina de la raza superior sino, con propiedad, en la de *la raza superior humillada*. A partir de esta premisa, debidamente blindada por la renuncia a la exigencia de justificar racionalmente las propias posiciones, el resto va de suyo y el discurso/excusa de la reparación puede ser utilizado a discreción: hay que restablecer un (mítico) orden originario que otros alteraron. No se está demandando nada nuevo, distinto, sino simplemente el restablecimiento de lo que había.

¿Adonde se pretende ir a parar con tanta advertencia? Pues a intentar dejar un poco claro el contenido de nuestra reivindicación —si tan enfático término se deja utilizar en este caso—. No se trata de postular o proponer un retorno de la responsabilidad a cualquier precio. Pero de algo debiera servirnos haber sido tan ponderados hasta aquí: al menos para poder ser en el momento final discretamente rotundos. La apelación a la responsabilidad no ha de convertirse en la sistemática ocasión para un resentimiento paralizante. Antes bien al contrario, debería servir para lanzarnos hacia la acción, a sabiendas de que algo hay en ella que es nuestro, que *nos pertenece* —aunque no en régimen de propiedad privada—. Es evidente que, en primera instancia, sonará raro hablar de pertenencia a propósito de la acción, pero más raro debiera sonar lo de la pertenencia hablando de las personas, y no hacen sino bombardearnos por doquier con el mensaje de que pertenecemos a una comunidad. En realidad, lo que se ha pretendido con todo lo anterior ha sido enfatizar que la acción no es un territorio ocasionalmente atravesado por los sujetos, sino una de las dimensiones constituyentes de su identidad. Ése es el elemento de profunda verdad que contienen afirmaciones como «Somos aquello que hacemos». En todo caso, la responsabilidad, tomándole prestado por un momento el juego de palabras a Kant, tendría que ser el test de nuestra mayoría de edad, no la excusa para permanecer en un *peterpanismo* irremediable.

Despejada la maleza argumentativa, debiera aparecer ante nuestros ojos un paisaje teórico bien diferente del inicial. El concepto de responsabilidad ha servido, finalmente, para restituirle a los sujetos (repárese en el plural) lo que es suyo, lo que

nunca se les debió escapar. Lo hecho por los agentes no tiene el mismo estatuto que los hechos de la naturaleza, por la obvia razón de que en ésta no hay actores. Pero es *naturalizar*, en el peor sentido, la vida humana enredarse a discutir acerca del tamaño o los límites de las acciones en cuanto tales, como si ellas se hubieran autonomizado, como si hubieran alcanzado un estatuto tal que resultara posible elaborar un discurso acerca de las mismas que no hiciera mención alguna a los agentes.

No se debe aceptar acríticamente un determinado recorte ontológico del mundo, como si las acciones ya nos vinieran dadas en esa condición —precortadas, empaquetadas, definidas—, de manera que de tales acciones, que desfilarían en procesión delante del sujeto, éste no hiciera otra cosa que irse declarando (o no) responsable. De una imagen así lo que se desprende es una concepción de la responsabilidad a la carta, que deja sin pensar lo que realmente importa. No está en cuestión la conveniencia de que nos hagamos responsables de aquello que nos compete: a favor de eso ya se ha argumentado lo suficiente. Pero hay que ir más allá y empezar a introducir la idea de una responsabilidad mucho más genérica, una responsabilidad por lo que nos va pasando. La idea nos autorizaría, en el límite, a hablar de responsabilidad por la propia vida. Ese podría ser el contenido adecuado⁹⁹ de la expresión *ser responsable*. Sería responsable aquel que se hiciera cargo de la propia vida en su conjunto: quien fuera capaz de asumirla como el que asume un destino.

Aquel ya lejano convencimiento inicial ha ido cobrando contenidos, y ha terminado por obtener el mejor botín que a un convencimiento le es dado esperar: un convencimiento mayor, esto es, más fuerte, más elaborado. Empezamos sosteniendo que la responsabilidad nos concierne de manera directa, urgente e importante, y quiero pensar que aquella propuesta ha desplegado buena parte de sus virtudes. La responsabilidad no nos importa únicamente porque constituya un genérico «tema de nuestro tiempo», o cosa parecida, sino porque apunta al corazón de lo existente. Hace que lo real pase a ser visto bajo otra luz: que las acciones muestren su oscuro envés agazapado. De ahí que el párrafo anterior concluyera proponiendo un cambio de escala, exhortando a la responsabilidad por la propia vida.

Alguien, al leerlo, habrá caído en la cuenta de que en lo precedente quedó anunciada, y en apariencia sin respuesta, una cuestión que se definió como «de gran calado», la del procedimiento a través del cual atribuimos a alguien el derecho a reclamar. Cambiando la escala no hemos intentado difuminar la cuestión, sino, por el contrario, colocarla en su justo lugar. Ello implicaba, entre otras cosas, rescatar la apelación al sufrimiento ajeno de la farisaica instrumentalización moralista de que suele ser objeto. Tomarse en serio dicha apelación, en definitiva. Sabemos que el sufrimiento no convierte en bueno a quien lo padece, ni le exime de responder del daño que haya podido provocar en otro momento. Por lo mismo, de poco sirve llenarse la boca constantemente con el recordatorio de los padecimientos del prójimo, como si el mero alinearse en contra colocara a quien presenta la formulación en un lugar teórico inobjetable.

La exhortación a *ser responsables* —así, en general— lo que hace, en cambio, es subir la apuesta, elevarla al rango de un compromiso mayor, de carácter casi universal. Hans Jonas hubiese hablado, probablemente, de un compromiso con el género humano, con la propia especie. Compromiso que, en todo caso, nos obliga a encarar una nueva-

⁹⁹ Los inadecuados son muchos: por ejemplo, cuando se utiliza la expresión como sinónimo de ser prudente (lo que ocurre en el debate político cuando alguien presume de no haber hecho uso de cierta información «por responsabilidad»), o como equivalente de obediente, o educado (lo que ocurre cuando padres o educadores afirman: «Este niño es muy responsable»). Me he referido a esto en mi *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*, op. cit., pp. 61 y ss.

última-pregunta: ¿quién tendría derecho a reclamar por tanto? Lo que es como decir: ¿ante quién somos responsables con esta otra responsabilidad global? Probablemente la respuesta vaya de suyo, como de suyo van las cosas: *somos responsables ante quienes nos necesitan*.

V. CUANDO SON MUCHAS LAS VOCES

Responsabilidad en tiempos de globalización¹⁰⁰

1. PRIMERA APROXIMACIÓN A LA COSA

El tema de la responsabilidad no es un tema que puede resolverse apelando a elementos indiscutibles, unánimemente aceptados o reconocidos por cualesquiera interlocutores. Casi me atrevería a sostener que, al contrario, se ha constituido en los últimos tiempos en el territorio de una viva confrontación teórica.¹⁰¹ ¿Qué hay en cuestión en la pregunta por la responsabilidad que hace que provoque un tan encendido debate entre filósofos? Como casi siempre (entre filósofos, claro), las ideas subyacentes, los supuestos básicos en los que se apoya la propia pregunta, el entramado de conceptos y valoraciones que operan a modo de condiciones básicas de inteligibilidad de la interrogación misma.

Hay un principio general de obligada aplicación en este caso, so pena de malentender gravemente el asunto. De cualquier pregunta cabe afirmar que es una pregunta *fehada*, pero no todas quedan por un igual determinadas por dicha ubicación

100 Al margen de lo expuesto en las páginas precedentes, se ha de decir que a alguna de las cuestiones abordadas en el capítulo que sigue le he dedicado cierta atención en otros trabajos. Tanto en mi libro *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*, op. cit., *passim*, como en el anterior *¿A quién pertenece lo ocurrido?* op. cit., probablemente aparezcan —en germen, insinuados, o tal vez incluso bajo formulaciones decididamente próximas— algunos de los argumentos que planteo en lo que sigue. Me gustaría pensar que el peligro de reiteración queda compensado por el hecho de que tales argumentos están puestos aquí al servicio de una estrategia discursiva diferente, o, lo que vendría a ser casi lo mismo, pretenden configurar un trenzado de ideas específico, distinto al de los mencionados.

101 Aunque sólo sea a título de mero indicador de refuerzo de este apresurado diagnóstico podríamos mencionar el hecho de que el libro de Remo Bodei, *La filosofía del siglo XX* (Madrid, Alianza, 2001), finalice su último capítulo, titulado «Mirando hacia adelante», precisamente con el epígrafe «El retorno de la responsabilidad».

temporal. La pregunta por la responsabilidad accede a las condiciones de posibilidad teórica en un momento determinado de desarrollo de la sociedad moderna o, lo mismo con otras palabras, viene indisolublemente ligada a cierto desarrollo de la misma. El término *responsabilidad* es de origen relativamente reciente.¹⁰² El adjetivo castellano *responsable* es más antiguo que el sustantivo abstracto *responsabilidad*, pero en cualquier caso ambos son posteriores a 1700. Así, el *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana* de Joaquín Corominas data la primera aparición documentada de *responsable* en 1737 y adjudica el sustantivo *responsabilidad* al siglo XIX. La consideración filológica en este caso corre paralela al desarrollo mismo de la idea. En particular, el nombre abstracto no adquiere importancia hasta hace poco: *responsibility* apareció en inglés en 1787, y *responsabilité* lo hizo en francés once años más tarde. Repárese en lo que importa de estos datos: las connotaciones de la palabra en inglés y en francés son, en realidad, contemporáneas de la Revolución Industrial y han ejercido una fuerte influencia en castellano.

El dato filológico podría utilizarse como argumento para no incurrir en la tan reiterada identificación entre responsabilidad y culpa, pero tal vez resulte de mayor utilidad en el presente contexto destinarlo a otro propósito.¹⁰³ Como comentábamos en el capítulo anterior, es un dato de hecho —de sociología o historia de las ideas, si se quiere decirlo así— que hoy hemos incorporado a nuestra común manera de pensar la idea de que el mal debe ser subsanado. Añadamos ahora que la idea no tiene garantizado su cumplimiento en ninguna ley cuasinatural, ni menos aún en una (afortunada) necesidad histórica. Es, más bien, una promesa que forma parte —y parte sustancial— del sueño de la Modernidad, hasta el punto que bien pudiéramos denominarla nuestra particular *promesa constituyente*.¹⁰⁴ Pero este rasgo, que desde cierto punto de vista merece ser considerado como un desarrollo de la conciencia moral de la humanidad, es al propio tiempo el que nos coloca ante unas perplejidades específicas, ante unos estupores muy propios de nuestro tiempo. Porque ahora tendemos a asumir, sin excusa ni remedio posibles, nuestros propios horrores como algo de lo que debemos dar cuenta. Probablemente sea ésta una de las más importantes razones por las que la dolorida reflexión sobre esos acontecimientos rigurosamente bárbaros cometidos en el corazón de la Europa más culta se ha ido situando en el corazón del pensamiento actual. El mal, como nos advirtió Arendt, tal vez pueda ser banalizado,¹⁰⁵ pero nunca más podrá volver

102 Véase el trabajo de Jorge Riechmann «Ética y ecología», incluido en el volumen colectivo *Propuestas desde la izquierda*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1999.

103 Aunque, a los efectos de lo que se tratará más adelante, convendría no dejar del todo abandonada esta cuestión. Recuérdese la forma especialmente vigorosa («donde todos son culpables, nadie es culpable») en la que Hannah Arendt se pronunciaba contra la señalada identificación entre responsabilidad y culpa en su libro *Eichmann en Jerusalén* (Barcelona, Lumen, 2ª ed., 1999), en particular al referirse a la específica complicidad del pueblo alemán con la Solución Final perpetrada por los nazis.

104 Por si la expresión induce a engaño, valdrá la pena advertir que la promesa en cuestión, lejos de estar libre de amenazas, las sufre de muy diverso tipo. Así, en la esfera de las ideas políticas, vale la pena señalar el intento, impulsado especialmente en la pasada década por los sectores más conservadores en todo el mundo, de conversión del liberalismo político (que predica la responsabilidad del individuo) en mero liberalismo económico (que intenta abolir la responsabilidad pública). Véase al respecto el trabajo de Étienne Balibar «Irresponsabilité de la politique, responsabilité du citoyen?», en el volumen colectivo *De qui sommes-nous responsables?*, París, Le Monde-Éditions, 1997, pp. 285-298.

105 Por oposición al mal radical, entendido como un fenómeno sin precedentes y mitologizado. Lo propio del mal banal, en cambio, sería que aparece como producto del encuentro de factores que por sí mismos son vulgares y corrientes. Como le escribe la propia Arendt a Scholem: «estoy convencida de que el mal nunca puede ser "radical", sino únicamente extremo, y que no posee profundidad ni tampoco ninguna dimensión demoníaca. Puede extenderse sobre el mundo entero y echarlo a perder precisamente porque es un hongo que invade las superficies. Y "desafía el pensamiento", tal como dije, porque el

a ser ignorado.¹⁰⁶ Por eso —precisamente por eso— la reflexión sobre el mismo constituye uno de los más eficaces tests para saber de nuestra propia condición.

2. INTERLUDIO (INTENCIONADO) SOBRE LA MODERNIDAD Y EL MAL

Al hombre contemporáneo se le han ofrecido durante los últimos decenios dos grandes tópicos para cauterizar el horror, para hacer más llevadero el insoportable recuerdo de haber sido capaz de erigir ese monstruoso monumento de dolor, de envilecimiento y de crueldad que fue el Holocausto. De un lado, estaba el tópico de la anomalía, la excepción o la enfermedad como figuras para desactivar la barbarie. El tópico admitía diversas versiones, desde la más focalizada, que localizaba en unos pocos fanáticos sanguinarios el origen de lo sucedido,¹⁰⁷ hasta la más aparentemente crítica, que abordaba la cuestión de la responsabilidad moral que en todo aquello tuvieron Alemania y los alemanes.¹⁰⁸

Pero últimamente ha obtenido una considerable notoriedad un segundo tópico, bien distinto. Uno de los rasgos más característicos de ese ensayismo hipercrítico con la Modernidad que tanto ha proliferado en los años recientes ha sido dar por descontada la existencia de una inequívoca relación causa-efecto entre la racionalidad occidental y todos los males de nuestra época —incluyendo entre ellos, cómo no, Auschwitz o el Gulag, pero sin olvidar la tortura o las guerras de religión—. No se trata ahora tanto de poner en duda la existencia de algún tipo de relación, como de plantearse la precisa naturaleza de la misma. Entre otras cosas porque, si nos conformáramos con esa lógica rígidamente consecuencialista que sirve para despachar de un plumazo la totalidad del proyecto moderno, nada impediría, a la inversa, endosarle a los críticos de la Ilustración la responsabilidad sobre cuantos excesos puedan haber cometido los hombres cuando han apelado a su pasión o a sus deseos en vez de hacerlo a la razón y han sido incapaces de resolver adecuadamente sus conflictos.

Frente a ambas vías, podría hablarse de un tercer camino, ejemplarmente representado por la obra de Zygmunt Bauman *Modernidad y Holocausto*,¹⁰⁹ consistente en considerar el Holocausto como una ventana a través de la cual se vislumbran cosas que suelen ser invisibles. El Holocausto constituye, en efecto, un problema de nuestra civilización y de nuestra cultura: su análisis resulta inexcusable a la hora de abordar una

pensamiento intenta alcanzar cierta profundidad, ir a la raíz, pero cuando trata con la cuestión del mal esa intención se ve frustrada, porque no hay nada. Ésa es su "banalidad". Solamente el bien tiene profundidad y puede ser radical» (carta de Arendt a Scholem citada por Richard J. Bernstein en el artículo «¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal», incluido en F. Birulés, ed., *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 237).

106 «La convicción de que todo lo que sucede en la tierra debe ser comprensible para el hombre [...] significa [...] examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros —no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso—. La comprensión, en definitiva, significa enfrentarse a la realidad con atención y sin premeditación; soportarla, sea la que fuere», Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974, p. 10.

107 Sin duda le corresponde a Arendt, en su ya citado *Eichmann en Jerusalén*, el mérito de haber desactivado, a contracorriente de la interpretación dominante incluso entre la propia comunidad judía internacional, este tópico. Allí pueden leerse afirmaciones como ésta: «Los asesinos no eran sádicos, ni tampoco homicidas por naturaleza, y los jefes hacían un esfuerzo sistemático por eliminar de las organizaciones a aquellos que experimentaban un placer físico al cumplir con su misión» (p. 160).

108 Tal y como ha hecho Daniel Jonah Goldhagen en su conocido libro *Los verdugos voluntarios de Hitler*, Madrid, Taurus, 1997.

109 Zygmunt Bauman, *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 1997.

reflexión debidamente actualizada del estado del proyecto ilustrado. Sin aceptar la tesis adorniana de la inevitabilidad del Holocausto como callejón sin salida al que se ve abocada la Modernidad, cabe plantear que la civilización moderna representa una condición necesaria, aunque no suficiente, para aquella barbarie.¹¹⁰ En efecto, fue precisamente la utilización de la racionalidad tecnológica, de la eficacia burocrática y de la ingeniería social, rasgos todos ellos característicos de la Modernidad y constituyentes de la estructura básica de la sociedad del momento, lo que hizo posible tanto desde el punto de vista material como ideológico el fenómeno del Holocausto. La premisa según la cual lo ocurrido no fue un efecto inevitable, fatal, de las condiciones existentes hace que no resulte en absoluto contradictorio, frente a las tajantes impugnaciones del todo, plantear como respuesta a aquello una propuesta en cierto modo posibilista: la necesidad de redoblar los esfuerzos civilizadores.¹¹¹ Por todo ello, se impone incluir las lecciones del Holocausto en la línea principal de nuestra teoría de la Modernidad y del proceso civilizador. No hay que renunciar al conocimiento, sino llevarlo a un plano superior. Hay que intentar que esas situaciones inéditas, que en el momento de producirse simplemente nos dejaron sin habla, hicieron enmudecer nuestra inteligencia, muestren su profunda razón de ser. Pero para que ello ocurra, resulta necesario ensanchar el foco de nuestra atención, insertar esta problemática en la perspectiva, más amplia, que puede tornarla significativa (o, en todo caso, ir un paso más allá del mero estupor horrorizado¹¹² o de la perplejidad metafísica,¹¹³ siempre tan excesiva).

110 «... propongo que tratemos el Holocausto como una prueba rara, aunque significativa y fiable, de las posibilidades de la sociedad moderna», *ibidem*, p. 15. Por su parte, Enzo Traverso ha hecho consideraciones análogas: «Auschwitz no aparece como un accidente, aunque grave, en el camino hacia la ineluctable mejora de la humanidad, sino como el producto legítimo y auténtico de la civilización occidental. Auschwitz desvela su lado sombrío y destructor, la racionalidad instrumental que puede ponerse al servicio de la masacre. Dicho de otro modo, Auschwitz aparece [...] como una impugnación radical del concepto de civilización tal como fue forjado a lo largo de toda la historia del mundo occidental. La barbarie ya no figura como la antítesis de la civilización moderna, técnica e industrial, sino como su cara oculta, su doblez dialéctica» (Enzo Traverso, *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona, Herder, 2001, pp. 45-46).

111 «... no tenemos todavía bastante civilización», *Modernidad y Holocausto*, op cit., p. 16. Tal vez, en este punto concreto, se le pudiera reprochar a Bauman cierto desequilibrio entre las detalladas premisas y la conclusión, algo decepcionante por demasiado genérica. Parecería esperable que de un análisis que ha planteado con agudeza las condiciones de posibilidad del Holocausto se siguiera una propuesta que mostrara las condiciones de posibilidad para evitar que se repita, esto es, aquellos aspectos particulares de nuestra civilización merecedores de ser potenciados a este efecto. De no llevarse a cabo esta especificación, se corre el peligro de convertir la defensa de las virtualidades que todavía conserva nuestro modelo civilizatorio en una exhortación tan bienintencionada como vacía.

112 Primo Levi tiene escrito respecto a su libro *Si esto es un hombre*: «en el transcurso de los años, observé que el libro [...] podía ser interpretado como un testimonio universal de lo que el hombre es capaz de hacer a otro hombre» en *Entrevistas y conversaciones* (Barcelona, Península, 1998, p. 65). En un sentido extremadamente próximo se ha pronunciado Zygmunt Bauman: «La noticia más aterradora que produjo el Holocausto, y lo que sabemos de los que lo llevaron a cabo, no fue la probabilidad de que nos pudieran hacer "esto", sino la idea de que nosotros también podíamos hacerlo» (op. cit., p. 208). También Giorgio Agamben, en su libro *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III* (Valencia, Pre-Textos, 2000), se ha alineado, si bien con una argumentación específica, contra quienes sitúan Auschwitz más allá de los límites de lo inteligible y, frente a ellos, ha reclamado la exigencia de una comprensión.

113 Contra la que se rebelaba Jean Améry: «Es [la mía] una inquietud social, no metafísica. No me angustia ni el ser ni la nada, ni dios ni la ausencia de dios, sólo la sociedad: pues ella, y sólo ella, me ha infligido el desequilibrio existencial al que intento oponer un porte erguido. Ella y sólo ella me ha robado la confianza en el mundo. La angustia metafísica es una preocupación elegante de alto standing. Afecta a quienes nunca han dudado sobre su identidad y naturaleza [...]. Esa angustia no me concierne a mí», Jean Améry, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Valencia, Pre-Textos, 2001, pp. 192-193.

En su libro *En busca del futuro perdido*,¹¹⁴ Andreas Huyssen, profesor de literaturas comparadas en la Universidad de Columbia (Nueva York) y editor del periódico *New Germán Critique*, señala dos momentos centrales de la cultura occidental del siglo XX en los que surgieron discursos de nuevo cuño sobre la memoria. El primero se ubica alrededor de los años sesenta y es consecuencia de los movimientos de liberación nacional y los procesos de descolonización. Este primer momento se caracterizó por la búsqueda de historiografías alternativas, de tradiciones perdidas y por la recuperación de una visión de los vencidos. El segundo momento, activado por el debate en torno al Holocausto, por la aparición de nuevos testimonios y por la profusión de aniversarios y recordatorios, se habría iniciado a comienzos de la década de los ochenta¹¹⁵ y podría caracterizarse por una fascinación por el tema de la memoria o, mejor dicho, con el acto mismo de recordar.¹¹⁶

Desconocer este origen y, sobre todo, no distinguir la naturaleza específica de cada momento probablemente esté en la raíz de buena parte de las confusiones y malentendidos suscitados alrededor de la cuestión. Por lo pronto, podría decirse que el signo de estas dos maneras de reivindicar la memoria es desde luego distinto, cuando no abiertamente contrapuesto. Porque mientras bajo la primera todavía parecía subyacer cierta esperanza (en un determinado sentido, progresista) en la posibilidad de la emancipación final, bajo la segunda lo que late, como dijimos, es el convencimiento del fracaso del proyecto ilustrado. Pero eso no es todo. Para terminar de complicar el asunto añádasele a lo anterior el hecho de que las mencionadas reivindicaciones de la memoria se han producido en diferentes países por motivaciones difícilmente homologables. Poco parecen tener que ver la necesidad de ajustar cuentas con el pasado que tuvo lugar en Argentina tras la dictadura militar con la situación de Sudáfrica tras el *apartheid*, o con la manera tardía en que en Europa y Estados Unidos se ha abordado la cuestión del Holocausto. Una forma de intentar unificar el signo de tan diferentes evocaciones consiste precisamente en convertir el Holocausto en cifra y signo, en tropo universal bajo el que subsumir cualesquiera historias traumáticas. Quizá el principal peligro de esta operación —a menudo revestida de una dramática grandilocuencia que intenta esconder su auténtica naturaleza: «la historiografía del Holocausto no es, a pesar de todo, otra cosa que historiografía», ha tenido que recordar Raúl Hilberg en *The Destruction of the European Jews*—¹¹⁷ resida paradójicamente en los efectos

114 Andreas Huyssen, *En busca del futuro perdido*, México, FCE/Goethe Institut, 2002.

115 Importa llamar la atención sobre el dato de la lejanía temporal respecto a los hechos mismos, dato nada irrelevante, por cierto. Enzo Traverso ha subrayado la forma, sustancialmente optimista (basada en la recuperada confianza en el derecho, la razón y el progreso), en la que la cultura de la Resistencia reaccionó inmediatamente después de Auschwitz: «Más allá de sus diferencias culturales y políticas, la intelligentsia europea quiere reanudar con la tradición de las Luces tras el paréntesis de la guerra y el fascismo. Los jóvenes intelectuales alemanes reunidos en torno al periódico *Der Ruf* apelan a Lessing; Sartre se refiere a Voltaire en la presentación de los *Temps modernes*; a partir de 1944 Emmanuel Mounier se pregunta en *Esprit* sobre la necesidad de una nueva Declaración de los Derechos Humanos; el antifascismo italiano identifica la Resistencia con un segundo Risorgimento», Enzo Traverso, *La historia desgarrada* (op. cit., pp. 45-46). Por su parte, Norman G. Finkelstein ha recordado el dato de que «antes de que el holocausto nazi se convirtiera en el Holocausto, se publicaron pocos estudios serios sobre el tema», *La industria del Holocausto*, Madrid, Siglo XXI, 2002, p. 11.

116 Con las palabras de Charles Maier: «Es como si todos aquellos preocupados por la historia y la cultura se dieran cita para sumergir al unísono la *madéleine* proustiana, y luego compararan sus experiencias» («A Surfeit of Memory? Reflections on History, Melancholy and Denial», en *History and Memory*, n.º 5, 1992).

117 El recordatorio, perfectamente cargado de razón desde cierto punto de vista (esto es, en cuanto parece estar replicando al célebre *dictum* de George Steiner: «El mundo de Auschwitz se halla fuera del discurso, tanto como se halla fuera de la razón», o respondiendo a la pregunta de Alice y A. R. Eckhardt: «¿Cómo hablar de lo indecible? Ciertamente, debemos hablar acerca de ello, pero ¿cómo podremos

desactivadores que contribuye a generar, en la dificultad con la que piensa la concreta injusticia, el particular sufrimiento que se conjuga en cada situación. Y es que la memoria, como nos advierte Huyssen, «no puede ser un sustituto de la justicia». El pasado no puede proveernos de lo que el futuro no logra brindar. Justo por esa razón, añade, «acaso sea tiempo de recordar el futuro en lugar de preocuparnos únicamente por el futuro de la memoria».¹¹⁸

En todo caso, lo que convierte en extremadamente atractiva la propuesta de Huyssen (y útil a los efectos de lo que se está abordando aquí) es la perspicacia con la que localiza en las específicas carencias de nuestro presente las causas de la obsesión contemporánea por la memoria. Frente al tópic(az)o de que dicha obsesión intenta compensar la «amnesia histórica» inducida por el bombardeo mediático y el vértigo de la vida posmoderna (como si en ese bombardeo no cayeran sobre nuestras cabezas numerosas bombas conmemorativas), propone una tesis ciertamente original. A su entender la clave es el cambio en lo que Raymond Williams¹¹⁹ ha llamado «estructuras de sentimiento». Según la interpretación de Huyssen, asistimos a un proceso de extrema aceleración del tiempo y compresión del espacio (algo verificado por ejemplo en el *tiempo real* de Internet) que es fuente de profunda angustia. Los discursos de la memoria nos ayudarían a combatirla, ampliando las extensiones del espacio y del tiempo. La memoria, al igual que ese otro fenómeno, tan característico de nuestro tiempo, que es la musealización generalizada, son invocadas para que se constituyan en baluartes que nos protejan del miedo vertiginoso a que las cosas devengan obsoletas y desaparezcan.¹²⁰ Retengamos lo positivo de todo esto. Acaso si algún día somos capaces de superar dicho miedo, consigamos restablecer una relación con el pasado algo menos alterada.

Pero pongamos los acentos donde corresponde. Tomar distancia, o expresar alguna reserva, respecto de una forma, particularmente difundida en los últimos años, de tematizar la cuestión del mal y el problema de nuestra responsabilidad ante él, en modo alguno implica desentenderse del pasado o abdicar de todo vínculo con lo ocurrido. Lo que verdaderamente implica es una afirmación de lo que se considera no sólo importante, sino de todo punto insoslayable: el combate contra cualesquiera formas de injusticia y desigualdad que puedan darse en el presente. A fin de cuentas, incluso quienes son más proclives a utilizar el Holocausto como tropo universal bajo el que subsumir cualquier historia traumática admiten (¿podría ser de otra manera?) que la

hacerlo?)), resultaría en cambio del todo discutible si se lo interpretara como un argumento que pretende refutar la especificidad del Holocausto y, en consecuencia, las dificultades metodológicas del discurso para abordarlo. Hayden White se ha referido a la condición de acontecimiento modernista de aquella barbarie, para señalar en particular la inutilidad de los procedimientos gnoseológicos de corte realista (H. White, «La trama histórica y el problema de la verdad en la representación histórica», en *El texto histórico como artefacto literario*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 211).

118 Andreas Huyssen, *En busca del futuro perdido*, op. cit., pp. 39-40. El libro del propio Huyssen *Después de la gran división. Modernismo, cultura de masas, posmodernismo* (Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2002) aporta valiosas indicaciones acerca de la compleja manera en la que, en el imaginario del hombre contemporáneo, se amalgaman futuros presentes y pretéritos presentes.

119 En su libro *The Long Revolution*, Londres, 1961. Reeditado en Harmondsworth, 1965.

120 Por su parte, David Lowenthal ha escrito: «La obsolescencia planificada impera en el entorno construido [de las ciudades] y en la mayoría de objetos de uso cotidiano. Sin embargo, la naturaleza no nos equipa bien para enfrentarnos sin descanso a nuevas oleadas de cosas no familiares. La sustitución rápida y masiva provoca una tensión que la gente intenta mitigar aferrándose a mundos familiares, a lo que les recuerda el pasado o lo que sobrevive de él. Cedemos a la costumbre y al recuerdo no sólo por anhelo nostálgico de tiempos pasados, sino por una necesidad vital de seguridad en un mundo peligrosamente inestable», «¿Qué hace que el pasado importe?», *La Vanguardia*, 4 de mayo de 2003. Para un desarrollo más extenso de los puntos de vista de este autor, véase su libro *El pasado es un país extraño*, Madrid, Ediciones Akal, 1998.

función que cumple la evocación de los sufrimientos padecidos en el pasado por la humanidad es la de proporcionar herramientas de enorme utilidad tanto teórica como práctica para desarrollar eficazmente aquel combate.

Como es lógico, esta argumentación en modo alguno refuerza o avala la perspectiva de los críticos del concepto de responsabilidad. Si nos hubiéramos abandonado a la mencionada *tentación de la inocencia*¹²¹ a la que con gran insistencia nos invita la sociedad actual (con la inestimable colaboración de buen número de autores contemporáneos) la reflexión que estamos planteando ni tan siquiera podría tener lugar. La reflexión es posible y, sobre todo, permanece abierta en la medida en que aceptamos —que decidimos aceptar— que hay un diseño que merece ser discutido. Con toda la radicalidad que se quiera, pero discutido al fin. Uno puede llegar en su revisión crítica del pasado hasta el extremo de enunciar el temor a que todo esto haya sido en vano, a que el siglo pasado finalizara dejándonos como única herencia una pregunta que es, en sí misma, el peor indicio que podíamos llegar a aventurar: «¿inutilidad del siglo XX?». El mero hecho de que la pregunta pueda ser planteada¹²² o, más terrible aún, que nos resulte perfectamente inteligible y no la descartemos por ridícula o sin sentido, debiera constituir motivo de severa preocupación.

No se trata, por supuesto, de autocomplacernos en la inútil ocupación de lamerse, morosamente, las heridas. Al contrario: urge pensar en el origen del perverso signo que ha terminado adoptando nuestro presente, el motivo por el que, en los Tiempos Modernos, las mejores intenciones han dado lugar a los más espantosos resultados. Eso es lo único efectivamente relevante. Siempre supimos que el infierno está empedrado de buenas intenciones. Lo que ahora toca plantearse es cómo pudo ser que ese mismo hombre, que fue capaz de llevar en muchos momentos a la sociedad por la senda del progreso, que creó las condiciones de su bienestar, también la llevara (y la mantenga) al borde mismo de la catástrofe. En todo caso, algo debimos de hacer mal desde el momento en que la promesa de la Modernidad —que es la promesa que nos es más propia, aquella particular *promesa constituyente* a la que antes se hizo alusión— parece más amenazada que nunca. Los hombres, que llevan en sí los gérmenes de su propia disolución, no pueden continuar demorándose en esa enfermiza querencia hacia la autodestrucción y el caos, que parece ser el escondido signo de nuestra realidad. Hay que salir de aquí. Si la humanidad anda perdida, como piensa Finkielkraut, habrá que buscar (o inventarse) el camino. En esas tareas propuestas, como las presentadas por Hans Jonas constituirán, no sólo por su ambición teórica sino también por su efectivo contenido, un referente inexcusable.

3. LA RESPONSABILIDAD, EL FUTURO Y LA ESCALA ADECUADA (UNA PEQUEÑA PUNTUALIZACIÓN SOBRE HANS JONAS)

Aceptemos la observación: pocos pensadores contemporáneos han meditado tan a fondo como Heidegger sobre la idea que mejor define nuestro tiempo, a saber, la idea de final. Para ejemplificar la omnipresencia de dicha idea, bastaría con mencionar esa publicística y reiterada costumbre consistente en definir cualquier nuevo movimiento o tendencia utilizando el prefijo *post*, como si lo único que ya estuviera a nuestro alcance saber fuera lo que vamos abandonando, aquello a lo que venimos obligados a renunciar.

121 Se está haciendo referencia al libro del mismo título citado más arriba, en la nota 90.

122 Tal y como hace A. Finkielkraut en el cierre de su texto *La humanidad perdida*, Barcelona, Anagrama, 1998.

Esa «dificultad para autonombrarse», por decirlo a la manera de Richard Bernstein, constituye la expresión fiel de una percepción epigonal —por no decir terminal— de la propia época, analizada con particular agudeza por Martin Heidegger.

No es, desde luego, la influencia heideggeriana la única presente en la obra de Hans Jonas (se hace insoslayable la mención a Husserl y a Bultmann), pero sí, sin duda, la más determinante. Su famoso *imperativo ecológico*, formulado a la manera kantiana («obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una auténtica vida humana sobre la tierra»), resulta sumamente opresivo de una sensibilidad filosófica muy alejada de la de los teóricos de la esperanza o la de los progresistas de cualquier variedad. Jonas piensa desde el firme convencimiento: que la humanidad se encuentra en serio peligro —hasta el extremo de que puede afirmarse que tiene hoy a su alcance posibilidad del suicidio—, y de que sólo hay una cosa— pero complicada— que hacer: constituirnos en seres responsables. Hacernos cargo de nuestro propio mundo.

Pero una propuesta de este tenor obliga a determinadas tareas. De un lado, si no se quiere convertir el mencionado imperativo en un enunciado excesivo y, por ende, en última instancia vacío, hay que intentar obtener el máximo conocimiento sobre las consecuencias previsibles de nuestra actuación colectiva con el objeto de determinar en qué forma tales consecuencias determinan y amenazan el destino de la humanidad futura. Esta tarea, ya anunciada en su texto *El principio de responsabilidad*¹²³ y que Jonas interpreta como un tránsito de la teoría a la práctica, la ha desarrollado en otros libros, como por ejemplo en *Técnica, medicina y sociedad*,¹²⁴ analizando especialmente los problemas que plantean los más recientes desarrollos de la biología y de la ciencia médica.

Con todo, la anterior mención a Heidegger apuntaba a una puntualización insoslayable (entre otras razones, por pura coherencia con lo que empezamos señalando acerca de la actividad del filósofo). Cuando Jonas se ha propuesto profundizar en la fundamentación de sus propuestas, cosa que ha llevado a cabo en el libro *Philosophische Untersuchungen und Metaphysische Vermutungen*,¹²⁵ ha terminado bordeando, como reconoce desde el mismo título de su texto, las «conjeturas metafísicas». Por supuesto que no es obligado, a partir de las premisas planteadas, concluir en lo que él concluye —sólo faltaría que no hubiera más remedio que creer en Dios para ser un ecologista consecuente—, pero el caso es que Jonas no se esconde en reconocer que lo que, en su opinión, se halla en juego finalmente en la defensa de la vida humana sobre la tierra es «la continuidad de todo el milagro terrestre de la Creación, del que nuestra existencia humana es sólo una parte».

Esta deriva final del discurso de Jonas es todo menos casual. Tal vez no sea éste el lugar para argumentarlo con detalle, pero sí para dejar reflejado el dato.¹²⁶ Conviene no perder de vista el precedente del teólogo cristiano Richard Niebuhr, quien en su obra póstuma *El yo responsable* comparaba las antropologías del ser humano-como-hacedor, el ser humano-como-ciudadano y el ser humano-como-respondedor. Con el primero se relaciona una ética teleológica y consecuencialista: para el constructor o el artista la acción moral se concibe, según el modelo de la técnica, como la búsqueda consciente de

123 Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1995.

124 Hans Jonas, *Técnica, medicina y sociedad*, Barcelona, Paidós, 1997.

125 Hay que decir que el título que se le ha puesto a la versión española, *Pensar sobre Dios y otros ensayos* (Barcelona, Herder, 1998), puede inducir a alguna confusión en relación con su contenido, en la medida en que las reflexiones sobre Dios ocupan únicamente la parte tercera, pero no en lo que respecta al sentido final de la propuesta de Jonas.

126 Asimismo señalado por Jorge Riechmann: véase más arriba la nota 102.

un fin. Al modelo del ser humano-como-ciudadano corresponde una ética deontológica, en cuyo marco la acción moral se concibe como el actuar junto a los demás de acuerdo con alguna ley dada. Finalmente, al ser humano-como-responder correspondría una ética de la responsabilidad, de la escucha atenta a una realidad compleja y el intento por actuar en armonía con lo que ya está sucediendo. En este responder atento a las voces de los otros hallamos una figura que desembocaría con naturalidad en una ética ecológica.¹²⁷

Probablemente sea cierto que algunos libros se hacen con pocas ideas, mientras que otros, por el contrario, se hacen con muchas —tal vez demasiadas—. Sin ningún género de dudas, los libros de Jonas pertenecen a este último grupo. Refieren a problemas que nos conciernen, problemas que, como se decía en otra época, están a la orden del día en todos los sentidos. Como, por ejemplo, el de la preocupación por los confines últimos, por aquellos límites irrebasables más allá de los cuales nada puede ser hecho ni pensado. Sin embargo, tal vez esta preocupación requiriera alguna cautela. No intento dar a entender que se empieza pensando en los límites y se termina haciendo metafísica de impronta religiosa (como es el caso de Jonas), sino únicamente llamar la atención sobre el hecho de que quien cree saber lo que hay más allá del límite, quien cree disponer de un referente para lo inefable (siempre el mismo, por lo demás), en el fondo no está llevando su pensar hasta el extremo, sino refundando con otro lenguaje las viejas líneas de demarcación entre conocimiento y metafísica.

4. ¿FUNCIONA EL INVENTO?

Advertir de los peligros de una deriva escatológica no resulta en modo alguno contradictorio con el reconocimiento de la validez de alguna de las líneas en las que se desarrolla el discurso de Jonas. En particular, aquella que señala que estamos obligados a pensar acerca de las consecuencias remotas de nuestras acciones, obligación que se deriva del nuevo poder adquirido por el hombre contemporáneo.¹²⁸ Pero importa resaltar que, en la perspectiva de Jonas, dicho poder se activa con independencia de nuestro propósito expreso. En este sentido, la responsabilidad nos sobreviene involuntariamente de la increíble extensión del poder que ejercemos diariamente al servicio de lo que nos es más próximo, pero que sin pretenderlo hacemos que actúe en la lejanía. Es también la desmesura, inédita en la historia, de ese nuevo poder el que ha concedido relevancia a una dimensión de la acción humana que antaño tendía a ser considerada menor, a saber, la de la omisión. Dicha dimensión no debe ser confundida, desde luego, con la mera no acción. Hablando con propiedad, la omisión sólo se da cuando, teniendo el agente la oportunidad de hacer una acción, la capacidad para ello y las razones, no la lleva a cabo.¹²⁹ Sin embargo, no es menos cierto que a tal caracterización se impone introducirle alguna corrección, especialmente en lo que hace al capítulo de las razones.

127 Véase H. R. Niebuhr, *The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy*, op. cit.

128 Es precisamente ese hecho el que justifica que en su libro *El principio de responsabilidad* se refiera a su propuesta ecológica como un «nuevo imperativo categórico», adecuado al tiempo presente (imperativo que, expresado ahora en negativo, se podría formular así «Obra de tal modo que [...] no pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra», op. cit, p. 40).

129 La caracterización aparece en González Lagier, *Acción y norma en G. H. von Wright* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995, p. 522). Véase también para este punto la introducción de Amparo Gómez, titulada «Acción, razones y valores en la filosofía de George Henrik von Wright», a G. H. von Wright, *Sobre la libertad humana*, Barcelona, Paidós, 2002.

Imponer el requisito del conocimiento o la conciencia supone, desde la perspectiva de Jonas, introducir un requisito de imposible cumplimiento en el mundo contemporáneo. De hecho, esta desafortunada novedad puede considerarse el estímulo fundamental de la reflexión que se plantea en *El principio de responsabilidad*: «El abismo que se abre entre la fuerza del saber previo y la fuerza de las acciones genera un problema ético nuevo.»¹³⁰ Problema que el autor intenta por lo menos paliar a través de su propuesta de una heurística del temor. Por descontado que el primer deber de una «ética orientada al futuro» (por utilizar la expresión del propio Jonas) es procurar la representación de los efectos remotos, pero, habida cuenta de las enormes dificultades para conseguirlo, hay que conceder prioridad a los pronósticos malos sobre los buenos o, lo que es lo mismo, «hay que dar mayor crédito a las profecías catastrofistas que a las optimistas»¹³¹

Pero el cambio de escala a la hora de evaluar las consecuencias a largo plazo de nuestras acciones, la preocupación por el futuro del planeta, de la especie o incluso de la vida como tal, lejos de eximirnos de otro orden de consideraciones, nos devuelve a ellas como el único referente previo del que partir. La especie humana no puede ser entendida sin más como el nuevo sujeto al que referir la responsabilidad, como si la escala fundacional, la de los agentes particulares, hubiera quedado obsoleta, hubiera estallado en mil pedazos, pulverizándose. Esto equivaldría a una modalidad de huida hacia delante, que dejaría sin pensar la sustancia misma del asunto.

Plantear la conveniencia de tomar a los sujetos individuales como elemento fundamental sobre el que basar toda pesquisa en este terreno en modo alguno se debe confundir con una apología —ni siquiera con una fundamentación previa— del individualismo. El individuo es, propiamente, aquella instancia más allá de la cual no se puede retroceder, porque configura un todo, una unidad, una realidad conjunta (indivisible, en sentido literal). A la afirmación de los individuos, si acaso, se le podrá reprochar otra cosa —pero entonces el reproche estará hecho desde un lugar distinto—. Se le podrá acusar de estar ontologizando, cosificando, atribuyendo una ficticia identidad a lo que de suyo es un agregado, disperso y contradictorio, de pulsiones, instintos, razones e intereses (entre otros materiales de derribo).¹³² Pero esta objeción, que alcanzó sus más altas cotas de popularidad en la década de los ochenta, merced sobre todo a la colaboración sincronizada y publicísticamente muy rentable de cierto posestructuralismo y cierta posmodernidad, ha ido perdiendo intensidad en los últimos años, acaso porque las condiciones de posibilidad, tanto teóricas como reales, de ambos se han ido desvaneciendo. Probablemente la tarea primordial hoy sea dilucidar, de una parte, qué sujeto y de qué manera puede asumir el protagonismo al que hemos hecho referencia y, de otra, bajo qué descripción podemos continuar hablando de responsabilidad.

Entiéndaseme bien: todavía es posible perseverar en el tópico de que la identidad es una construcción,¹³³ pero a sabiendas de que dicho tópico, correcto en lo esencial,

130 Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, op. cit., p. 34. Era en esta perspectiva de *ponerse en lo peor*, en la que yo señalaba en mi *¿A quién pertenece lo ocurrido?* que «somos responsables de lo que está en nuestra capacidad de hacer» (op. cit., p. 302). Sin esta contextualización es evidente que la afirmación plantea problemas, como me observaba Carlos Moya en comunicación personal con un gráfico ejemplo: «Está en mi capacidad de hacer insultar a alguien (y muchas otras cosas), pero si no le insulto, no soy responsable de insultarle.»

131 *Ibidem*, p. 71.

132 Así, entre las definiciones peyorativas que durante cierto tiempo se le dedicaron a la noción de sujeto podríamos mencionar las de «mero constructo», «artificio narrativo», «efecto de estructuras», cuando no «basura biográfica», entre otras del mismo tenor.

133 Al abuso en la tendencia a considerar construcción social a cualquier cosa de la que se hable le ha dedicado un agudo libro Ian Hacking: *¿La construcción social de qué?*, Barcelona, Paidós, 2001.

presenta ya una muy escasa utilidad si lo que pretende es dar a entender que hay otras realidades de las que no cabe predicar esa condición de constructo (¿qué serían entonces?: ¿elementos innatos?), o que la auténtica *dimensión básica previa* se halla en un nivel más elemental, o más simple, de nuestra realidad. Ubicación esta última que, por lo general, terminaba teniendo, como uno de sus inevitables corolarios teóricos, el desdibujamiento del vínculo a postular en relación con las acciones (¿a qué elemento particular del desestructurado y confuso agregado que somos se podría atribuir la responsabilidad?). Ahora bien, el rechazo del uso que se ha hecho del señalado tópico no debiera impedirnos reconocer la utilidad crítica que ofrece intentar analizar, con la máxima atención y voluntad de conocimiento, la real articulación de elementos que hace de cada uno de nosotros lo que efectivamente somos, con la esperanza de que de ahí pueda surgir una idea adecuada del significado del término responsabilidad.

Las anteriores referencias a la Modernidad, al mal y a lo que nos jugamos en el envite del presente intentaban dibujar el escenario teórico en el que conviene plantear la cosa, al tiempo que empezaban a proporcionar alguno de los elementos teóricos para iniciar una respuesta a las cuestiones recién planteadas. Han tenido lugar no demasiado lejos en el tiempo suficientes polémicas y debates como para poder comprobar sobradamente hasta qué punto una determinada concepción del sujeto (o, por mejor decir, un rechazo del mismo, sea por desdibujamiento, sea por estallido)¹³⁴ operaba muy eficazmente como premisa para poder concluir que en una tal voluble, lábil e inestable realidad difícilmente puede tener acomodo la atribución de responsabilidad.¹³⁵ Conviene ahora por lo menos señalar si la premisa en cuanto tal está fundamentada de manera satisfactoria.

Porque, entre otras cosas, resulta francamente discutible que alguno de los fundamentos en los que se apoya una concepción disolvente de la subjetividad, especialmente en lo que atañe a cierto dualismo entre la esfera del conocimiento y la de la emoción, se puedan seguir sosteniendo. Es un hecho que en los últimos tiempos, tanto desde un enfoque analítico,¹³⁶ como meramente historiográfico, se ha puesto en tela de juicio la tendencia, tan extendida, a pensar irracionalmente la *dimensión apasionada*, o emotiva, del sujeto. Frente a dicha tendencia, lo que están planteando autores como, por ejemplo, Remo Bodei¹³⁷ es la necesidad de pensar las pasiones (incluyendo en este capítulo, además de las emociones, los sentimientos y los deseos)¹³⁸ como estados que,

134 «"El otro", como *categoría abstracta* simplemente, no tiene nada que ver con "el otro" *que yo conozco*», Zygmunt Bauman, *Modernidad...*, op. cit., p. 255.

135 Sin querer simplificar brutalmente las cosas (y terminar atribuyendo a los críticos de la subjetividad, perspicaces en otras ocasiones, un tipo de conclusiones que en modo alguno sostendrían) conviene advertir que en el planteamiento de Bauman —en este punto directamente inspirado por Arendt— uno de los mecanismos más eficaces para desactivar la responsabilidad es precisamente sustituir la proximidad de los sujetos particulares por la separación física o espiritual. «Con el tiempo, [la responsabilidad] se puede sustituir por el resentimiento una vez que se ha transformado al prójimo en otro», *ibidem*, p. 250.

136 Véase R. de Sousa, *The Rationality of Emotion*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1990; P. S. Greenspan, *Emotions and Reasons*, Londres, Routledge, 1988.

137 Cfr. su monumental *Geometría de las pasiones* (México, FCE, 1995). Para el tópico que estamos comentando en particular, véase su trabajo «La razón de las pasiones» en E. Jarauta (ed.), *Otra mirada sobre la época* (Colegio oficial de aparejadores y arquitectos técnicos, Murcia, 1994, pp. 175-190). Una útil descripción del momento histórico en el que se consagra la dicotomía entre lo racional y lo pasional se encuentra en el libro de S. James, *Passion and Action, The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy* (Oxford, Clarendon Press, 1999).

138 No parece que, más allá de los matices, haya un grave inconveniente de principio en considerar como sinónimos todos estos términos. Véase M. C. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994; trad. cast.: *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona, Paidós, 2003.

lejos de añadirse desde fuera a un grado cero de la conciencia indiferente para enturbiarla y confundirla, son constitutivos de una tonalidad de cualquier modo de ser e incluso de todo orientarse en el conocimiento.¹³⁹

Por supuesto que postular la racionalidad de las pasiones —por implícita o mínima que sea— puede constituir la más eficaz forma de neutralizar a quienes andan en busca de coartadas para poder mejor reprimir y encauzar aquéllas, como acertadamente ha señalado Bodei. Pero probablemente los principales enemigos de la señalada propuesta sean quienes, desde hace mucho, se empeñan en señalar a la racionalidad occidental como el enemigo a batir y han convertido los argumentos anti-ilustrados en el perejil teórico de todas sus salsas. A estos últimos les suele disgustar tanto la idea de que la búsqueda de la verdad sea una empresa con sentido como la posibilidad misma de que hubiera una entidad, llámesele sujeto, agente o como se prefiera (la palabra ahora es lo de menos), capaz de hacerse cargo del proceso.

Y hacerse cargo hasta el final, por cierto. El sujeto, si se me permite que lo resuma abruptamente, no es una mera posibilidad, una opción o, muchísimo menos, un capricho. Si se parece a algo es a un destino, a una necesidad ineludible, a una insoslayable condición de posibilidad de nuestra existencia. La subjetividad de la que habla la filosofía (o el sujeto moral del que trata una parte de la misma) no es una instancia menor, técnica. No es meramente el agente al que atribuimos la significatividad de las diferentes acciones. Es más que la instancia a la que atribuir los eventos: es alguien que se hace cargo de su propia vida,¹⁴⁰ hasta el límite máximo que seamos capaces de pensar. A él le pertenece todo cuanto ocurre, incluido él mismo. Así lo ha entendido, por ejemplo, Jean Améry¹⁴¹ al partir precisamente de la pregunta: «¿A quién pertenece el ser humano?» Aunque él sigue pensando que debe pertenecerse a sí mismo —y que, por tanto, lo que él prefiere llamar la *muerte voluntaria* (en vez de suicidio) es una muerte *libre* y una cuestión meramente individual— observa con agudeza una contradicción: «por un lado la fría indiferencia que muestra la sociedad respecto al ser humano, y por otro la cálida preocupación por él cuando se dispone a abandonar voluntariamente la sociedad de los vivos». La cuestión es si de su afirmación de que en ese momento el ser humano está solo consigo mismo se deriva necesariamente que ante ese hecho, como afirma el propio autor, «la sociedad debe callar». Pero repárese en lo que verdaderamente importa: «La exigencia de la vida ordena [...] huir de una vida indigna, inhumana y sin libertad. De este modo la muerte se torna vida, así como la vida desde el nacimiento es ya morir. Y de pronto la negación se hace positividad, aunque sea completamente inútil. *Lo que cuenta es la opción del sujeto*» (la cursiva es mía).

5. POR UNA RESPONSABILIDAD AFIRMATIVA

139 Hasta el punto de que resulta perfectamente válido hablar de emociones morales, por ejemplo, tal y como ha hecho Olbeth Hansberg en «Emociones morales», en O. Guariglia (ed.), *Cuestiones morales*, vol. 12 de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Trotta-CSIC, 1996, pp. 107-127.

140 «Me hago responsable cuando me constituyo como sujeto. Hacerme responsable es constituirme como sujeto», tiene escrito Zygmunt Bauman en *Modernidad y Holocausto* (op. cit., p. 249), quien sigue en este punto a Lévinas, para el cual, como es sabido, la responsabilidad es la estructura esencial, primaria y fundamental de la subjetividad, el modo existencial del sujeto humano. Para el concepto levinasiano de responsabilidad véase Simonne Plourde, *Lévinas. Altérité et responsabilité* (París, Cerf, 1996) o Stéphane Habib, *La responsabilité chez Sartre et Lévinas* (París, L'Harmattan, 1998).

141 En su libro *Levantarse la mano sobre uno mismo*, op. cit.

Nos hemos deslizado, de forma deliberada, hacia magnitudes mayores, hacia una escala muy alejada del minimalismo filosófico¹⁴² más o menos imperante en ciertos ambientes. Está claro que tal audacia sólo se puede plantear desde la convicción, alternativa, de que únicamente una mirada global se encuentra en condiciones de dotar de todo su sentido a este planteamiento. Más arriba¹⁴³ he intentado extraer las consecuencias que se derivan de tan abarcadora concepción de la subjetividad. Postular la responsabilidad por la propia vida —afirmación en la que hemos terminado desembocando— implica, en efecto, colocarse decididamente frente a tantos como abogan por la desresponsabilización absoluta (de sí mismos, claro: no en otra cosa se sustancia el victimismo generalizado del que habla Bruckner en su libro). Viene a significar una forma específica de reclamar la kantiana mayoría de edad para los hombres. Pero, del otro lado, la propuesta planteada también supone cambios.

Porque, más allá de las cuestiones *¿quién es responsable?* y *¿de qué* somos responsables? —en las que habitualmente acostumbra a agotarse el debate acerca de la responsabilidad—, persiste otra pregunta, complementaria de las anteriores a la hora de abordar el asunto, y es la de ante quién somos responsables. A esta otra cuestión a menudo ha tendido a responderse en una clave a mi entender de todo punto equivocada, consistente en dar por descontado que somos responsables ante los que sufren, que su sufrimiento en cuanto tal, con absoluta independencia de su origen o su autoría, nos interpela. Pues bien, se impone rescatar la apelación al sufrimiento ajeno de la farisaica instrumentalización moralista de que suele ser objeto. Tomarse en serio dicha apelación, en definitiva. El sufrimiento no convierte en bueno con efectos retroactivos a quien lo haya podido padecer,¹⁴⁴ ni le exime de responder del daño que haya podido provocar en otro momento. Por lo mismo, de poco sirve llenarse la boca constantemente con el recordatorio de los padecimientos del prójimo, como si el mero alinearse en contra de los mismos colocara a quien presenta la formulación en un lugar teórico (además de práctico)¹⁴⁵ inobjetable. Las apelaciones meramente emotivistas suelen incurrir en esa argucia argumentativa que Nietzsche llamaba «la prueba del placer», consistente en actuar como si el mejor respaldo de una afirmación no fuera su correspondencia con los hechos, sino más bien el grado de satisfacción y autocomplacencia que infunde a quien la ha formulado, gratificado hasta el límite por haber dado expresión a tan elevados sentimientos.¹⁴⁶

La responsabilidad no debe acogerse a ese orden de argumentaciones o fundamentos, por más que presenten una apariencia de evidencia intuitiva. En realidad, dicha apariencia se desprende, no tanto de la cosa misma, como de su inscripción en el

142 Utilizo el término en el sentido, ciertamente laxo, que ha terminado por convertirse en el más frecuente en el lenguaje ordinario, esto es, el extraído del uso que se ha hecho del minimalismo en arte, y no en el de los criterios minimalistas de verdad de que habla Horwich, o en el de la teoría de una «moral de mínimos».

143 Véase más arriba el cap. IV, «Responsabilidad, responsables y respondones», p. 89 y ss.

144 En cierto modo podría decirse, forzando ligeramente el argumento, que es la conciencia, clara y culpable, de esto lo que se encuentra en el origen del sentimiento de vergüenza que padecen los supervivientes del Holocausto, y el que explica los muchos casos de suicidio posteriores. Primo Levi ha aludido a ello en diversos pasajes de *Los hundidos y los salvados* (Barcelona, Muchnick, 1989). Así, en la página 65 puede leerse: «Habíamos soportado la suciedad, la promiscuidad y la desposesión sufriendo mucho menos de lo que habríamos sufrido en una situación normal, porque *nuestro parámetro moral había cambiado*» (la cursiva es mía).

145 Tal como ocurre, según Alain Finkielkraut (*El judío imaginario*), con el antisemitismo, el cual «proporciona un doble placer, el intelectual de la claridad definitiva y el moral de la absoluta inocencia».

146 En su excelente libro *Memoria del mal*, tentación del bien Tzvetan Todorov lo dice de manera tan brillante como rotunda: «Dar lecciones de moral a los demás no ha sido nunca un acto moral: la virtud del héroe o la aureola de la víctima no destiñen realmente sobre sus admiradores.»

entramado de tópicos y valoraciones acríicas que constituyen el sentido común de las gentes de esa época¹⁴⁷ (inscripción que hace que tendamos espontáneamente a considerar verdad o a dar por bueno lo que funciona de manera generalizada como verdad). Pero establecer tal orden de vinculaciones debe ser considerado, desde el punto de vista del desarrollo de las ideas, un auténtico retroceso, en la medida en que reincide, tácitamente, en una identificación entre responsabilidad y culpa, de la que la primera, desde sus orígenes, en todo momento intentó escapar.¹⁴⁸ Ni siquiera la responsabilidad moral —la más sensible, por razones históricas, a ello— debiera aceptar dicha identificación. La responsabilidad no se puede pensar bajo la figura de la deuda, ni cabe convertirla en un gesto reactivo.¹⁴⁹ Es más bien la actitud más afirmativa que estamos en condiciones de pensar. Por lo mismo, declararse responsable no es un imperativo cuya legitimidad última derive de ningún tipo de trascendencia. Antes bien al contrario, se pretende uno de los gestos seculares por excelencia.¹⁵⁰

De ahí que aludiéramos antes (al terminar el epígrafe 2 del presente capítulo) a la promesa de la Modernidad, a la que nos atrevimos a definir como nuestra particular *promesa constituyente*, y tal vez ahora se entienda mejor la alusión, esto es, se vea más claro adonde conduce. Es cierto que esa promesa siempre ha vivido amenazada por una mórbida y enfermiza querencia hacia la disolución y el caos que alguien podría pensar que es indisociable de la naturaleza humana, querencia a la que se aludió al mencionar a Finkielkraut. Pero tal vez la clave esté en otra parte. Tal vez lo que necesitemos pensar es hasta qué punto tanta resistencia —tanta dificultad para cumplir lo largamente anunciado— no estará expresando en último término la envergadura del desafío ilustrado, la ambición del anhelo moderno. Vale la pena, aunque sea con carácter excepcional, reincidir en el argumento y en sus palabras:¹⁵¹ quizá no haya habido en la historia fantasía más desatada, sueño más loco, que el de un mundo regido por los principios de la razón. Quizá nunca desvarió tanto el hombre como cuando aspiró a un futuro en el que las relaciones no vinieran determinadas por la riqueza o el dominio, ni el conocimiento nublado por la superstición. O acaso, simplemente, midió mal sus fuerzas y terminó pagando muy cara su arrogancia de enfrentarse a uno de los miedos más ancestrales de la humanidad, el miedo a hacerse cargo de las riendas de su propio destino. A declararse responsable de él, finalmente.

147 En el ya citado prefacio a *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt alude a la tendencia a remitirse a los lugares comunes, junto a la obsesión por «deducir de precedentes lo que no tiene precedentes», como dos grandes peligros que debe evitar el pensador independiente si quiere, efectivamente, «pensar sin barandillas». Me he referido a la cuestión de los lugares comunes en «Tópicos sobre los tópicos», *Letras Libres*, marzo de 2003.

148 «La mucha culpa favorece el capricho y la impunidad. Pues la culpa ocupa preferentemente un mundo de interioridades e ideas, mientras que la responsabilidad atañe a la acción. Nos preguntamos, en este orden de cosas, si la inhibición del melancólico, su cruel pasividad, no viene condicionada por la culpa, que continuamente le abastece de pecado, deuda, atrición y remordimiento, alejándole de la actividad», escribe Fernando Colina en su libro *El saber delirante*, Madrid, Editorial Síntesis, 2001, p. 134.

149 «... mi responsabilidad no es una carga y no la llevo como tal», afirma Bauman en su ya mencionado *Modernidad y Holocausto*, p. 249.

150 Véase Roberto Espósito, *Confines de lo político*, Madrid, Trotta, 1996, especialmente el cap. 3, «Responsabilidad», pp. 57-74.

151 Véase mi «Prólogo» a M. Cruz (comp.), *Tolerancia o barbarie*, Barcelona, Gedisa, 1998.

Tercera parte. Historia

VI. HABRÁ QUE EMPEZARA DEFENDERSE DEL PASADO

1. ALGUNOS RECORDATORIOS IMPRESCINDIBLES

Hace más años de los que quisiera (para uno mismo el tiempo siempre es excesivo), finalizaba un texto con la rotundidad a la que por aquel entonces era muy aficionado, declarando: «Entender el presente es medirse con el pasado y atreverse con el futuro.» Ahora tiendo a pensar que tal vez fueran buenas palabras, sólo que mal ubicadas. Tal vez no constituyeran una forma adecuada de concluir, sino, quizá, de empezar a hablar, esto es, de anunciar un proyecto, de iniciar el dibujo de una tarea. Posteriormente, al perseverar en estos temas, he podido ir comprobando hasta qué punto, en efecto, el discurso de la historia y el discurso de la acción remiten el uno al otro, en qué medida no hay inteligibilidad del pasado sin una clara percepción del propio proyecto de futuro, en qué grado, en fin, ambos discursos constituyen inseparables caras de una misma moneda.

Se observará que no me he atrevido a hablar en términos de descubrimiento, lo que hubiera resultado ciertamente muy osado por mi parte, sino en los, mucho más modestos, de grado y de medida. De lo que se trata no es de presentar como hipótesis algo de sobras conocido (y tipificado, por citar sólo dos figuras de entre muchas, por Reinhart Koselleck, al calificar de categorías históricas tanto «espacio de experiencia»¹⁵² como «horizonte de expectativas», o por el propio Ortega, al señalar que esa ocupación nuestra con el pasado que es la historia no tiene otro origen que «nuestra

152 Véase R. Koselleck, *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993, especialmente, p. 333 y ss.

preocupación por el futuro»),¹⁵³ sino de plantearse la posibilidad de que eso conocido hubiera alcanzado una magnitud, o hubiera ido adquiriendo en los últimos tiempos una especificidad tal que pudiéramos plantear que, aunque sea a título de mera tendencia, algo diferente (por no decir nuevo) ha empezado a configurarse en nuestro modo de representarnos lo histórico.

Desde siempre supieron los historiadores (los filósofos, de acuerdo con el solemne dictamen hegeliano, parecieron enterarse con retraso) que la historia se construye desde la perspectiva del presente, que el viaje que el historiador emprende hacia el pasado no concluye ahí, sino que regresa necesariamente al punto de partida, que sus elaboradas construcciones teóricas encaminadas a dar cuenta de lo ocurrido carecen de valor si nada dicen a los hombres de hoy. El tópico del historiador erudito, aplicado en cuerpo y alma al estudio de una época remota (según el tópico, cuanto más remota, mejor), desinteresado al tiempo que incapaz de establecer conexiones entre su objeto de estudio y la realidad en la que vive, el tópico, en definitiva, del historiador como *entomólogo del pasado*, poco tiene que ver con su práctica historiográfica real.¹⁵⁴ Más aún, ni siquiera tiene que ver con lo que aquel filósofo —hoy casi en el olvido— hubiera llamado a buen seguro la *filosofía espontánea de los historiadores*.

Recuerdo todo esto —insisto: tan sabido— por razones metodológicas o, mejor, procedimentales. Porque si la sucinta descripción anterior es en lo sustancial correcta, entonces la tarea de intentar explicitar el lugar desde el que hablamos, de aplicarnos a cuestionar la naturaleza de las preguntas que le dirigimos al pasado, es mucho más que una tarea perfectamente legítima: es una obligación teórica de todo punto insoslayable. Por supuesto que también podríamos introducir otras determinaciones para caracterizar tan ineludible tarea. Podríamos aludir a su urgencia, en un mundo presuntamente tan cambiante como el actual, o a su dificultad. Cada rasgo es un cabo del que tirar, que arrastra ámbitos diferenciados de problemas. A nosotros nos van a interesar en lo que sigue los relacionados con las formas emergentes de aprehensión de nuestra realidad y los conflictos que plantea con las formas heredadas de entender lo humano.

En realidad, dichos conflictos no le vienen de nuevas al historiador. Nunca fue la suya una tarea exenta de obstáculos. Si alguna lección se tiene aquél bien aprendida es la de la opacidad con la que tiende a aparecer el presente. Tan obstinada es la tendencia, que podría llegar a pensarse que el presente, como antaño la naturaleza, gusta de esconderse. Pero no hay que engañarse: la opacidad no es metafísica, sino estructural; no es trascendente, sino inmanente. De ahí los sólidos vínculos que mantienen el historiador y el filósofo de la historia, que le acompaña en su camino, con buena parte de científicos sociales y teóricos (por ejemplo, éticos, filósofos de la acción...) empeñados en acceder a la inteligibilidad de lo humano. Es así y es bueno que así sea, en la medida en que viene a probar que existe todo un territorio común de problemas y cuestiones que no necesita la exhortación programática a la interdisciplinariedad (ni siquiera a la transdisciplinariedad) para reconocer las coincidencias de interés. Pero eso no significa, claro está, que todos esos discursos traten su objeto teórico de la misma manera ni, menos aún, que las determinaciones que compartan estén situadas en el mismo lugar. Son muchos los que coinciden en la preocupación por el presente, pero me

153 J. Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee*, Madrid, Revista de Occidente-Alianza Editorial, 1989, p. 49.

154 Así, por poner tan sólo un ejemplo de entre los innumerables que se podrían aportar, Paul Veyne ha escrito: «La historia, para llegar a ser completa, tiene que evitar tres limitaciones: la oposición de lo contemporáneo a lo histórico, la convención del *continuum* y la óptica factual», *Cómo se escribe la historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, pp. 195-196.

atrevería a afirmar que el *historiador es aquel a quien el problema del presente le es más propio*.

Esta circunstancia debiera hacernos, al menos en cuanto filósofos de la historia, particularmente sensibles a las incitaciones de aquél, a las transformaciones que en la superficie de su variada orografía van apareciendo. Quedará claro, precisamente tras todo lo dicho, que esta hipersensibilidad habrá de ser por definición una hipersensibilidad interesada, orientada, máximamente consciente de su intención. No se está proponiendo, por tanto, una reconversión del historiador en simple cronista de la actualidad, ni en mero notario de cuanto en el presente ocurre.¹⁵⁵ El historiador está obligado a reparar en aquello que adivina va a afectar a su representación del pasado y, justo por eso, a su imagen de lo ahora existente. Para el historiador el presente es, de modo indisoluble y necesario, punto de partida y desembocadura al mismo tiempo.

2. A PROPÓSITO DE NUESTRA AUTORREPRESENTACIÓN (O: ¿QUÉ NOS ESTÁ PASANDO?)

No hay mejor antídoto contra los peligros que acechan al historiador que la clara conciencia de la situación en la que se halla inmerso. Durante mucho tiempo tendió a considerarse que el más importante de todos ellos era el peligro de pasadismo, que a su vez podía adoptar diversas formas. La menos inquietante, en el fondo, era la más conocida (y a la que hemos aludido antes), la de sobrevalorar ontológica-mente el pasado, considerarlo el territorio casi privilegiado del discurso histórico. Expresión acabada de esta variante de pasadismo es la representada por el filósofo de la historia Von Ranke y su imposible expectativa de que el historiador diera cuenta de los hechos pasados tal y como ocurrieron (ese «realismo doctrinal», al que se ha referido Hayden White), pero habría que introducir la sospecha de si semejante expectativa permanecía, subyacente, esto es, como horizonte, en otros filósofos de la historia —alguno de ellos incluso muy crítico con Ranke—, en la medida en que compartían con él el principio de que los acontecimientos se entienden mejor cuanto más alejado se encuentre el historiador de ellos. Quizá la forma de pasadismo más preocupante debiera ser otra, no identificada propiamente con el quehacer del historiador (aunque conectada con la anterior, como mostraremos más adelante) y que ha terminado por impregnar la conciencia del hombre contemporáneo. Es esa forma de pasadismo que, lejos de presentarse de forma abierta como tal, acostumbra a aparecer tras la cobertura de una reivindicación, inobjetable por principio, de la memoria.

Pero la memoria, como tantas otras cosas, se dice de muchas maneras, y habría que estar alerta frente a una de ellas que, beneficiándose de una connotación ética que está lejos de ser inequívoca, termina constituyéndose en un elemento generador de opacidad. Nos referimos a esa apelación cuasinormativa al pasado, en la que lo hecho o pensado en un momento anterior queda convertido, sin que se explicité adecuadamente la razón —sólo apelando a categorías como «consecuencia», «coherencia» o similares

155 Timothy Garton Ash ha recuperado esta discusión en su libro *Historia del Presente* (Barcelona, Tusquets, 2000). En todo caso, su tesis a este respecto no es tanto la reivindicación del cronista o del notario como la de la necesidad de testigos con mentalidad histórica. Para una introducción a la historia del presente y a los problemas de diverso tipo que el concepto mismo plantea véase el libro de Elena Hernández Sandoica, *Los caminos de la historia. Cuestiones de historiografía y método* (Madrid, Síntesis, 1995), así como el de Julio Aróstegui, *La historia vivida. Sobre la historia del presente* (Madrid, Alianza Editorial, 2004), por mencionar, de entre la abundante bibliografía disponible, dos aportaciones cercanas.

—, en un elemento vinculante, casi de obligado cumplimiento en lo sucesivo. Obviamente, no se trata de abominar, ni tan siquiera de desdeñar, al coherente o al consecuente. Menos aún de, yendo al otro extremo, aplicarse a la frívola y ventajista empresa de hacer apología de la traición.¹⁵⁶ Antes bien, se trata de no aceptar demasiado deprisa —y, lo que es más importante, sin crítica— la institución de un determinado momento del pasado como elemento fundacional. Quizá a través de un ejemplo, tomado de un relato cinematográfico, quede más clara la cuestión que se pretende plantear.

Había empezado aquello cargado de ilusiones y proyectos de regeneración. Hasta que un día el joven teniente no pudo más y en un momento de debilidad, provocado seguramente por el cansancio de tantas noches sin dormir, le hizo al compañero veterano, a su vez curtido en mil batallas y escéptico ante cualquier intento de arreglar las cosas, la más íntima de sus confidencias: «La razón de que yo me hiciera policía es que quería atrapar a los que creían que podían salirse con la suya. Quería hacer justicia. Pero en algún punto del camino olvidé lo que era eso.» Liberado del secreto, se atrevió con la pregunta: «Y tú, ¿por qué te hiciste policía?» A lo que el veterano, tras una larguísima pausa, respondió: «Ya no me acuerdo.»

No sabría si calificar la situación de tautológica o de paradójica: uno ha olvidado, el otro no consigue recordar. Y, sin embargo, lo más llamativo del caso es que el espectador de la película *L. A. Confidential*, a la que pertenece este diálogo, no tiene la sensación de estar ante dos tipos radicalmente diferentes, como tampoco percibe que esa diferencia les lleve a actuar de modo antagónico. Ni el uno es del todo puro, ni el otro es completamente cínico. El joven teniente también hace uso de sus principios para medrar dentro del cuerpo de policía (en el fondo pretende demostrar a sus superiores, siempre proclives a hacer la vista gorda ante determinados excesos, que sale más a cuenta, que es mejor negocio, cumplir las normas), mientras que el veterano detective, por su parte, tampoco deja de tener su particular código deontológico, que le lleva en un momento dado a ser solidario con sus compañeros o a renunciar a pequeños sobornos cuando le hacen sentir indigno.

De esta borrosa situación la consecuencia que por lo pronto debiéramos extraer es la de que no ayuda en absoluto a la clarificación de la cosa aceptar un planteamiento en términos de tajante confrontación entre memoria y olvido. Entre otras razones —y aquí viene la conexión con la primera forma de pasadismo— porque desliza un supuesto de todo punto inaceptable. La expectativa de tener presentes —esto es, siempre a la vista— los orígenes, para poder ser *fiel a ellos*, presupone la existencia de una *memoria objetiva*, al margen o por encima de los sujetos particulares, instancia que, como poco, no podemos considerar obvia o evidente por sí misma. Probablemente sea ese supuesto el que haya permitido el secuestro que ha llevado a cabo el pensamiento conservador —tradicionalista en el peor sentido de la palabra— sobre la instancia de la memoria. La entendía como el lugar en el que se conservaban, intactas, las representaciones del pasado. Una especie de superyó histórico. Probablemente también por eso tendía a considerar, en ese sentido, al coherente o al consecuente como su figura más emblemática.

Pero hay afirmaciones irreversibles, auténticos puntos de no retorno para el discurso. A dicha categoría pertenece la afirmación de que la memoria no es un mero almacén donde se guardan los recuerdos, un receptáculo neutro de nuestras experiencias pasadas. La memoria —se nos permitirá que por un momento nos abandonemos a la melancolía del lenguaje filosófico de nuestra juventud— debe entenderse más bien

156 Cfr. Paolo Fabbri, «Todos somos agentes dobles», *Revista de Occidente*, n.º 85 (junio de 1988), pp. 5-26.

como un conjunto de prácticas, a través de las cuales los sujetos van construyendo la propia identidad o, tal vez mejor, van elaborando la propia *biografía*. Alguien escribió que la memoria es «ese don que nos consiente tener reunida nuestra vida», y llevaba casi toda la razón. Decimos «casi» porque la memoria, además de tener reunida nuestra vida -lo que no es poco—, la tiene ordenada. La memoria no conserva ni almacena, sino que destaca, señala, llama la atención: de ahí el tópico de su carácter cualitativo. Es el lápiz que subraya acontecimientos, momentos, personas que nos han hecho ser quienes somos y que han hecho de nuestro mundo lo que ahora es. Con otras palabras, cuando decimos de alguien que nos importa tanto que ha pasado a formar parte de nuestra memoria, estamos afirmando algo más importante que la constatación de que esté instalado entre nuestros mejores recuerdos: estamos afirmando que ha contribuido, de manera decisiva, a darles sentido.

En todo caso, y si al anterior ejemplo de la película todavía se le puede extraer alguna enseñanza más, la memoria entra siempre en una específica y variable relación con el olvido. Los dos protagonistas del diálogo citado han ido olvidando cosas —cada uno las suyas—. Muy probablemente ninguno de los dos protagonistas del diálogo citado habría soportado la contemplación permanente, tutelar, de su propio pasado. ¿Podría ser de otra manera? Resulta dudoso y, desde luego, no parece que debamos considerar esta especie de rígido esencialismo de la memoria como un modelo deseable de vida. Obstinarse en convertir un lejano y contingente momento del pasado (operación que en su forma más caricaturesca suele iniciarse con el enunciado «desde muy joven yo ya...») en punto de referencia al que acomodar todos los comportamientos posteriores resulta criticable por otras razones, además de por las ya mencionadas. Instituir aquella vez como el momento en que *empezó todo* no pasa de ser una ficción (la de que allí estaban *in nuce* todos los elementos que justifican lo que vino después), sólo que una ficción... inútil. Porque, además de la casi absoluta imposibilidad de que se pueda tener un recuerdo perfecto y nítido de ese presunto momento fundacional,¹⁵⁷ lo más grave de esta pretensión es que impide pensar adecuadamente la realidad del proceso.

Hemos utilizado la expresión «esencialismo de la memoria» de forma plenamente consciente. Y es que el procedimiento que estamos comentando recuerda en gran medida al que algunos siguen al pensar en la intención y la acción. Así, lo peor que tiene reducir toda intención a *intención previa* es que obliga a desdibujar la manera en la que efectivamente actuamos en nuestra vida real. Por descontado que existen situaciones en las que la acción se ve precedida de un momento, claramente diferenciado del siguiente, de reflexión y deliberación acerca de lo que se desea hacer. En tales casos, sin ningún género de dudas, la acción puede ser entendida como la ejecución, como la materialización de un diseño ideal que antes sólo existía en la cabeza del agente. Pero el grueso de nuestro obrar no responde a este esquema, tan exageradamente reflexivo, racionalista. La mayor parte de nuestras intenciones no son previas, sino simultáneas a nuestras acciones (es lo que algunos filósofos analíticos como Davidson o Searle¹⁵⁸ han denominado *intención-en-la-acción*).

157 Multitud de filósofos, poetas y novelistas han abundado, de una u otra manera, en esta afirmación. Así, por poner un ejemplo —seleccionado únicamente en razón de mis particulares preferencias estéticas—, Milán Kundera ha escrito en su obra *La ignorancia* (Barcelona, Tusquets, 2000): «Si alguien pudiera conservar en su memoria todo lo que ha vivido, si pudiera evocar cuando quisiera cualquier fragmento de su pasado, no tendría nada que ver con un ser humano: ni sus amores, ni sus amistades, ni sus odios, ni su facultad de perdonar o de vengarse se parecerían a los nuestros» (p. 127).

158 Quien sostiene: «No todo lo que hacemos lo hacemos intencionalmente, ni todo lo que hacemos intencionalmente lo hacemos de un modo premeditado.»

Pues bien, análogamente, cabría afirmar que la construcción de eso que somos (llámesele identidad personal, biografía o de cualquier otra manera) no tiene un solemne momento fundacional, originario, del que la memoria pudiera constituirse en garante y guardián al mismo tiempo.¹⁵⁹ Uno puede, por aludir a una situación decisiva en la vida de todo el mundo, no recordar con exactitud las razones que le llevaron, en su adolescencia, a decidirse por cursar ciertos estudios en vez de otros. Si se aplicara con suficiente afán a la tarea de intentar reconstruir aquellas razones probablemente terminaría consiguiéndolo, y la evocación de la realidad del proceso de decisión es muy probable que le hiciera sonreír (de tanta como sería la confusión y la endeblez que reconocería en sus argumentaciones de entonces). Pero ¿es que ocurren las cosas de otra manera?, ¿no es el caso que en realidad uno va *cargándose de razón* en el transcurso del tiempo, encontrando motivos cada vez más depurados para perseverar en su decisión inicial?

Se puede plantear todo esto sin por ello renunciar en lo más mínimo a la expectativa de alcanzar algún conocimiento acerca de lo que somos: acabamos de puntualizar que de lo que importa tomar distancia es de una concepción exageradamente reflexiva y racionalista de dicho conocimiento. No ya sólo porque resulta restrictiva y, por ello, insuficiente (como si, pongamos por caso, uno no se fuera enterando de lo que dice mientras va hablando...), sino también porque a menudo se constituye en coartada legitimadora de actitudes francamente sospechosas. Sospechosas de escamotear sus auténticos —y muy discutibles— argumentos nucleares. Valdría la pena analizar con detenimiento si de veras son muy diferentes los que quedan a uno y otro lado de la memoria cuando ésta se utiliza a modo de frontera que separa a aquellos que permanecen fieles a su pasado y a quienes se esfuerzan por romper con el mismo. Porque unos y otros mantienen una relación en el fondo muy parecida con eso anterior tan importante. Una relación cuasisagrada en la que dicho pasado opera como un auténtico valor en sí mismo —como una referencia normativa última—,¹⁶⁰ de tal manera que permanecer fiel a él o, por el contrario, desencantarse (que es la variante más frecuente para intentar justificar la ruptura) sustituyen la explicitación y el debate acerca del sentido de las propias conductas.

Probablemente no sea justo considerar simétricamente ambas posiciones. Porque mientras de la primera se deja ver sin demasiado esfuerzo (el lenguaje de la fidelidad es, en sí mismo, revelador) su inquietante proximidad a posiciones dogmáticas, dudosamente racionales o, en todo caso, escasamente críticas, la segunda es frecuente que tienda a recibir, en principio, una consideración menos negativa. Sin embargo, del temprano «nosotros, los de entonces, ya no somos los mismos», de Pablo Neruda, al más próximo poema de verso único «somos exactamente todo aquello contra lo que luchamos cuando teníamos veinte años» («Viejos amigos se reúnen», del mexicano José Emilio Pacheco) que ya he citado en alguna ocasión, podemos encontrar todo un abanico de decepciones y desfallecimientos que, curiosamente, parece cumplir siempre la misma función, a saber, aliviar (cuando no justificar) alguna mala conciencia, a base

159 Cuando, en realidad, de nuestro pasado sólo retenemos «una miserable pequeña parcela, sin que nadie sepa por qué exactamente ésa y no otra», como ha señalado (*ibidem*) el propio Kundera. Se trata de una elección misteriosa, ajena por completo a nuestra voluntad y nuestros intereses, pero que no se deja tergiversar: «No comprendemos nada de la vida humana si persistimos en escamotear la primera de todas las evidencias: una realidad, tal cual era, ya no es; su restitución es imposible» (p. 128).

160 Omitiendo así una distinción tan clara como insoslayable, «la que hay entre la *recuperación* del pasado y su *utilización* subsiguiente» (Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 17). Probablemente sea también esta omisión la que está en la base (y, por tanto, convierte en criticable) de esas propuestas legales que penalizan los relatos históricos que niegan o minimizan la importancia del Holocausto, etc.

de transferir al causante del desfallecimiento o de la decepción la responsabilidad por la propia mudanza.

Choca tanta coincidencia, sobre todo porque está lejos de ser necesaria. Resulta curioso constatar cómo, frente al modelo que acabamos de señalar, quienes realmente hicieron suyos determinados valores, principios u objetivos últimos, es decir, quienes se hicieron cargo de la totalidad de su propia vida como un proceso,¹⁶¹ pueden reconsiderar antiguas posiciones, autocriticar sus actitudes del pasado, volver sobre cualquier episodio de cuanto hicieron, sin por ello sufrir las espectaculares caídas del caballo, tan características de quienes prefirieron la adhesión a la interiorización. Es comprensible que estos últimos, acogidos a tan frágil y exterior vínculo, en cuanto sufren el primer contratiempo, en cuanto asisten a la primera embestida de lo real, se apresuren a desprenderse de los viejos esquemas. Justo lo contrario de lo que declaraba el viejo luchador:¹⁶² hemos de aprender a luchar incluso cuando no nos queda ninguna esperanza.

Pero será mejor no demorarse por más tiempo en un lenguaje excesivamente personalizado, no fuera a resultar que alguien acabara pensando —a base de confundir un «quienes» que designa figuras, por no decir categorías, con un «quienes» que pretendiera aludir a personas, pretensión que no es en absoluto el caso— que nos estamos deslizando hacia una argumentación *ad hominem*. Además, dicha argumentación no da para grandes recorridos. Ofrece un escaso interés teórico dedicarse a denunciar la existencia de arribistas en materia de ideas. Resulta un ejercicio tan fácil como innecesario: basta con constatar cuan selectivos suelen ser los objetos de su desencanto (sólo se desencantan de un determinado tipo de ideales y valores, nunca de otros). Si, puestos a afinar, algún interés teórico presenta el ejercicio es el de mostrar los callejones sin salida de una determinada argumentación o, lo mismo desde otro lado, advertir de las consecuencias en las que desemboca un mal uso de la memoria. Mostrar, en definitiva, que constituye un grueso error, tanto teórico como práctico, manejar una imagen rígida del pasado, como si fuera un territorio por descubrir (o una propiedad por guardar), cuando en realidad se ha convertido en el escenario en el que ha empezado a librarse una nueva batalla.¹⁶³

3. HABRÁ QUE EMPEZAR A DEFENDERSE DEL PASADO

No debiera haber contradicción entre lo que se acaba de afirmar (la necesidad de *defender al* pasado de determinadas agresiones) y lo que se propone en el título del presente epígrafe, que claramente se refiere a lo contrario, esto es, a la conveniencia de *defendernos de él*. La clave para deshacer el posible malentendido se hallaba en el principio del texto, en lo que entonces se dijo acerca del presente. Probablemente resulte exagerado plantear de forma taxativa, como un destino, lo que todavía es solo una tendencia, pero ello no debiera impedirnos resaltar en ella lo que hay de elemento inédito, llamado a alterar muchas de nuestras concepciones tradicionales acerca del modo en que debemos mirar el pasado.

161 Véase más arriba el cap. IV, «Responsabilidad, responsables y respondones», especialmente pp. 110 y ss.

162 Me refiero a Sandro Pertini, a quien también cité en otro lugar, concretamente en mi *Narratividad: la nueva síntesis* (Barcelona, Península, 1986).

163 Aludí a esto en un artículo periodístico titulado «El futuro ha muerto: ¡a por el pasado!» (*El País*, 6 de enero de 1999), recogido posteriormente en M. Cruz, *Cuando la realidad rompe a hablar*, Barcelona, Gedisa, 2001.

¿Cómo caracterizar dicha tendencia? ¿En base a qué rasgo mayor definirla? El pasado, ciertamente, no es lo que era. A su transformación han contribuido múltiples factores, desigualmente recientes, cuya eficacia conjunta ha terminado por afectar a nuestro imaginario colectivo, a la forma en que tendemos a autorrepresentarnos. De entre ellos, algunos han tenido una intervención especialmente destacada en todo este proceso. Así, Gianni Vattimo¹⁶⁴ ha llamado la atención sobre la evolución seguida en los últimos tiempos por los medios de comunicación de masas hasta convertirse, por decirlo con sus propias palabras, en verdaderos *órganos de la historización*.

La afirmación, por un lado, va más allá del énfasis —que ya planteara Adorno y, en su estela, algunos *sesenta-yochistas*— en la extraordinaria potencia de dichos medios en una configuración uniformizadora de las conciencias (con el consiguiente peligro de dictaduras y totalitarismos) y, por otro, se contrapone al tópico de la ahistoricidad de los *media*. Va más allá porque, aun cuando pudiera aceptarse que los procesos de globalización en cierto sentido —máximamente amplio— parecen dar la razón a Adorno en lo referente a imponer una homogeneización general de la sociedad, lo cierto es que dicha homogeneización constituye un marco en cuyo interior, a pesar de los esfuerzos de los monopolios y las grandes centrales capitalistas, «la radio, la televisión y los periódicos se han convertido en componentes de una explosión y multiplicación generalizada de las *Weltanschauungen*: de las visiones del mundo».¹⁶⁵

Pero Vattimo también rechaza ese liviano lugar común según el cual la cultura difundida por los medios de comunicación es ahistórica porque está centrada exclusivamente en la actualidad. A poco que se examine con atención, afirma, se comprueba hasta qué punto prensa, radio y televisión están cada vez más volcadas hacia el pasado. Pues bien, lo que hace diez años Vattimo señalaba como indicios no ha hecho, en el tiempo transcurrido desde entonces, otra cosa que materializarse, que hacerse realidad hasta transformarse en una dinámica objetiva e irreversible. La historia de la cultura se ha convertido en un auténtico depósito del que se nutren las páginas culturales de los diarios y semanarios, las editoriales que publican libros que se venden en los quioscos para no dejar de proponer nuevas colecciones a bajo precio, las administraciones públicas a la hora de organizar grandes exposiciones, etc. Pero tal vez donde con más claridad se perciba la consolidación del proceso sea en los medios audiovisuales y, en concreto, en el lugar que ocupa en la televisión la historia de las artes. Tanto las plataformas digitales como la televisión por cable han dado lugar a una espectacular multiplicación de las cadenas (y a la aparición de canales temáticos), con el consiguiente aumento de las horas de emisión. Ello está obligando, en concreto, a que la televisión represente casi continuamente, como única forma de cubrir tan desmesurada programación, toda la historia del cine.

Este permanente retorno del pasado genera, por lo pronto, un primer efecto sobre nuestra forma tradicional de relacionarnos con lo sucedido. La memoria, con tanta repetición, va perdiendo su aura. A dicha pérdida han contribuido otros factores, en cierto modo complementarios del anterior, pero asimismo relevantes. El desarrollo tecnológico está permitiendo una renovación de los soportes materiales (en vídeo a través del DVD, en música a través de la remasterización de antiguas grabaciones, en fotografía a través de la digitalización de la imagen...) de tal manera que ha

164 Tanto en *La sociedad transparente* (Barcelona, Paidós, 1990) como, más específicamente, en su trabajo «El imposible olvido» (incluido en Y. Yerushalmi y otros, *Usos del olvido*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989). Con posterioridad («De la prehistoria a la historia, *El País*, 5 de mayo de 2001) ha insistido en esta misma idea, afirmando: «El elemento más determinante de los acontecimientos que nos han afectado en estos 25 años ha sido precisamente la difusión de los medios de comunicación.»

165 G. Vattimo, *La sociedad transparente*, op. cit., p. 79. 162.

desaparecido de la concreta realidad de los objetos toda huella temporal. Las modernas técnicas *limpian de tiempo* nuestros recuerdos, los desactivan a base de hacerlos indiferenciables de los objetos del presente. Ese tiempo que se había posado, como una fina capa de polvo, sobre nuestros recuerdos, cubriéndolos con una pátina de melancolía, de pronto ha desaparecido. El soporte no deja rastro alguno de memoria. El *dictum* de Yourcenar («el tiempo, ese gran escultor») ha sido puesto en cuestión. Si a esto se le une el dato de que la propia moda se ha convertido en una poderosa industria generadora de unas permanentes necesidades de consumo imposibles de ser satisfechas con novedades, el resultado poco menos que inevitable es ese constante *revival* de viejas propuestas estéticas que termina por confundir las edades y los tiempos. Desaparecido el sepia de las antiguas imágenes, desvinculadas las apariencias de un concreto momento (porque aquello estuvo de moda tantas veces...), se comprende el estupor de la pregunta: «Pero... ¿de cuándo es esta foto?»

El alcance del cambio va mucho más allá del mero hecho de que el pasado haya adquirido una nueva coloración: el cambio afecta, si se puede hablar así, a su propia naturaleza. Que todo se re-presente una y otra vez, que en cierto sentido nada desaparezca por completo impide seguir pensando en el pasado de la misma manera que antaño. Este pasado sin pátina, sin aura, termina siendo no un pasado-pasado (esto es, abandonado, superado), sino una modalidad, apenas levemente anacrónica, del presente. Pero, al propio tiempo, la masiva incorporación del pasado al presente está provocando también que cambie nuestra experiencia de este último. Repárese, a título de indicio, en el retroceso de aquella exaltación del instante, del famoso *aquí y ahora*, tan característica de ciertos discursos de hace unos años. Lo dominante en su lugar ha pasado a ser la expectativa de que de todo cuanto importante ocurre a nuestro alrededor queda constancia, todo se repite luego, todo puede volverse a ver una y otra vez, lo que vacía en gran medida de intensidad la experiencia viva, experiencia viva que tiende a ser identificada con lo máximamente efímero, con lo fugaz por excelencia.

Lo ocurrido, pues, ya no desaparece (en realidad, el pasado cada vez desaparece menos), ya no se desvanece en el aire, sino que por el contrario se queda ahí, en ocasiones incluso a nuestra disposición para que podamos contemplarlo cuando nos plazca. La perseverancia —cuando no el deleite— con que los medios de comunicación vuelven una y otra vez sobre lo que acaba de suceder, no sólo nos permite una digestión lenta, reposada, tranquila de la experiencia: nos acostumbra a ella. Tanto es así que para lo que finalmente hemos terminado deviniendo torpes hasta el límite de la atrofia es para vivir las experiencias cuando efectivamente se están produciendo. Eso sucede no sólo en la sociedad en general, sino también en la existencia concreta de los individuos. Así, la compulsión por registrar de una u otra manera todos los episodios importantes de la propia vida ha llegado a tal extremo que probablemente si les preguntaran a muchos de esos inminentes padres que entran en el quirófano con su cámara de vídeo para dejar constancia de tan trascendental momento qué sintieron al presenciar el nacimiento de su hijo, no tendrían más remedio que responder: «No lo sé muy bien, porque estaba muy ocupado grabándolo todo.»¹⁶⁶

Ahora bien, resultaría engañoso dar a entender que en toda esta transformación el protagonismo exclusivo le corresponde a la técnica, sugerir que ha sido merced a ciertos desarrollos meramente instrumentales como se ha desencadenado el señalado

166 Hablando de la pérdida de experiencia, según él (y según Benjamín) tan característica de nuestra época, Giorgio Agamben pone este otro ejemplo: «Frente a las mayores maravillas de la tierra (por ejemplo, el *Patio de los Leones* en la Alhambra), la aplastante mayoría de la humanidad se niega a adquirir una experiencia: prefiere que la experiencia sea capturada por la máquina de fotos» (*Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2001, p. 10).

proceso. La técnica —por lo demás, como siempre— ha sido el brazo ejecutor de otras instancias o, si se quiere plantear desde otro lado, ha activado ideas y anhelos que probablemente llevaban mucho tiempo ahí, en sordina, a la espera de ser vehiculados por algún desarrollo material. Es el caso de otro elemento que está teniendo una directa y trascendental repercusión en el ámbito del imaginario colectivo. Nos referimos al espectacular aumento de la expectativa de vida, aumento que, unido a la dirección que están siguiendo determinados avances de la medicina, o la investigación en ingeniería genética, provocan una significativa mutación en las autorrepresentaciones que se hacen los individuos y la sociedad en su conjunto.

Hoy en día a nadie le sorprende que en un programa informativo de televisión, dentro de la sección dedicada a los nuevos fenómenos que la ciencia permite vislumbrar, se hable del «horizonte de la inmortalidad»¹⁶⁷ como algo no muy remoto, o que en el suplemento literario de un periódico se plantee la consabida encuesta entre especialistas (entre los que nunca suele faltar el fraile reconvertido en experto en bioética) alrededor de la pregunta: «¿Qué pasaría si fuéramos inmortales?» Lo que importa destacar de dicha idea es, al margen de su mayor o menor verosimilitud, de su inminencia o de su lejanía, la forma en que está incidiendo, directamente, en nuestra visión del mundo. Quizá lo que antes era vivido como un reflejo inconsciente —y, si consciente, inconfesable— ahora se está incorporando de manera expresa a nuestras actitudes. Hemos pasado del fabulador «¿te imaginas que...?» al *predictor* «llegará un día en que...».

Insisto: lo de menos, a efectos de lo que se está planteando, es la verosimilitud de la predicción; lo que de veras importa es lo que esta actitud tiene de indicador, de indicio en sí mismo de una transformación en el imaginario del hombre contemporáneo. Esa inmortalidad que se abre paso en forma de expectativa común de las gentes de hoy es la misma que antes se hallaba ubicada en la ficción —a título de anhelo, de fantasía imposible (y, para algunos, indeseable)—.¹⁶⁸ Hasta hace poco, lo más característico era que de la muerte, en nuestra sociedad, no se hablaba: en este momento, empieza a extenderse como una mancha de aceite el convencimiento de que se puede evitar. La muerte está dejando de ser percibida como el límite absoluto, irrebable, para pasar a ser vista como un imponderable, como una fuerte limitación, pero con fecha de caducidad. Nadie quiere abandonar la nave de la vida. Llegará un momento en el que (se generalizará la idea de que) morir es cosa de pobres o de desfavorecidos de la fortuna.

Se reparará sin dificultad en que tales procesos repercuten de inmediato sobre nociones «de segundo nivel», pero que operaban a modo de requisito o condición de posibilidad de cierta concepción espontánea o ingenua de la historia. Tal es el caso de una noción como la de *relevo generacional*, hoy cuestionada por sus dos partes —tanto por la renuencia de quienes debieran ceder el testigo como por la pérdida de presencia de los que tendrían que tomarlo: piénsese en el descenso de la tasa de natalidad en buena parte de las sociedades occidentales más desarrolladas, en la prolongación de la edad laboral, con el subsiguiente retraso en la incorporación al mercado de trabajo por parte de los jóvenes, etc.¹⁶⁹

167 Véase a este respecto el trabajo de Zygmunt Bauman, «La versión posmoderna de la inmortalidad», en su libro *La posmodernidad y sus desencuentros*, Madrid, Akal, 2001, pp. 189-202.

168 Es el caso de Borges, quien, en su ensayo «La inmortalidad» (recogido en *Borges oral*), afirmaba: «Tenemos muchos anhelos, entre ellos el de la vida, el de ser para siempre, pero también el de cesar. [...] Todas esas cosas pueden conseguirse sin la inmortalidad personal [...] Yo personalmente no la deseo y le temo; para mí sería espantoso saber que voy a continuar, sería espantoso pensar que voy a seguir siendo Borges.»

Como casi siempre, en el lenguaje ordinario podemos encontrar signos claros de esta tendencia. Precisamente porque el pasado se incorpora de manera creciente al presente (o se resiste a abandonarlo, como se prefiera), resulta cada vez más raro encontrar que, para referirse peyorativamente a alguien (supongamos, a un político), se utilice la expresión «X es un representante del pasado». Es lógico que esa expresión (y otras similares) estén cayendo en desuso, sustituidas si acaso por otras de menor carga histórica como «el tiempo de X ha pasado» —en las que no termina de quedar claro si lo que se pretende decir es que el tal X es un dinosaurio o simplemente que ha desaprovechado su oportunidad—. ¹⁷⁰ A fin de cuentas, superada la tendencia a la instantización del presente y abandonada la esperanza en el futuro (porque ha dejado de haberlo), a lo que estamos asistiendo desde hace ya un tiempo es al ensanchamiento del presente, a su expansión. Un ensanchamiento o expansión que se alimenta en gran medida del pasado.

Obviamente, ese pasado por el que crece el presente no es el pasado remoto, pero no por ello el discurso histórico se ve menos afectado. Casi al contrario (fue ése, como se recordará, precisamente nuestro punto de partida): pocas cosas repercuten de forma más directa sobre nuestra concepción de la historia que la reconsideración del presente. Sobre todo cuando, como ocurre en nuestros días, la reconsideración se ha producido en gran medida como resultado de la masiva introducción en la vida cotidiana de prácticas y técnicas que afectan de manera radical la mirada del hombre contemporáneo sobre el mundo. Tal vez hubo un tiempo en el que podía afirmarse que la nostalgia es una forma de poner a trabajar el pasado: fue ese tiempo en el que todavía la memoria estaba, por lo menos en alguna medida, en nuestras manos. Cuando, al describirla, no había más remedio que destacar su condición de selectiva, de interesada, condición desde la que desarrollaba los efectos que le eran propios (como la nostalgia). Ahora la selección nos viene dada: apenas hay lugar, con tanto regreso al pasado con el que se nos agobia por todas partes, para que los individuos *recuerden por su cuenta*. Resultado: la memoria ha sido desactivada. Ha dejado de pertenecernos, ni tan siquiera en parte. Aquella casa en la que alguna vez vivimos está hoy ocupada por extraños.

Hay pérdidas que no son de lamentar y otras, por el contrario, en las que nos va la vida. La mencionada contraposición rotunda entre memoria y olvido, en su exageración, tal vez haya operado en demasiadas ocasiones como un espantajo alarmista, quizá haya cumplido la perversa función de apartar nuestra atención de lo que realmente importaba. En realidad, ni las sociedades más totalitarias han intentado nunca imponer el olvido generalizado. Casi al contrario, como ha señalado Jacques Le Goff, «la conmemoración del pasado conoce un punto culminante en la Alemania nazi y la Italia fascista». De lo que se trata hoy es, por así decirlo, de la autonomía de la

169 Peter Laslett, de quien el lector en lengua española puede conocer su libro *El mundo que hemos perdido, explorado de nuevo* (Madrid, Alianza, 1987), ha dedicado buena parte de sus investigaciones a esta temática. Véase por ejemplo, *A Fresh Map of Life: the Emergence of the Third Age* (Londres, Macmillan, 2.ª ed., 1996), o *Ageing in the Past: Demography, Society, and Old Age* (Berkeley, California U. R., 1994).

170 Aunque el ejemplo no cumpliera a la perfección la función ilustradora para la que ha sido convocado, sin dificultad podrían aportarse otros que van en la misma dirección, sobreabundancia que invita a pensar que en ningún caso estamos ante un episodio aislado, sino que, por el contrario, cierto vértigo especular parece haberse convertido en uno de los rasgos más característicos del presente. Piénsese, por no alejarse de estos mismos asuntos, en la forma en que en nuestras sociedades las propuestas económicas y sociales más conservadoras aparecen como la máxima expresión de la modernidad política, mientras que quienes se empeñan en denunciar la rancia antigüedad de las mismas quedan estigmatizados como nostálgicos intransigentes, incapaces de asimilar el signo de los tiempos. El supuesto que se ha quebrado, y que parece permitir esta inversión de papeles, es el de que una propuesta progresista es aquella que proporciona una salida hacia el futuro.

memoria. Renunciar a recordar por cuenta propia (sea por aburrimiento, sea por saturación, sea por lo que sea) equivale a abdicar de nuestro derecho a controlar la selección de elementos que deben ser conservados, a dejar que sean otros —siempre los mismos, por cierto— los que fijen el relato del pasado. Y, siendo ello grave, acaso implique algo todavía peor, a saber, la imagen que va consolidando según la cual ese pasado recurrente es el pasado sin más y, por añadidura, en cierto modo permanece abierto.

Si así fuera, si esta imagen terminara calando en el imaginario colectivo, la operación habría resultado un triunfo completo para sus promotores. Pero, más que porque se hubiera alcanzado un supuesto objetivo largamente soñado por el poder —el de homogeneizar la memoria, el de imponer un relato unificado del pasado—,¹⁷¹ por el espejismo que desliza acerca de lo real. En verdad, lo real no tiene camino de vuelta. Cualquier acción humana supone una transformación en el estado de cosas del mundo. Podemos pasarnos una y otra vez, hasta el fastidio o el hartazgo, las imágenes de aquel acontecimiento pasado, pero ellas nunca serán el acontecimiento mismo. Sin embargo, parecen creerlo quienes a veces presentan propuestas del tipo: volvamos al escenario de aquel momento (cuando en el año X se tomó una decisión que ahora se nos antoja equivocada). Vana forma de hablar: aquel escenario que se pretende revisar ya fue desmontado. El regreso es imposible porque no hay adonde regresar. En el tiempo transcurrido se han transformado —tal vez incluso por completo— las condiciones materiales y las espirituales. No podemos ya volver a decidir sobre la decisión que tomamos en el pasado: si intentamos hacerlo, en realidad serán otros los que estarán decidiendo respecto a un asunto distinto.

Mantener, a pesar de ello, *el espejismo de la posibilidad* constituye una forma de engaño inducido. *No todo es posible*: debiéramos aplicar el recordatorio de Arendt también en dirección al pasado. De lo contrario, corremos el peligro de incurrir en una especie de voluntarismo metafísico tan contraproducente como contradictorio. Lo que hacía realmente radical la insistencia benjaminiana en las promesas incumplidas de la humanidad era precisamente el que no se planteaba en términos de una segunda oportunidad para los perdedores. El que *vence hace mundo*, se diría orteguianamente, y es ese mundo configurado por los vencedores el que se trataría en todo caso de transformar. Recordar a los vencidos y la magnitud de su derrota es en realidad una forma de impugnar lo existente, de señalar la negatividad que lo constituye o el dolor sobre el que ha sido edificado —que de ambas formas se puede decir—. Pero de ninguna manera puede significar que aquellas posibilidades perdidas sigan vivas, que aquella partida permanezca abierta. Creerlo sólo sirve para alimentar una ilusión inútil y, de paso, para concederles a los vencedores el regalo, casi póstumo, de la inocencia.

4. ALGUNAS PREGUNTAS PARA TERMINAR EL CAPÍTULO

Acaso todo esto venga a significar, ahora sí, el golpe de gracia a la idea de continuidad y, más allá, a la de progreso en la historia. La imposibilidad definitiva de pensar la historia como un curso unitario no habría surgido de la crisis del colonialismo y del imperialismo europeo, como tantas veces se ha dicho. Tampoco habría sido el resultado inexorable del nacimiento de los medios de comunicación de masas, con su

171 Odo Marquard, en la *laudatio* a Hans Blumentberg, de 1980, señalaba algo de enorme importancia a este respecto, a saber, la idea de que la libertad no es simplemente la capacidad de elección política, sino que es sobre todo la conciencia de que el pasado es múltiple.

disolución de los puntos de vista centrales, con la explosión y multiplicación generalizada de las visiones del mundo a que se ha referido el mencionado Vattimo. A estos episodios, y a algunos más, ha sido capaz de sobrevivir, mal que bien, el proyecto moderno, basado en definitiva en la esperanza de poder representar el dibujo de la historia en un solo trazo. Empieza a resultar dudoso que pueda sobrevivir a esta otra situación. Al hecho de que nada se deja atrás. Al de que todo esté siempre presente. Al de que nada desaparezca. Ni siquiera el *post* conserva valor alguno, en la medida en que —ahora lo vemos—es la expresión reprimida, vergonzante, de la misma lógica (del avance continuo). Estamos por fin en condiciones de entender en su radicalidad la famosa «dificultad para autonombrarnos» a la que se refería Richard Bernstein. ¿Qué es lo nuevo aquí? Lo nuevo es que nada es viejo.

¿Bajo qué figura pensar, entonces, el devenir? Desde luego que no bajo la figura del crecimiento, del desarrollo, del progreso ni ninguna otra semejante. Tal vez debiéramos decir que lo que la historia va adquiriendo en su tumultuoso despeñarse, por el torrente del tiempo hacia su desembocadura, es una desordenada y creciente complejidad. O, mejor incluso, que *la historia se va amontonando*, expresión que no pretende ocultar su filiación benjaminiana, sino introducir en la conocida figura un importante matiz. El ángel de la historia ya no necesita volver la cabeza hacia atrás: ante sus propios ojos se levanta, incontenible, el edificio de escombros del que antes huía. El futuro, ese «territorio imaginario en el que habitan los proyectos, intenciones o sueños de la humanidad» al que enseguida haremos referencia,¹⁷² no ha desaparecido únicamente porque las mayores fantasías de emancipación, nunca antes concebidas, hayan sido derrotadas. Ha desaparecido porque, en el mundo de nuestras representaciones, ha dejado de ser necesario. En el fondo, el futuro como lugar de residencia de la utopía era, en una gran medida, la proyección en lo inmanente del ancestral sueño de la vida ultramundana. Ha caducado la ilusión de posteridad: ha empezado a abrirse paso, descarada e insolente, la ilusión de inmortalidad. De momento, es verdad, debemos contentarnos con arañarle tiempo a la muerte —algunos incluso estiran su propia piel, como si así pudieran estirar la vida—, pero el destino está escrito. Y en su texto puede leerse tanto lo que nos espera como el signo, profundo, de cuanto hubo. Corríamos, sin saberlo, tras esto. La idea de progreso era indisociable de la idea de muerte: acaso la mejor forma que fuimos capaces de inventar para hacer soportable tan abrumadora compañía, tan odiosa inminencia.

Pero lo anterior no termina con todas las preguntas. Quedan algunas que debieran importarnos sobremanera: ¿y el historiador?, ¿y la historia misma? Acaso aquél, y con él su discurso, hubieran de encarar una reconversión en cierto modo análoga a la que hace tiempo afrontaron los antropólogos. Simplificando abruptamente el asunto: éstos ya no viajan a remotos confines del planeta para estudiar tribus y grupos «primitivos» (el concepto mismo de «primitivo» ha pasado a ser un concepto rechazado de manera prácticamente unánime por esta comunidad científica), sino que encuentran su objeto teórico entre nosotros, aquí mismo, al intentar pensar cuestiones tan urgentes e importantes como el racismo, la xenofobia, el multiculturalismo, la tolerancia, etc. Análogamente (y rematando la simplificación), tal vez el mejor servicio que hoy le pueda rendir el historiador a su sociedad no sea el de desplazarse a lejanos momentos del pasado, sino el de permanecer, bien firme, en el presente. Intentando, por supuesto, encontrar en la actualidad los indicios de la persistencia de aquellos momentos, pero, sobre todo, contribuyendo a que el presente pueda defenderse de la agresión del pasado, de la querencia de éste a invadirlo (para luego apropiárselo).

172 Véase más adelante, p. 210.

Obrando así el historiador no abdica de su tarea, ni renuncia a ninguno de sus ideales. Más bien los adecua a la nueva situación. Los conjuga de acuerdo a las necesidades del momento. Cumple con el encargo al que se ha referido Todorov: «El trabajo del historiador no consiste simplemente en establecer los hechos, sino también en escoger los más sobresalientes y significativos, y ponerlos en relación unos con otros; ahora bien, este trabajo de selección y de combinación está necesariamente orientado por la búsqueda, no de la verdad, sino del bien. La opción no se producirá pues entre la ausencia o la presencia de un fin exterior a la investigación misma, sino entre fines diferentes; no entre ciencia y política, sino entre una buena y una mala política.»¹⁷³ No de otra cosa se continúa tratando, aunque la tarea se esté desplazando hacia un escenario distinto, y en cierto sentido más básico.

Porque la batalla que ha empezado a librarse no es tanto una batalla por la victoria de la buena política frente a la mala, como por la posibilidad de que la política misma siga existiendo, esto es, por que el presente recupere algo de la condición plástica, maleable, que jamás debió perder. Pero así ocurrió, como resultado de la coincidencia de un conjunto de causas, y ahora no basta con lamentar la pérdida, sino que hemos de aplicarnos a la tarea de intentar entender lo que nos está pasando para luego poder plantearnos una eventual intervención. No será fácil, desde luego, porque, por una parte, la desaparición del futuro ha llenado de sombras nuestra relación con el presente (¿qué cabe decir de un presente que no sabemos adonde nos conduce?, es la pregunta que surge, espontánea, sobre todo cuando se proviene de una época repleta de certezas) y, por otra, alguna de nuestras categorías tradicionales ha pasado a cumplir una función muy distinta a aquella para la que fue creada.

Tal vez, en este contexto, renunciar a esa *memoria anestesiada y secuestrada* a la que hemos venido aludiendo como la más característica de nuestro tiempo tenga un signo distinto al que pudo tener en un tiempo anterior. Quizá lo que más nos convenga en este momento sea precisamente potenciar al máximo un rasgo muy característico de las sociedades occidentales contemporáneas, a saber, el de que no se sirven del pasado como medio privilegiado de legitimación (heredero, en última instancia, del linaje), el de que proponen, frente a la autoridad externa e incuestionada de la tradición, el modelo del contrato, apoyado en la adhesión expresa y consciente de los participantes. La memoria habría empezado a ser destronada en las sociedades modernas, no en beneficio del olvido, sino de algunos principios universales y de lo que llamamos la voluntad general. Pues bien, acaso sea la voluntad la única instancia que nos permita soñar con re-fundar de alguna manera nuestras relaciones con el futuro. Posiblemente no haya forma de conocer, con razonable probabilidad, *cómo será* dentro de un tiempo esta realidad en la que ahora vivimos, qué evolución seguirá o en qué dirección se moverá,¹⁷⁴ pero eso en modo alguno constituye un argumento para la parálisis, un motivo suficiente para renunciar a la acción. Qué más da que no podamos hacer predicciones fiables.¹⁷⁵ Lo importante es que seamos capaces de determinar *cómo queremos que sea* nuestra sociedad, qué consideramos, en definitiva, una vida digna de ser vivida.

Lo que, desde luego, no parece servir de gran cosa es toda esa retórica a menudo vacía con la que últimamente se nos abruma por doquier sobre innovaciones tecnológicas y avances científicos, transformaciones radicales en el acceso y circulación de la información, espectaculares cambios en nuestras costumbres y en las formas de

173 Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, op. cit., p. 49.

174 Eric J. Hobsbawm concluye su libro *Historia del siglo XX* (Barcelona, Crítica, 1995) precisamente con esta frase: «No sabemos adonde vamos, sino tan sólo que la historia nos ha llevado hasta este punto.»

175 Alain Supiot: «La observación del presente nunca nos dice lo que será el futuro; desvela futuros imaginables que deberán evitarse o construirse.»

comunicarnos, etc. En definitiva: toda esa incesante palabrería sobre la inminencia de un tiempo nuevo, cuya novedad nunca se termina de especificar, no debiera impedirnos percibir el déficit profundo, la carencia básica que parece querer ocultarse. Vivir no es durar, y pocas cosas traicionan tanto la propia dignidad como el vergonzoso silencio alrededor de las preguntas: ¿para qué queremos todo ese poder?, ¿para qué un tiempo sin fin?

Pero que no se malinterprete, reactivamente, el signo de estas preguntas. Por muy parecidas razones, tampoco serviría de apenas nada apelar a nuestra necesidad o nuestro anhelo, como si la necesidad o el anhelo fueran la mejor garantía de la existencia de la cosa. Uno de nuestros mayores problemas -junto a los ya citados- tal vez sea que algunos caducos lenguajes de futuro todavía son capaces de despertar en nosotros resonancias que creíamos olvidadas, ecos de horizontes e ilusiones, definitivamente echadas a perder. Malas pasadas de la memoria, podría ser el nombre de la figura. El mundo no fue, por fin, como esperábamos: no tiene caso complacerse en la derrota, ni, menos aún, considerarla únicamente como una oportunidad aplazada. De hacerlo, de alimentar en vano esa imposible esperanza, estaríamos confundiendo la presencia residual en nuestro recuerdo de viejas metas con su posibilidad real. Acaso haya que asumir de una vez por todas que algunas de ellas son como esas lejanas estrellas, que todavía vemos pero que ya dejaron hace tiempo de existir. Lo que creemos vislumbrar, lo que titila allá lejos, en la lejanía del pasado, son nuestros sueños apagados, sin luz y sin calor, que sobreviven, fantasmales, merced a nuestra pertinaz querencia por la evocación. O quizá sea que la memoria, a su vez, da cuenta —sin ella saberlo— de la intensidad de nuestra carencia, del dolor profundo de los hombres por lo perdido. Dicen, los que lo han sufrido, que el peor de los dolores, el dolor más insoportable, es el *dolor fantasma*, el que deja como único rastro de su existencia aquel miembro desgajado del resto del cuerpo que lo abandonó para siempre. No deja de ser todo un síntoma de nuestra propia condición el hecho de que no haya más intenso dolor que la memoria del dolor.¹⁷⁶

Se trata, ya lo dijimos, de voluntad. Decididamente, Hannah Arendt llevaba razón, y nunca como ahora estuvo tan claro: el hombre es un ser para la vida, que no para la muerte. Pero lo que eso realmente significa¹⁷⁷ es que al ser humano le define su capacidad para inaugurar, para iniciar, para hacer brotar proyectos, para conseguir que manen ilusiones de esta reseca y polvorienta nada en la que estamos instalados.¹⁷⁸ Pues bien, precisamente por ello, nunca como ahora tuvimos tanta necesidad del historiador. Entendido, eso sí, como el más afinado crítico del presente, como aquel que es capaz de percibirlo en todo su espesor. O, con los términos que hemos venido repitiendo hasta aquí: como quien mejor nos puede ayudar a defendernos del pasado. Posee autoridad para reivindicar el olvido, sin que recaigan de inmediato sobre él las sospechas habituales: la inequívoca voluntad de conocimiento que le anima le pone a salvo de todo malentendido. Olvidar es, desde su perspectiva, una forma de drenar la historia. El olvido que puede postular (un olvido, vamos a llamarlo así, posgnoseológico) en ningún

176 Manuel Rivas tiene escritas hermosas páginas sobre esto en su novela *El lápiz del carpintero*, Madrid, Alfaguara, 1998.

177 Lejos de cualquier consideración groseramente demográfica, relacionada con tasas de natalidad y similares, asunto que no hace en absoluto al caso en este momento.

178 «Jamás ha sido tan imprevisible nuestro futuro, jamás hemos dependido tanto de las fuerzas políticas, fuerzas que padecen pura insania y en las que no puede confiarse si se atiende uno al sentido común y a su propio interés. Es como si la Humanidad se hubiera dividido entre quienes creen en la omnipotencia humana (los que piensan que todo es posible si uno sabe organizar a las masas para este fin) y aquellos para quienes la impotencia ha sido la experiencia más importante de sus vidas», Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974, p. 9.

caso persigue el mismo objetivo que pudo perseguir en otro momento esa misma reivindicación, a saber, la persistencia de lo que hay o, menos aún, la apología de lo existente. Ni es como ese olvido que cauteriza la relación con el pasado para mejor fantasear una inexistente felicidad actual. Si algo persigue el olvido del historiador es una meta muy simple: que la historia sea. Que este presente enorme, desproporcionado, elefantiásico que crece sin cesar ante nuestros ojos no se constituya en un obstáculo insalvable, no tapone, de manera definitiva, el fluir de la humanidad en pos de sus sueños aplazados. Conocer para olvidar, pues, pero olvidar para poder proseguir. La historia no ha terminado. La historia, simplemente, se ha obturado.

VII. SOBRE TRAUMAS CALAMIDADES Y CATÁSTROFES.

1. SORPRESAS AGRADABLES

De siempre, la acción humana ha constituido un misterio para sus mismos protagonistas. Mas allá del obvio transcurrir de los acontecimientos, de la monótona y previsible toma de decisiones (que no pasa a menudo de ser otra cosa que la asunción del propio destino, de aquello que ya nos viene dado y a lo que no nos queda más remedio que acomodarnos con decoro),¹⁷⁹ en contadas y excepcionales ocasiones la cadencia sin brillo del obrar se interrumpe y al agente se le muestra, con el fogonazo de la evidencia, con el carácter casi luminoso de la revelación, el vacío de su existencia, la irremediable oquedad de su devenir vital.

A tales momentos u ocasiones bien pudiéramos denominarlos *experiencias*, entendiéndolo por tales esos viajes hasta el límite de lo posible para el hombre a los que hiciera referencia Bataille en su libro *La experiencia interior*. Hay, en efecto, experiencias —sucesos extraordinarios, relaciones personales de una desmesurada intensidad, situaciones revolucionarias...— cuya principal virtud consiste en interrumpir el orden preexistente, en impugnar, con desvergonzada gratuidad, con la alegre ligereza del sinsentido, el heredado designio del mundo en lo que atañe a su estructura básica, fundacional, ontológica. Son experiencias tan rotundas como inequívocas, tan contundentes como ineludibles. Por expresarlo de nuevo con las categorías de Bataille: las experiencias que tienen existencia positiva llegan a ser ellas mismas el valor y la autoridad.

179 «Acaso sólo elegimos lo que no podemos evitar» (A Schopenhauer).

Si esta manera de abordar la cuestión de la acción se contraponen frontalmente a la mayor parte de las concepciones dominantes es en lo fundamental porque se esfuerza en plantear el asunto sin recurrir al expediente más habitual en la historia del pensamiento, el expediente de la teleología. Se conoce el elogio entusiasta que, cambiando de autoridad, Negri le dedicaba a Spinoza por ser «el fundador de una concepción absolutamente original de una *praxis* sin teleología», y en este elogio *antiutópico* también podríamos incluir, sin esfuerzo alguno, a la mismísima Hannah Arendt (en especial por algunos fragmentos de *La condición humana*). Pues bien, lo que vale para la sociedad o para la historia vale también —tal vez incluso con mayor motivo— para los individuos y para sus vidas. A quien ha pasado por una determinada calidad de experiencias no le cabe la más mínima duda de que, de entre todo cuanto le puede ocurrir al ser humano, nada posee mayor entidad ni importancia que aquello cuyo sentido no depende del futuro, sino que, por el contrario, se agota en su puro acontecer, colma con su mero ser la más ambiciosa de las expectativas, sin aplazamientos ni demoras.

2. CUANDO LAS COSAS SE TUERCEN.

Pero constituiría, sin duda, un error de grueso calibre considerar las afirmaciones anteriores como un elogio de algo parecido a una experiencia en *crudo*, sin interpretaciones que la atraviesen o narración que la acoja. Como si hubiera, recurriendo por un momento al lenguaje ordinario, un *vivir la vida* sin más que se contrapusiera a la no-vida (o a una vida *menor*, menos intensa) de quienes siempre andan preocupados por insertar cuanto les ocurre en órdenes de sentido preexistentes. Refiriéndose a una categoría sumamente próxima a la de experiencia, la categoría de acontecimiento, Nietzsche escribía: «Nada puede ser considerado un acontecimiento si no resulta susceptible de ser integrado en una trama, esto es, de ser integrado en una historia.»

Se quiere indicar con ello que muy probablemente resultara más útil, en vez de empeñarse en perseverar en rígidas contraposiciones que de nada sirven y a ningún lugar conducen (contraposiciones inspiradas, en último término, en el obsoleto par teoría/realidad, o similares), introducir la sospecha de que lo que inaugura o abre una nueva experiencia o un acontecimiento histórico no es tanto un tiempo liberado de interpretaciones o relatos, como un tiempo interpretado o contado de otra manera. Esto se hace particularmente visible en el instante en el que, en vez de tomar como modelo o paradigma de tales interrupciones episodios positivos o de tonalidad gozosa, pensamos en situaciones negativas o dolorosas. Entonces se hace más patente el entramado conceptual que posibilita la experiencia.

Un caso particular de este segundo tipo de situaciones es el que solemos denominar traumas colectivos. En ocasiones se los suele considerar como sinónimos de «calamidad», aunque también es frecuente que se les haga equivaler a «catástrofe». Conviene advertir de la diferencia, en la perspectiva de nuestro propósito. Mientras que «calamidad» nombra aquella desgracia, desastre o miseria que resulta de acciones humanas intencionales, la palabra «catástrofe» designa la desgracia, el desastre o la miseria provocados por causas naturales que escapan al control humano.¹⁸⁰ La

¹⁸⁰ Sigo en este punto el planteamiento categorial presentado por Ernesto Garzón Valdés en las primeras páginas de su excelente libro *Calamidades*, Barcelona, Gedisa, 2004.

diferencia, a mi entender, es de grado, pero en todo caso conserva su utilidad a efectos de plantear adecuadamente la cuestión.¹⁸¹

Porque parece claro que de una catástrofe en cuanto tal no cabe relato alguno: el relato es siempre de hechos o sucesos protagonizados por personas. La violencia del volcán, el temblor de la tierra o la indignación del mar son sólo ocasión de mera contemplación estética si nadie se ve afectado por ellas. Sentado entonces que no hay más relato que el que atañe a seres humanos, el problema que se plantea es el del marco interpretativo en el que inscribir tales padecimientos traumáticos.

Sin duda la expresión *marco interpretativo* es todavía demasiado amplia. Con ella —sobre todo si la utilizamos en un sentido no especializado, alejado del empleo técnico que gustan de llevar a cabo los hermeneutas profesionales— tanto podemos hacer referencia al trabajo previo a la indagación por las causas (en este caso «interpretación» funciona como sinónimo de «análisis» o «elucidación»), como a la búsqueda de la intención profunda de los comportamientos humanos subyacentes («interpretación» es aquí entonces «interpretación de la acción») o a los valores bajo cuya luz consideramos determinados desastres.

Hay que reconocer que la filosofía en cuanto tal no proporciona herramientas teóricas específicas para abordar el análisis causal de este tipo de situaciones. Y, aunque en algún momento del pasado pudiera parecer que el filósofo se planteaba unos problemas bien concretos, comparables a los que en nuestra época abordan los científicos sociales que se ocupan de dichas situaciones (supongamos los demógrafos, sociólogos urbanos o antropólogos de hoy en día), en el fondo el modo en el que lo hacía apuntaba a una dimensión —vamos a llamarla *subyacente* o básica para intentar entendernos— de dichos problemas que emparentaba las consideraciones que pudiera desplegar o las conclusiones que pudiera extraer con los asuntos que tradicionalmente le han venido interesando y que tal vez todavía sirvan para darnos que pensar. Con los términos que se proponían poco más arriba: el marco interpretativo más propio del filósofo es el que atiende a la búsqueda del sentido de los comportamientos humanos y a los valores bajo cuya luz éstos se producen.

3. VULNERABLES

El mundo actual es un mundo fundamentalmente urbano. Cuanto de importancia ocurre, ocurre en las ciudades, de tal manera que, cada vez más, el *fuera* de las ciudades ha dejado de constituir una realidad que rodee a éstas para pasar a verse rodeada por ellas. En este contexto conviene inscribir la percepción, tan sumamente generalizada, de nuestra vulnerabilidad. Es cierto que las ciudades contemporáneas parecen cada vez más expuestas al desastre. Datos tan indiscutibles como el crecimiento desmesurado, la densidad de población o la velocidad de las transformaciones tecnológicas parecen haberse convertido en factores generadores de situaciones que producen temor e inquietud. Pero, sin discutir la realidad de esta percepción (que, en tanto que tal, es un

181 En efecto, si, como parece inexcusable, al referirnos a la acción en general incluimos también dentro de ella aquella variedad tradicionalmente denominada acción por omisión, resulta difícil concebir una catástrofe en estado puro, esto es, una desgracia en la que la intervención humana no constituya un factor relevante. Por decirlo de una manera directa: la mayor de las presuntas catástrofes naturales no causa los mismos daños materiales y humanos según que suceda en un país occidental altamente desarrollado o en un país del Tercer Mundo sumido en el subdesarrollo más absoluto (bastaría con recordar al respecto el célebre trabajo de Amartya Sen sobre democracia y hambrunas). En ese sentido, puede afirmarse que toda catástrofe tiene, inexorablemente, algo de *calamitosa*.

dato de hecho), cabría preguntarse si las concentraciones urbanas de antaño no estaban también expuestas (en idéntica o mayor medida incluso) a amenazas igualmente generadoras de temor e inquietud.¹⁸²

¿Qué hay de nuevo entonces en la señalada percepción de vulnerabilidad? Por lo pronto la percepción misma, puesta en sordina en los últimos años (tras el final de los episodios más duros de la guerra fría, por fecharlo con cierta rotundidad), y, a continuación, su particular perfil. Un perfil que, a diferencia del de otro tiempo, ya no aparece vinculado a designio o intencionalidad alguna sino que, en lo sustancial, emerge como vinculado casi en exclusiva a la incertidumbre, cuando no al sinsentido. Los traumas en los que se va sustanciando la vulnerabilidad tienden a interpretarse más como absurdos efectos de barbarie (y, en esa misma medida, de sinrazón) que como desoladoras manifestaciones del mal.

Lo que en la jerga especializada de teóricos y sociólogos de la acción se denomina efectos perversos o efectos indeseados ha ido adquiriendo carta de naturaleza en el lenguaje más habitual de nuestra sociedad bajo la fórmula —de origen bélico— de los efectos colaterales. Nadie —excepto *cuatro locos*— parece desear las calamidades, pero el caso es que nos vemos rodeados por ellas, y no parece haber forma humana de dar cuenta de la universalización de este desorden. Caducó, por ejemplo, la imagen de Europa como un balneario rodeado de miseria, explotación y opresión, al igual que pasó a la historia la metáfora de los Estados Unidos como una fortaleza blindada respecto a cualquier agresión exterior (y aquí la fecha no ofrece duda: el ataque a las Torres Gemelas del 11 de septiembre de 2001), sin que haya surgido en su sustitución una imagen o concepto explicativo de recambio, fuera de la formulación, apenas puramente constatativa, de *sociedad del riesgo*.

Algo, desde luego, debiera hacernos recelar ese arbitrario vaivén de elementos generadores de incertidumbre y miedo, por no mencionar unas diferencias, según contextos, no siempre fáciles de interpretar. Así, en un momento determinado puede producir enorme inquietud colectiva la violencia política, al poco la violencia de género (reedificada, si hace falta destacar su importancia, como terrorismo doméstico), a continuación la inseguridad ciudadana, luego los absurdos accidentes de tráfico o la contaminación alimenticia, y así sucesivamente..., en una extensa relación cuya jerarquía se altera a cada rato sin que se conozcan muy bien las razones y que, por añadidura, no es la misma en un determinado país y en su vecino, aunque compartan múltiples circunstancias objetivas. Se impone, por tanto, introducir la sospecha de la condición de producto —más que de respuesta— de ese estado de ánimo generalizado.

Pero que sea un producto no forzosamente implica que sea un producto intencionado. Reconozco que simpatizo poco con las concepciones conspirativas de la historia, o con las múltiples variantes de la teoría de la mano invisible. Tiendo a creer más bien que existen productos que como mejor se entienden es viéndolos como el resultado de un conjunto de intenciones cada una de las cuales apuntaba a su propio objetivo específico. En su proceso de efectiva materialización tales intenciones entran

182 No sería ésta en ningún caso una pregunta capciosa. De hecho, han sido muchos los autores que han insistido en la idea de que a nuestra época le cabe el dudoso honor de haber alcanzado los más altos niveles en lo que respecta a calamidades. Así, tiene escrito Habermas: «[nuestra época] ha "inventado" la cámara de gas y la guerra total, el genocidio estatalmente planificado y los campos de exterminio, el lavado de cerebro, los aparatos de seguridad del Estado y una vigilancia panóptica de poblaciones enteras. El siglo XX nos ha traído más víctimas, más soldados caídos, más civiles muertos, más minorías desplazadas, más tortura, más muertes por frío, hambre y maltrato, más prisioneros políticos y refugiados, de los que habríamos podido imaginar. El fenómeno de la violencia y la barbarie marca el sello distintivo de esta era», J. Habermas, «¿Aprender de las catástrofes? Un diagnóstico retrospectivo del corto siglo XX», incluido en su libro *La constelación posnacional*, op. cit., p. 66.

en contacto, conflictivo, reforzante o de otro tipo, dando lugar a esos efectos, a su vez felices o desafortunados, a que aludíamos dos párrafos atrás.

Alguien podrá pensar que la renuncia a una intencionalidad fuerte constituye el último episodio hasta el momento de una cadena de renunciaciones que han ido dejando a nuestra capacidad de interpretación de los sucesos humanos crecientemente debilitada. Parece haber, en efecto, cierto consenso en que no podemos echar mano de categorías como la de destino, providencia, progreso y similares. Tampoco da la sensación de que la clave para interpretar lo que ocurre nos la pueda proporcionar alguna entidad metafísico-trascendental, del mismo modo que tampoco podemos mantener la vieja confianza ciega en la ciencia, ni tiene demasiado sentido seguir creyendo en nuestra condición de agentes soberanos, eficaces diseñadores de un futuro que se deja modelar por nuestros proyectos.

Pero lo importante de esta secuencia de renunciaciones tiene que ver con lo que comentábamos al principio, a saber, con los relatos en los que inscribir aquellos sucesos que, en uno u otro sentido, nos conmocionan. Se diría que las categorías o conceptos constituyen los mimbres con los que se trenza el cesto de la interpretación, de manera que el abandono de los mismos convierte en sumamente ardua la tarea de dar cuenta, de la manera que sea, de lo que ha irrumpido, abruptamente, en nuestras vidas. Probablemente sea éste el contexto discursivo en el que tengamos que inscribir el problema de los traumas.

4. EL TRAUMA EN SU CONTEXTO (¿VULNERABLES O TRAUMATIZADOS?)

El hecho mismo de que hoy en día nos sirvamos de la expresión *trauma* con tanta naturalidad resulta, en sí mismo, indicativo. Trauma, como se sabe, es un término de origen médico, que adopta la determinación psicológica con la que ha llegado hasta nosotros a raíz del empleo del mismo llevado a cabo por J. M. Charcot, P. Janet, A. Binet, J. Breuer y S. Freud para describir una lesión («herida») de la mente causada por un *shock* emocional súbito e inesperado.¹⁸³ Probablemente convenga llamar la atención sobre estas determinaciones para percibir el alcance y las consecuencias teóricas de la introducción de la idea de lo traumático. Y es que, por definición, el trauma es algo con lo que no sólo *no se contaba*, sino que también se caracteriza por desarrollar específicos efectos hacia el futuro (no en vano el concepto técnico complementario del de trauma es el de estrés postraumático).

Según sea la calidad de dichos efectos, podremos afirmar que la señalada irrupción del trauma en nuestra forma habitual de relacionarnos con los acontecimientos que nos afectan entra en conflicto o no con las concepciones dominantes del pasado. Ciertamente, en la medida en que lo traumático es algo con lo que nadie contaba y que a todos ha afectado, su mera existencia impugna severamente los esquemas discursivos heredados. En concreto, los relatos históricos precedentes. Pero la imprevisibilidad no es el motivo fundamental de la impugnación. Aún más importante que aquélla es la desmesurada intensidad, la insólita fuerza de ese suceso que denominamos trauma y que, en su irreductibilidad cualitativa, parecería allegable, como su reverso, a la experiencia o al acontecimiento al que nos referíamos al principio del presente texto.

183 Cfr. el trabajo de María Inés Mudrovic, «Alcances y límites de perspectivas psicoanalíticas en historia», *DIÁNOIA*, vol. XLVIII, n.º 50, mayo de 2003, pp. 111-127. Para este mismo asunto, un libro de obligada consulta es el de Michel de Certeau *Historia y psicoanálisis*, México, Universidad Iberoamericana, 2ª ed., 1998.

De ejemplos de traumas contemporáneos no andamos, ciertamente, escasos, pero no sería difícil acordar que el trauma que ha terminado por convertirse en emblema y cifra del lado más oscuro y siniestro de nuestro tiempo ha sido el Holocausto. Al que, con demasiada frecuencia, se hace referencia como si su descarnado horror invalidara, haciendo inútiles, obscenamente irrelevantes, cualesquiera consideraciones teóricas. ¿Poetas después de Auschwitz? ¿Novelistas tras los campos de exterminio? ¿Filósofos para especular sobre el horror? Son preguntas que tienen mucho, demasiado, de retórico, sobre todo según quién se las plantee. Por supuesto que sólo retórica —en la mejor de las hipótesis— parece haber en la mayor parte de quienes se formulan la clásica pregunta de Adorno, o cualquier otra variante de la misma, al inicio de sus textos para, una vez cumplimentado el ritual, utilizar aquellos monumentales episodios de barbarie como materia prima para relatos, poemas o ensayos. Pero no se trata ahora de hacer una consideración de orden sociológico —apartado «sociología de los intelectuales»— sino de analizar los problemas teóricos subyacentes a estos planteamientos.

Un matiz conviene introducir, a efectos de no generar malentendidos y de disponer de un buen pie para proseguir la argumentación. Hablar de lo inenarrable (o de lo inefable o de lo impensable) cuando se hace referencia al propio horror, o cuando hay una experiencia que pugna por hacerse visible (comunicable, esto es, intersubjetiva, humana), es legítimo porque la supervivencia del sujeto como tal está en juego.¹⁸⁴ Pero hablar de lo mismo a propósito de lo *ya vivido* por otros es convertir el dolor en el problema de su expresabilidad, esto es, equivale a transformarlo en un problema de metodología o, tanto da el matiz, de crítica literaria. Centrémonos, pues, en lo primero, que es lo que verdaderamente importa.

Resulta sumamente frecuente, hasta el extremo de que podríamos llegar a pensar que se ha convertido en tópico, tropezarse, a propósito de traumas de semejante envergadura, con la exhortación a recordarlos (o a no olvidarlos), exhortación a menudo justificada con el argumento de que de esta forma nunca más se repetirán. Se da por descontado así algo que está lejos de ser obvio, y es que no hay problema alguno en la evocación de tales sucesos. Convencimiento que va acompañado de otro, asimismo nada obvio, y es que la manera de evocar lo traumático se diferencia y contrapone a la evocación que tiene lugar en el relato histórico normal. En el fondo, ambos convencimientos pueden ser considerados como caras de una misma moneda, sólo que la moneda en cuestión tal vez sea de dudoso curso legal.

Por lo pronto semejante planteamiento soslaya algo fundamental. No por casualidad desde el punto de vista técnico el estrés postraumático se define fundamentalmente como un desorden de la memoria. La idea de que puede haber un recuerdo de un evento aislado, no inserto en una trama narrativa, es una idea insostenible. Puede haber, por supuesto, repetición compulsiva de un episodio traumático, pero en ningún caso a ese reiterado retorno lo podemos calificar de recuerdo, precisamente porque la memoria es una facultad cuyo ejercicio, el *hacer memoria*, consiste en inscribir los sucesos particulares evocados en tramas narrativas de creciente amplitud, de tal manera que en último término se pudiera afirmar que ejercitar la memoria significa establecer los vínculos, de diverso tipo (no hay por qué presuponer siempre la continuidad más fluida, desde luego), entre los diversos episodios y momentos que conforman la vida de cualquier individuo. No por casualidad me he referido indistintamente hasta ahora al plano individual y al colectivo, barajando sin

184 De hecho ésta es la cuestión que se plantea de forma más recurrente Primo Levi en su libro *Si esto es un hombre* (Barcelona, Muchnik Editores, 1987), como es también el tema en el que más insiste en la entrevista-río Primo Levi. *Diálogo con Ferdinando Camon* (Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1996).

mayores restricciones los términos memoria e historia. La operación resultaba perfectamente aceptable desde la perspectiva de la filosofía de la historia tradicional, que tematizó con cierta fortuna dicho hiato (estoy pensando en Dilthey y su teorización del papel de la vivencia como base y fundamento de un conocimiento objetivo específico, el de las ciencias del espíritu), pero no está claro que se pueda mantener si introducimos la idea de trauma y, sobre todo, la interpretamos de una determinada manera. Porque la insistencia, tan a la orden del día, en subrayar como rasgo definitorio de lo traumático su «singularidad única», por decirlo con la expresión de Todorov,¹⁸⁵ su condición de incomparable con «cualquier otro suceso pasado, presente o futuro», da lugar a algunas consecuencias práctico-teóricas ciertamente significativas.

5. REHABILITACIONES SOSPECHOSAS

Porque dicha insistencia, pretendiendo subrayar la importancia del acontecimiento traumático en cuestión, termina, paradójicamente, desactivándolo por completo, encerrando a los *traumatizados* en una permanente repetición sin perspectiva, de la que, por cierto, no se consigue salir por medio de las estrategias habituales. Una de ellas es convertir el propio trauma en cifra y signo de cualesquiera otros traumas: el uso que se ha hecho del Holocausto a este respecto, considerándolo como la nueva unidad de medida de todos los horrores posteriores, resulta a todas luces paradigmático.¹⁸⁶ Otra estrategia, que ofrece una mayor apariencia de proyección práctica hacia el futuro pero que resulta en el fondo complementaria de la anterior, es la que consiste en anunciar, como el mayor de los peligros, ante el que tenemos la obligación moral de permanecer extremadamente vigilantes, la repetición de aquellas barbaries. Nada que objetar, por descontado, al lema ¡*Nunca más!* en sí mismo. Pero conviene advertir ante la tendencia a que eso en la práctica equivalga a ser demasiado complacientes con lo que ahora hay¹⁸⁷ —como si el horror hubiera quedado definitivamente a nuestra espalda y sólo fuera de temer su regreso.

Marcel Proust, que sabía mucho de memoria, ya había advertido acerca de la imposibilidad de extraer lecciones de lo ocurrido cuando «no se sabe descender hasta lo general y se figura uno siempre que se encuentra ante una experiencia que no tiene precedentes en el pasado».¹⁸⁸ Ahora bien, el problema, a mi entender, no es tanto que se pueda estar llevando a cabo una reivindicación sin perspectiva del trauma (cosa, de acuerdo con lo expuesto, metodológicamente imposible: un trauma no inscrito en un marco interpretativo resultaría literalmente ininteligible), como que, tras la apariencia de la excepcionalidad de ciertos acontecimientos, se nos estén colando de matute determinados esquemas no explicitados.

185 Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, op. cit., p. 37.

186 Me he referido a este asunto en mi trabajo «Recordamos mal», incluido en M. Cruz, *Escritos sobre memoria, responsabilidad y pasado*, Cali (Colombia), Ediciones de la Universidad del Valle, 2004. En una línea análoga a la del antes citado Andreas Huyssen, ha escrito un interesante libro *Anson Rabinbach: In the Shadow of Catastroph: Germán Cultural Criticism*, Berkeley/Los Ángeles/San Diego, University of California Press, 2001.

187 Para tales casos es de recibo la afirmación de Todorov: «otra razón para preocuparse por el pasado es que ello nos permite desentendernos del presente, procurándonos además los beneficios de la buena conciencia», *Los abusos de la memoria*, op. cit., p. 52.

188 M. Proust, *En busca del tiempo perdido*, tomo III: *El mundo de Guermantes*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 524-525, citado por Todorov, *ibidem*, p. 38.

Debiera inquietarnos, ante todo, el peligro de un discurso que, acogiéndose a autores y corrientes en principio por encima de toda sospecha, acabara rehabilitando soterradamente viejos esquemas y conocidas actitudes. Tal ocurrió en un pasado no muy lejano, cuando elementos teóricos tomados de la tradición marxista sirvieron de coartada para determinadas concepciones escatológicas de la historia, y en buena medida continúa ocurriendo hoy cuando —insoponible sarcasmo histórico— el recuerdo de las atrocidades del siglo recién terminado (con el Holocausto en el primer lugar del ranking, por descontado) es utilizado para los más variados fines, incluidos algunos decididamente espurios. No me atrevería a calificar de otra manera la reaparición, apenas maquillada, de ideas como la de infierno, salvación, expiación, pecado, sacrificio,¹⁸⁹ etc., que, aunque no sean rehabilitadas siempre en esos mismos términos, regresan cumpliendo, con distintos ropajes, su vieja función (el nuevo pecado de la humanidad sería el olvido; los nuevos sacerdotes, quienes nos advierten de nuestra obligación moral de recordar aquellos sufrimientos, y así sucesivamente). Volveré enseguida sobre este punto.

Pero tal vez debiera resultar motivo de inquietud todavía mayor otro peligro, que apuntaría a un proceso muy característico de las sociedades occidentales avanzadas en los últimos años. En su libro *Revolution at the Gates*, S. Zizek ha señalado la preocupante deriva que, en relación con su autocomprensión, han ido tomando aquéllas. Las sucesivas pérdidas, abandonos y renunciaciones de orden teórico-práctico (a las que en parte hemos hecho referencia más arriba) han desembocado en una situación en la que, a pesar de no tener especiales dificultades para recordar nuestro pasado, nuestra propia historia (de hecho, disponemos de múltiples narrativas que sirven a tal efecto), no conseguimos recordar el presente, esto es, somos incapaces de adquirir un adecuado mapa cognitivo del mismo. Es dicha impotencia para historizar-narrar el presente la que, según Zizek, nos ha abocado a la siguiente disyuntiva: «O nos referimos a un trauma elusivo (como el Holocausto) cuya insoponible verdad es que nosotros mismos somos co-responsables de él, o bien construimos traumas para dar sentido a nuestro presente.»¹⁹⁰

6. ARRUGAS Y CICATRICES

Escapar a la disyuntiva exige desandar el camino, volver sobre los propios pasos para comprobar si en algún momento se tomó el camino equivocado, esto es, se pensaron o se dieron por supuestos argumentos o conceptos que nunca debieron asumirse así, en la confianza de que semejante revisión nos proporcione alguna clave para enderezar adecuadamente el rumbo. Quizá, por señalar tan sólo uno de los elementos que parece obligado reconsiderar, se dictaminó con demasiada celeridad el

189 Respecto de todas ellas se podrían ofrecer abundantes ilustraciones, pero tal vez la de sacrificio merezca capítulo aparte, aunque sólo sea por haber recibido este esclarecedor comentario de Adorno y Horkheimer: «Todo sacrificio es una restauración que se ve refutada por la realidad histórica en la que se lleva a cabo. Pero la fe venerable en el sacrificio es ya probablemente un esquema inculcado, según el cual los sometidos vuelven a hacerse a sí mismos el daño que se les ha infligido a fin de soportarlo. El sacrificio no salva mediante restitución representativa la comunicación directa tan sólo interrumpida que le atribuyen los actuales mitólogos, sino que la institución misma del sacrificio es la señal de una catástrofe histórica, un acto de violencia que le sobreviene por igual a los hombres y a la naturaleza», Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994, p. 104.

190 S. Zizek, *Revolution at the Gates*, Londres, Verso, 2003, p. 277 (trad. cast. en Madrid, Akal, 2004, con el título *La revolución a las puertas*).

definitivo ocaso de cualesquiera valores, de manera que la aceptación de tal diagnóstico complicaba extraordinariamente propósitos tan básicos como la plausibilización de la propia acción o —lo que veníamos comentando— la correcta comprensión de lo que nos ocurre.

No se trata —quizá convenga apresurarse a matizarlo— de plantear por enésima vez la discusión acerca de si es posible encontrar una fundamentación argumentativa para unas (u otras) virtudes o, su perfecto correlato simétrico, si no queda otra que asumir la absoluta imposibilidad de dicha fundamentación. Entiendo que es posible escapar a esa tópica disyuntiva si se parte de otro lugar.¹⁹¹ Hay que pensar acerca de lo que nos pasa y hacerlo atendiendo a la realidad de dicha experiencia. Pero eso, ¿qué quiere decir exactamente? Pues, por ejemplo, que no es cierto (o, como mínimo, mucho menos cierto de lo que se suele afirmar) que vivamos en una época de completa incertidumbre, ni que el relativismo se haya convertido en nuestro único horizonte moral. En realidad hay una multitud de cosas cuyo rechazo compartimos (la crueldad, el orgullo, la injusticia...), de la misma manera que existen muchas otras (la bondad, el agradecimiento, la generosidad...) que provocan en casi todos nosotros una admiración espontánea. No debiera inquietarnos tanto acuerdo: a fin de cuentas las coincidencias no constituyen la última palabra, ni la prueba concluyente de nada, sino simplemente el indicio de que nuestra reflexión acerca de estos asuntos puede transitar por otros parajes.

Alguien podría objetar que, soslayando el debate acerca de la fundamentación, se pretende esquivar el problema del origen de buena parte de los valores compartidos. Incluso ese mismo alguien podría —rizando el rizo de la sospecha— advertir que por esa vía podríamos terminar encontrándonos con la restauración de nociones y categorías que, de presentar explícitamente su árbol genealógico, tenderíamos a rechazar. Tal vez sí, pero no alcanzo a ver qué tendría eso de malo, si lo restaurado soporta bien la prueba de la crítica inmanente, *materialista*, por decirlo a la antigua manera (Giacomo Marramao ha escrito un excelente libro, *Cielo y tierra*, argumentando en esta misma dirección).¹⁹²

Pues bien, en ese pensar *acerca de lo que nos pasa* que acabo de proponer hay que incluir en un lugar destacado la percepción que tenemos de todo ello. Vivimos divididos —por no decir desgarrados— entre el recuerdo del viejo pasado histórico y el presente poshistórico, que somos incapaces de insertar en la misma gran narrativa del pasado. He aquí la razón final por la cual el presente se experimenta como una confusa sucesión de fragmentos que se evaporan rápidamente de la memoria, he aquí el motivo último por el que la evocación de los traumas ha adquirido tanta centralidad en el imaginario del hombre contemporáneo. Corregir esta situación, acabar con esta particular opacidad, exige, no sólo hacer notar los conceptos y esquemas subyacentes que convertían un determinado acontecimiento en traumático, sino también explicitar los efectos de conocimiento que, una vez constituido como tal, el trauma desarrolla. Con otras palabras: no basta con constatar que el trauma sólo se puede dar en el seno de una trama; hay que ser capaces de responder a preguntas como: ¿qué lugar ocupa en esa trama? ¿La funda? ¿La clausura? ¿La consagra?

191 Véase a este respecto el libro de Daniel Innerarity *Ética de la hospitalidad*, Barcelona, Península, 2001.

192 Giacomo Marramao, *Cielo y tierra*, Barcelona, Paidós, 1998. Este libro desarrolla y completa algunos de los temas planteados en su anterior *Poder y secularización* (Barcelona, Península, 1989). En todo caso, reconstruir el debate acerca del contenido de la secularización nos alejaría del eje de nuestra argumentación en el presente texto.

No obstante, la insistencia, desplegada a lo largo del presente texto, en la discutible función que cumplen los traumas a la hora de representarnos el propio devenir, la cadencia de los acontecimientos que nos afectan, no debiera ser tan sesgada que indujera al lector a pensar que nada hay de positivo en la comentada reivindicación de la idea de lo traumático. De algo, como poco, es indicativa dicha reivindicación: de la insatisfacción generada por otras maneras, heredadas, de abordar lo mismo. El discurso histórico, caracterizado en sus orígenes por la voluntad de dar cuenta de la novedad, de arrojar elementos de inteligibilidad sobre los episodios inéditos que no cesaban de irrumpir en el escenario del presente como consecuencia del desarrollo social, económico y político de la modernidad, se ha ido transformando de tal manera que parece, en los momentos más extremos, haberse convertido en una auténtica *maquinaria de cauterización de la experiencia*. Se diría que la creciente tendencia por parte del saber de la historia a centrarse en el trabajo de detectar e identificar aquellas líneas de fuerza que atraviesan el devenir de una sociedad, las regularidades cuya expectativa de materialización nos ha de proporcionar el fundamento para la actuación racional, se ha hecho en detrimento de otras dimensiones, importantísimas, de lo que nos ocurre.

Quizá pudiera decirse que el discurso histórico se ha ido especializando en una de las marcas que el paso del tiempo deja sobre la piel de nuestro pasado colectivo. Ha pensado las huellas normales, previsibles, inevitables: ha pensado en las *arrugas* que se nos van dibujando poco a poco. Pero nuestro cuerpo también viene marcado por otras señales que indican excepciones de diverso orden. El odio, la casualidad o la inconsciencia pueden herirnos, dejando, como prueba visible, como testimonio de lo excepcional, sus propias cicatrices. Pues bien, el trauma es la *cicatriz de nuestro pasado*, el recordatorio casi indeleble del daño sufrido, del sufrimiento padecido. De la intensidad de una experiencia que el discurso histórico normal se empeña en subsumir en otro orden de sucesos, tan graduales como inexorables.

Conviene atender seriamente a esto, pensar con atención las deficiencias de un discurso que no siempre parece haber conseguido hacerse cargo de la forma concreta y determinada en la que los individuos vivieron ciertos acontecimientos. Si empezábamos subrayando la importancia de lo que dimos en llamar «sorpresas agradables», no queda otra que concluir advirtiendo, simétricamente, de la necesidad de incorporar a nuestra representación del pasado aquellas dimensiones cualitativas que tantos parecen estar echando en falta. Dejando claro que la propuesta no debe entenderse como una concesión amable o una bienintencionada sugerencia de síntesis, más o menos ecléctica. Incorporar de pleno derecho lo vivido a nuestro saber implica asumir consecuentemente la fragilidad de muchos de los esquemas con los que se venía operando hasta ahora. Parece haberse quebrado el continuo que antaño nos permitía transitar sin conflicto de la memoria individual a la memoria colectiva, reinstaurando de este modo el hiato entre memoria e historia. Cada vez que alguien impugna el relato público de un acontecimiento histórico con el argumento «yo no lo viví así», o que apela a sus propios recuerdos para recelar de lo que se le cuenta, está señalando, sin pretenderlo, la urgencia de la tarea pendiente, la ineludible necesidad de introducir, en el discurso que intenta hacer inteligible lo que nos pasa, claves de naturaleza completamente distinta. Que no invaliden las anteriores, sino que encuentren su particular forma de articulación, respetuosa con ambas dimensiones, pues a fin de cuentas en ambos mundos tenemos fijados nuestros pies.

Pero que estas últimas afirmaciones no inclinen a nadie a pensar que lo que se está proponiendo constituye una simple reedición, con maquillajes actuales, de las conocidas tesis husserlianas. No se trata de enzarzarse de nuevo en inacabables

discusiones acerca del (o de los) método (s) adecuado (s) para aprehender los episodios pretéritos tal y como realmente se produjeron. Articular el pasado en su complejidad y ponerlo al servicio del espíritu implica, como uno de sus momentos más importantes, *adueñarse de los recuerdos tal y como relumbraban en un instante de peligro*, por parafrasear la formulación de Benjamín, y es en este aspecto, ciertamente complicado, de la cuestión en el que hemos querido centrarnos en el presente texto. Hay que avanzar en el camino de otorgar rango de conocimiento, especificidad propia y, por qué no decirlo, dignidad ontológica a esos resistentes elementos de experiencia que se nos presentan, e incluso interrumpen nuestras vidas, con una intensidad insoslayable. El empeño habrá de acarrear dificultades de todo orden, desde luego. Pero probablemente sean menos —o, en todo caso, más llevaderas— si las afrontamos con la actitud adecuada, esto es, con la necesaria confianza en el valor con el que vivimos lo que nos pasa, la imprescindible paciencia para soportar los proverbiales reproches de falta de objetividad (cuando no de flojera epistemológica) y, desde luego, la ironía y disposición caritativa (Davidson *dixit*) precisas para no plantearnos más problemas que los efectivamente pertinentes.

A modo de epílogo

VIII. UN FUTURO CON ESCASO PORVENIR

(o acerca de cómo es posible la perplejidad de la voluntad)

El verano del pasado 2004 emprendí, entusiasta, la lectura de la novela de Ricardo Piglia *Respiración artificial*,¹⁹³ convencido de que era una deuda que tenía pendiente conmigo mismo. Estaba seguro de que, tras *Plata quemada* y *Formas breves* (los dos últimos textos del escritor argentino que habían caído en mis manos) había llegado el momento de adentrarme en la que, para muchos, es su mejor obra. Lo hice, como empezaba diciendo, cargado de entusiasmo, sin querer darle importancia a algunos pequeños detalles que deberían, como poco, haberme sorprendido (cuando no preocupado). Así, en la última página del libro, tras la preceptiva indicación administrativa acerca de la fecha y lugar de impresión del libro, aparecían garabateadas —con esa letra casi ininteligible que confieso tener— unas notas, como las que acostumbro a tomar sobre la marcha cuando la lectura de un libro me está estimulando sobremanera.

Las notas en cuestión hacían referencia al pasado, al hecho de contar o, en general, a la vida humana, y venían sugeridas por alguna de las afirmaciones que Piglia había puesto en boca de sus personajes. Me habían dado que pensar formulaciones como «todos nos inventamos historias diversas para imaginar que nos ha pasado algo en la vida»,¹⁹⁴ «únicamente son mías las cosas cuya historia conozco»,¹⁹⁵ «contar es [...] un modo de borrar de los afluentes de mi memoria aquello que quiero mantener alejado para siempre de mi cuerpo»¹⁹⁶ y otras muchas de similar tono, en las que sobre todo se subrayaba la dimensión literaria, por no decir ficcional, de la existencia humana y, en menor medida, las dificultades para inscribir los episodios de la misma en un relato colectivo.

Quizá fuera que inicié en algún lejano momento anterior una lectura poco atenta del libro —sin conocer bien a su autor o sin la disposición adecuada—, o que la tuve que interrumpir por alguna contingencia exterior, pero el caso es que al leer ahora *Respiración artificial* experimenté la vivísima sensación de que a lo largo de sus páginas a lo que de verdad se aplicaba Piglia era a dibujar, con la mayor precisión posible, el detallado mapa de nuestro presente. No se trataba por tanto —como tal vez yo pude pensar en una primera lectura fallida— de que el novelista se limitara a destacar la condición narrativa, artificiosa, de la relación que mantenemos con nosotros mismos y, en consecuencia, con el pasado —asunto en el que sería fácil estar de acuerdo con el autor—, sino de una ambición de mayor calado, relacionada con las dificultades que le plantea al hombre contemporáneo reconocer su condición histórica.

El problema que parecía inquietar a Piglia podría resumirse en los términos en que ya lo hiciera Le Roy Ladurie: la capacidad de pensar la realización de su vida personal en términos históricos fue para los hombres que participaron en la Revolución Francesa tan natural como puede ser natural para nuestros contemporáneos, cuando llegan a los cuarenta años, la meditación acerca de su propia vida como frustración de las ambiciones de su juventud. Es posible, podríamos añadir, que aquel viejo convencimiento resulte, visto desde hoy, tan ingenuo como poco justificado. Incluso cabría admitir que estuviera en la base de no pocas ensoñaciones y desvaríos, en algún caso de nefastos resultados. Pero ello, de ser verdad, lo es tanto como su contrapunto: hemos perdido el vínculo que nos unía al devenir colectivo, y esa pérdida es el origen de un sinnúmero de insuficiencias y frustraciones, que no podemos por menos que dejar de registrar, aunque en muchas ocasiones no alcancemos a determinar plenamente el sentido de tales experiencias. En todo caso el autor no se conforma con constatar el

193 Ricardo Piglia, *Respiración artificial*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1988.

194 *Ibidem*, p. 34-35.

195 *Ibidem*, p. 55.

196 *Ibidem*, p. 56.

problema, sino que proporciona también una sugestiva indicación acerca de cómo abordarlo. Piglia abre su libro con una cita de T. S. Eliot que tal vez contenga la clave para abordar debidamente esta cuestión: «Tuvimos la experiencia pero no su sentido, y el acceso al sentido restaura la experiencia.»

Si he calificado de sugestiva la indicación es porque, según como se interprete, nos permite empezar a tomar distancia respecto a ciertos puntos de vista que acostumbran a presentarse con la aureola de evidentes u obvios por sí mismos. Estoy pensando en la tópica afirmación de acuerdo con la cual nuestra época vive encerrada en su propio presente, pendiente únicamente de sí misma, incapaz de valorar otra cosa que no sea la pura y dura actualidad. Afirmación que, ciertamente, no constituye una radical novedad en materia de pensamiento. De hecho, podemos encontrar una formulación poética de la misma en el famoso fragmento borgeano, perteneciente, si no recuerdo mal, al «Jardín de senderos que se bifurcan»: «... todas las cosas le suceden a uno precisamente, precisamente ahora. Siglos de siglos y sólo en el presente ocurren los hechos; innumerables hombres en el aire, en la tierra y en el mar, y todo lo que realmente pasa me pasa a mí...».

Pues bien, se desprende de lo comentado un radical cuestionamiento de semejante convicción. Tan radical que incluso podríamos llegar a plantear la tesis contraria, a saber, la de que en un sentido un poco fuerte lo que de veras *no existe* para nosotros (al margen de que pueda tener una existencia en sí mismo) es el presente, en la medida en que sobre él no podemos proyectar sentido. El presente es puro y mero ser. Experiencia en crudo, con la que apenas nada podemos hacer. Para que la afirmación no corra el peligro de resultar excesivamente especulativa y, en esa misma medida, imposible de verificar o falsar, podríamos intentar señalar en el ámbito de la realidad cotidiana (o más directamente intersubjetiva, si se prefiere decirlo con el lenguaje propio de nuestra secta) aquellos elementos que parecen ratificar nuestra sospecha.

En otro momento me referí, en un contexto periodístico,¹⁹⁷ al hecho, a mi entender llamativo, de que en nuestras grandes ciudades empezaran a proliferar un tipo de establecimientos caracterizados precisamente por algo que podríamos definir como su *engañosa antigüedad*. Ponía el ejemplo de un café existente en el Paseo de Gracia de Barcelona, inaugurado a mediados de la década de los noventa en un local antes ocupado por una sucursal bancada, en el que ni la atenta mirada del profesional más crítico podría encontrar el menor fallo en la reconstrucción. Todo pertenece a una época remota. No hay un solo elemento que remita a la actualidad.

A mí me parecía —y me sigue pareciendo— que no puede resultar casual —ni ser sólo cosa de meros intereses comerciales— tanto empeño en resucitar lo perdido. Lo que sucede, tanto en el ejemplo mencionado como en muchos otros que podríamos aportar (en el mencionado artículo me refería también a los parques temáticos), parece estar informando de un cambio en nuestro modo de vernos en el mundo, en nuestra manera de percibirnos y representarnos. El cambio en cuestión se refiere directamente al pasado y al presente e, indirectamente, al futuro. Al margen de más detalles, a los que aludiré a continuación, el resultado es que el presente queda vaciado de contenido, devaluado a la simple condición de mirador desde el que contemplar el pasado. Devaluación en cierto sentido cómoda: el pasado ofrece la gran ventaja de parecer un asunto de otros, en concreto de quienes lo hicieron ser como fue. El futuro, en cambio, resulta profundamente incómodo: cualquier representación de futuro informa, con precisión de orfebre, del presente desde el que está realizada; no pasa de ser, a ojos

197 «Estamos de más en el presente», *El País*, 15 de enero de 1999, recogido en el libro *Cuando la realidad rompe a hablar*, op. cit.

vista, una proyección hacia delante de los anhelos y temores del hoy. Y tal vez sea eso lo que se pretende evitar.

Por supuesto que también en esto nos encontramos ante el episodio final de un proceso que venía de atrás. Habrá que recordar —y no como puntualización erudita, sino para caracterizar adecuadamente nuestra situación— que estábamos advertidos. De Horkheimer a Kosselleck, pasando por otras mil formulaciones más ligeras, fueron muchos los que nos pusieron sobre aviso de la tendencia: que si crece en nuestro interior la nostalgia del futuro, que si se ha estrechado el horizonte de nuestras expectativas, que si el futuro ya no es lo que era... Incluso tenemos derecho a sospechar, a toro pasado, en qué medida el tan publicitado dictamen de Fukuyama acerca del final de la historia no hacía otra cosa en realidad que expresar, en una clave ligeramente desplazada, lo que ha terminado por hacerse evidente. A saber, que *el futuro ha muerto*.

Efectivamente, ha desaparecido de nuestro campo visual la idea de futuro. El tiempo venidero ha perdido los rasgos y las determinaciones que poseía aquella venerable idea, para pasar a ser el espacio de la reiteración, de la proyección exasperada del presente. Ya no es el territorio imaginario en el que habitan los proyectos, intenciones o sueños de la humanidad, sino el lugar en el que lo que hay persevera en su ser. Expresión de ese nuevo convencimiento se diría que es la forma en que se nos habla de él: en clave de designio inexorable (casi naturalista), anticipándonos las curvas de población, advirtiéndonos de las dificultades de tesorería que tendrá la hacienda pública dentro de treinta años, o cosas por el estilo.

Tal vez sea porque incluso los sectores que antaño se autodenominaban progresistas han ido asumiendo este convencimiento —esto es, han ido percibiendo el nulo margen de actuación que un futuro así entendido les dejaba— por lo que sus propuestas han ido girando, de manera creciente, hacia el pasado. Como si no quedara más proyecto posible que el de mantener lo mejor de lo que hubo. Como si nada *otro* (que no sea terrorífico) pudiera ni tan siquiera ser pensado. Según parece, la esperanza pasó de largo ante nosotros sin que nos diéramos cuenta: ahora, algo tarde, debemos aplicarnos a salvar aquello que era, sin nosotros saberlo, nuestro único horizonte.

Pero no sería bueno quedarnos en una constatación acriticamente cómplice, lamiéndonos las heridas los unos a los otros, sin entrar en las causas y, más importante aún, en el sentido de esta percepción derrotista, tan generalizada hoy. Y vale la pena no abandonarse a la pasión triste de la melancolía, de la añoranza de lo que pudo haber sido y no fue, entre otras razones porque todavía hay muchos elementos pendientes de ser analizados, a la espera de encontrar su correcta ubicación en un discurso que haga inteligible el mundo de hoy y plausible la acción dentro de él. No habría que descartar que nos encontráramos con sorpresas si, haciendo caso omiso de los consensos más sombríos, nos detuviéramos a intentar analizar el contenido de los rotundos dictámenes acerca de la desaparición del futuro. El anterior ejemplo del café falsamente antiguo planteaba la idea en una forma que ahora valdría la pena recuperar: tantos medios de los que disponemos en tantos ámbitos y no se nos ocurre mejor cosa que la reiteración, la reconstrucción lo más perfecta posible de algo que ya fue.

Si trasladamos la idea al ámbito, más amplio, de la sociedad actual, nos encontraríamos con la paradoja de que, mientras por un lado se nos invita a pensar en términos de agotamiento de la posibilidad, de ocaso de toda teleología mínimamente ambiciosa, etc., por otro no cesa de recordárenos nuestra enorme capacidad para destruir, para generar mal, y se nos exhorta —con toda razón— a ser conscientes de nuestra responsabilidad ante las generaciones futuras. Podríamos repetir, casi textualmente, la frase anterior, sólo que refiriéndonos al mundo en general (del que el café, a fin de cuentas, se pretendía eficaz metáfora): tanto poder como presuntamente

tenemos y lo único que damos en pensar es en conservar lo que ya hay.¹⁹⁸ O, sirviéndonos del concepto de responsabilidad recién introducido, podríamos decir que esa *responsabilidad a futuro* de la que nos hablan autores como Hans Jonas es —simplificando, desde luego, sus propuestas— una responsabilidad meramente negativa, por el daño causado (en su caso, por el estado en el que les dejemos a nuestros descendientes la Creación), esto es, se refiere a la responsabilidad más próxima a la culpa, pero no contempla la otra dimensión del concepto, la que alude al mérito o a la bondad, o lo que es lo mismo a la responsabilidad por aquellas acciones acertadas que también tenemos derecho a reclamar como propias. ¿De qué está informando el descuido de esta segunda dimensión?

Por supuesto que también ahora nos encontramos ante una variante de proyección hacia delante de las limitaciones con las que interpretamos el presente. Una cosa es que la persistencia de la naturaleza sea condición *sine qua non* para poder plantear cualquier proyecto de mejora de nuestra sociedad, y otra distinta que no haya otra tarea a la que aplicarse que la adecuada conservación de la naturaleza a fin de que la vida humana siga existiendo sobre la capa de la Tierra. Al margen de lo artificioso que resulta separar ambas cuestiones (la agresión a la naturaleza, lejos de ser independiente, está profundamente vinculada al desarrollo del capitalismo en la presente etapa histórica: ¿hará falta recordar la actitud del gobierno norteamericano en la cumbre de Johannesburgo de septiembre de 2002 o su negativa, mantenida hasta hoy, a firmar el protocolo de Kioto?), tenemos derecho a sospechar que la renuncia a la transformación de lo humano da por descontado algo que está lejos de ser evidente por sí mismo, a saber, la inmutabilidad del orden histórico que nos ha tocado vivir. Semejante tópico, expresamente (aunque quizá hubiera que decir obscenamente) defendido por Fukuyama y sus secuelas, resulta ser, en esta precisa circunstancia, anti-intuitivo por completo. Si por algún rasgo se caracteriza nuestro presente es justamente por su fragilidad. Perseverar en la idea de que el actual orden mundial va a existir para los restos tiene escaso fundamento real. Este orden que ahora existe es profundamente inestable, y no dejamos de recibir señales de su fragilidad, tanto en las zonas más deprimidas del planeta como en el corazón mismo de la metrópoli. Lo chocante es que de dicha fragilidad no sólo disponemos de sobrada noticia: es que somos perfectamente conscientes de ella¹⁹⁹ (quizá valga el ejemplo extremo de la psicosis colectiva de inseguridad que vivió el mundo las semanas inmediatamente posteriores al atentado a las Torres Gemelas). Y, sin embargo, por alguna extraña razón, no incorporamos ni dicha noticia ni dicha conciencia a los análisis de la realidad. De hacerlo, tendríamos muy cuesta arriba continuar manteniendo tesis abandonistas o derrotistas.

Tal vez el origen de la paradoja resida en una confusión, o en un malentendido. La confusión o el malentendido de identificar el futuro en cuanto tal con la forma en que nos relacionamos con él. De acuerdo con lo que acabamos de comentar, del primero resultaría difícil proclamar su desaparición, pero no habría problema en hacerlo respecto a lo segundo. Así, lo que probablemente resultara más atinado afirmar es que lo que parece haber entrado en una profunda crisis es algo que bien pudiéramos llamar la

198 La situación recuerda sin duda la paradoja que hace algunos años enunciara Pierre Vilar: la revolución estaba en el orden del día (por utilizar la expresión de la época) a fines de los años sesenta, cuando el capitalismo daba pruebas de una máxima capacidad de integración, y desaparece en cambio en el fin de siglo XX, cuando sus contradicciones y tendencias destructivas se manifiestan a nivel mundial, sin que desde su interior emerjan elementos susceptibles de contrarrestarlas.

199 A este respecto, resulta poco menos que inevitable la referencia al libro de Ulrich Beck *La sociedad del riesgo* (Barcelona, Paidós, 1ª ed., 1998), en el que el autor presenta una completa panorámica de las inseguridades de nuestro tiempo, a la vez que desarrolla una específica hipótesis acerca del carácter estructural de las mismas.

pasión por el futuro. Dicha crisis, sin duda, tiene que ver con el fracaso de una determinada expectativa histórica, con el hundimiento de uno de los proyectos de transformación social más vigorosos que en la historia de la humanidad se han dado. Ciertamente, es muy difícil mantener un proyecto emancipador si se desvanece el atractivo espejismo de una sociedad alternativa en funcionamiento, espejismo que operaba a modo de (engañoso) aval respecto a la viabilidad del mencionado proyecto. Pero el fracaso de una alternativa, por grandes que fueran las esperanzas que pudieran tenerse depositadas en ella, en modo alguno equivale a la derrota de toda posibilidad.²⁰⁰ El problema parece ser más bien, como empezábamos a señalar apenas con otros términos, nuestras representaciones del futuro. Durante mucho tiempo, el vehículo expresivo a través del cual llevábamos a cabo dichas representaciones adoptaba el formato de la utopía: un relato de máximos que tendía a concentrar, con una densidad axiológica casi irrespirable, la práctica totalidad de nuestros anhelos de perfección en una estructura hiperreglamentada. Probablemente se pueda sostener que semejante formato ha dejado de constituir un horizonte regulador. La exactitud, la omnipotencia, el control absoluto o la completa predicibilidad han perdido su antigua condición de fantasías para adquirir la condición nueva de fantasmas, cuando no directamente de pesadillas. Es curioso: cuando éramos débiles soñábamos con la fuerza, y ahora que la hemos alcanzado, crece en nosotros la nostalgia de la incertidumbre, incluso adoptando la forma de reivindicación de la ignorancia.²⁰¹

Pero repárese en que la razón que ha convertido a aquellas fantasías utópicas en indeseables no es tanto el hecho de que habilitaran un futuro nuevo, pero poco grato, como el de que han terminado por hacer imposible cualquier tipo de futuro. Vaciados de toda fuerza magnética, tales representaciones se han constituido en auténticos obstáculos disuasorios para cualquier voluntad de transformación, para el más mínimo anhelo de progreso. Frente a la insaciable avidez del conocimiento, en especial en sus configuraciones científicas más elaboradas, se nos ha hecho patente hasta qué punto un prerequisite de la libertad lo constituye precisamente la ignorancia de lo que nos deparará el futuro.²⁰² Así las cosas, se trataría de dar con la manera de que las posibilidades —realmente existentes— contenidas en nuestra realidad se hicieran visibles, emergieran ante nuestros ojos mostrando su condición de objetivos deseables. Los modelos de perfección, con tanta frecuencia convertidos en el pasado reciente en

200 Planteada la cuestión en términos más expresamente políticos: una cosa es que hoy resulte casi impensable para las izquierdas una quiebra total de las relaciones económicas vigentes, o la alteración de la distribución de la renta en sentido revolucionario, desatendiendo por completo los equilibrios del sistema, y otra cosa, bien distinta, es que el notable estrechamiento del margen de maniobra implique renunciar por completo a intervenir, para cambiar su signo, en los procesos que llevan a la desigualdad en nuestras sociedades.

201 O, más exactamente, la del derecho a no saber. La argumentación para justificarlo suele hacerse introduciendo la categoría de *efectos no deseados*: puesto que en un momento dado una actuación humana puede dar lugar a consecuencias tan imprevistas como dolorosas —viene a ser el planteamiento—, un medio de defenderse de semejante resultado consiste en no iniciar el proceso, absteniéndose de obtener la información. El contraargumento a esta forma de razonar pasaría por recordar que también la no intervención puede considerarse como una forma de acción que, en esa misma medida, también genera sus propios efectos no deseados. El único supuesto en el que la inhibición del conocimiento parece inobjetable es uno prácticamente autocontradictorio: el de que alguien nos pudiera garantizar que las aplicaciones prácticas de un determinado conocimiento única y exclusivamente pueden dar lugar a efectos o resultados nocivos para el género humano.

202 Aunque, sin duda, la afirmación según la cual ser libre es no saber lo que pasará requeriría más puntualizaciones que su contraria, a saber la de que no ser libre es estar seguro de que sólo puede pasar una cosa.

genuinas patologías del horror, no pueden ser la vía.²⁰³ Como tampoco pueden serlo todos esos planteamientos encaminados a convencernos de que más vale que no hagamos nada por alcanzar los fines que nos importan en mayor medida, ya que, cuanto más nos esforcemos por alcanzarlos, más se alejarán de nosotros (estoy pensando, a título de ilustración, en la forma en que algunos neoliberales de nuestros días utilizan el concepto de *subproducto*, de Elster,²⁰⁴ para sostener que cosas tales como la igualdad no deben ser perseguidas: basta con defender la libertad —especialmente la de empresa— y el resto, afirman, vendrá dado por añadidura).²⁰⁵

Tendríamos que ser capaces de relacionarnos con el futuro de otra manera, pero parecen faltarnos tanto las fuerzas como los medios. Los lenguajes de futuro que heredamos han devenido inútiles, y no parece que dispongamos de otros alternativos. Nos falta destreza para representarnos el futuro. Afirmación que nos permite regresar al principio, y que podría aclarar el pequeño enigma (mi sorpresa por no recordar una lectura anterior) que entonces planteé. En la cita de Eliot con la que Piglia abre su libro reside, en efecto, la clave para abordar debidamente esta cuestión y ahora debiera quedar más claro nuestro convencimiento inicial. Recordemos las palabras del poeta: «Tuvimos la experiencia pero no su sentido, y el acceso al sentido restaura la experiencia.» Obviamente del futuro en cuanto tal no cabe experiencia en la medida en que todavía no ha sido, pero sí puede haberla de su anhelo, de su esperanza. A fin de

203 A fin de evitar en lo posible malentendidos innecesarios, habrá que señalar que para algunos autores este fracaso de las expectativas utópicas, lejos de cuestionar los sueños ilustrados, constituye precisamente la mejor prueba de su vigencia, cuando no de su triunfo. No es central para el propósito de la presente exposición dirimir cuánto (y qué) del proyecto moderno queda afectado por el ocaso de las viejas utopías. Además, entrar en ese asunto probablemente obligaría a reabrir el debate —francamente fastidioso a estas alturas— acerca de la vigencia, superación o derrota del proyecto moderno. Un buen representante de los autores mencionados al principio de esta nota es Albrecht Wellmer, quien a este respecto tiene escrito lo siguiente: «El carácter de fin-abierto del proyecto de la modernidad implica el final de la utopía, si es que utopía significa "terminación" en el sentido de una realización definitiva de un ideal o de un *télos* de la historia. El final de la utopía, en este sentido, no es la idea de que nunca seremos capaces de realizar plenamente el ideal, sino de que la propia idea de una definitiva realización de un Estado ideal no tiene sentido respecto a la historia humana. Un final de la utopía, en este sentido, sin embargo, no equivale al final de los impulsos radicales de libertad, del universalismo moral, y de las aspiraciones democráticas que forman parte del proyecto de la modernidad [...] Este final de la utopía no sería el bloqueo de las energías utópicas, sería más bien su redirección, su transformación, su pluralización, porque ninguna vida humana, ninguna pasión humana, ningún amor humano parece concebible sin un horizonte utópico.» A. Wellmer, «Modelos de libertad en el mundo moderno», en C. Thiebaut (comp.), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 135.

204 En una definición de urgencia podría decirse que lo característico de los subproductos es que surgen de la búsqueda -en vez de ser resultado- de la acción. Para un análisis de esos estados que son subproductos (como el sueño, la potencia sexual o el enamoramiento) y cuya analogía algunos autores proyectan interesadamente sobre lo social puede verse Jon Elster, *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad* (Barcelona, Península, 1988), y Jon Elster, «Deception and self-deception in Stendhal», en Jon Elster (comp.), *The Multiple Self* (Cambridge, Cambridge University Press, 1986).

205 También este convencimiento, como algún otro de los señalados hasta aquí, resulta del todo antiintuitivo. De hecho, se ha transformado en un lugar común casi unánimemente aceptado la idea de que los mercados, haciendo algunas cosas bien, tales como asignar recursos escasos y asegurar selección mediante competitividad, hacen otras mal, como la igualdad social, o incluso francamente mal, como la valoración de lo que no tiene precio asignado, sea esto la conservación del planeta o el sentido de la vida. Probablemente de semejante constatación se desprenda la necesidad de que los mercados sean regulados por instituciones que canalicen su dinamismo generador de riqueza, pero no es ésta la cuestión que ahora conviene plantear aquí. Sí valdrá la pena, en todo caso, llamar la atención sobre la advertencia de Manuel Castells, según la cual nuestra extraordinaria capacidad tecnológica actual puede acelerar los efectos, tanto positivos como negativos, de los mercados. Para una crítica del lugar atribuido en nuestra sociedad a la esfera económica, véase el libro de Pascal Bruckner *Miseria de la prosperidad. La religión del mercado y sus enemigos*, Barcelona, Tusquets, 2003.

cuentas es a eso a lo que solemos denominar con el término ilusión. Pues bien, es la experiencia de la ilusión la que parece haberse desvanecido, la que no sabemos restaurar porque hemos perdido la destreza para encontrarle sentido.

Probablemente esa pérdida tenga que ver con algo que observa Piglia, a saber, con ese desplazamiento mental que en algún impreciso momento tuvo lugar y que hizo que abandonáramos la mirada global, la ambición por entender las cosas en el marco histórico mayor al que pertenecemos, para pasar a pensarnos en clave meramente biográfica (por no decir biológica), desplazamiento que fue invirtiendo gradualmente el signo de nuestra expectativa de futuro. Tal vez hubo un momento en que se pudo pensar que ese desplazamiento era la condición de posibilidad para el mantenimiento de nuestras ilusiones: era lo que parecía creer Habermas cuando declaraba aquello, tan citado durante un tiempo, de que las utopías habían emigrado del mundo del trabajo al mundo de la vida. Si así ocurrió habrá que añadir que también en esta otra esfera las utopías parecen haber sido vencidas. Más certero que el diagnóstico de Habermas parece el de Michel Houellebecq cuando escribe: «El liberalismo económico es la ampliación del campo de batalla, su extensión a todas las edades de la vida y a todas las clases de la sociedad.»²⁰⁶ Nada parece quedar a salvo de la insaciable voracidad de un modo de producción que ya no se limita a ser un modo de producción económico sino que constituye un modo de producción (y reproducción) de vida en todas sus facetas. Bastaría con recordar el cambio de función que ha sufrido la idea misma de cuerpo. De la condición de territorio de libertad que en algún momento tuvo ha pasado a la de espacio de una nueva normatividad, en la que la exhibición reiterada de cuerpos presentados explícitamente como modelos de perfección cumple la función de nuevo superyó. Probablemente ello explique, mucho mejor que hipótesis como la del resurgimiento de presuntas olas de puritanismo o similares, el repliegue de los cuerpos sobre sí mismos, esa nueva ocultación, ese extraño pudor sin convencimiento alguno, que expresa mucho más la enésima derrota (ahora en lo más íntimo) que la presencia de cualquier idea.²⁰⁷ Tal vez las cosas hubieran podido evolucionar de otra manera, ciertamente, pero es aquí donde estamos. La melancolía con la que el hombre adulto vive la frustración de sus ambiciones juveniles no constituye una buena figura para pensar la historia: ni siquiera nos permite reconstruir verazmente la experiencia de la ilusión por el futuro colectivo que en otro tiempo tuvimos.²⁰⁸

Respiración artificial —como, por lo demás, les suele ocurrir a las grandes obras literarias— ilumina otras realidades, además de aquellas a las que se refiere de manera expresa. El profundo escepticismo de su autor respecto al presente, al que considera un lugar vacío, yermo de casi toda experiencia —«a lo sumo ¿qué es lo que uno puede llegar a tener en su vida salvo dos o tres experiencias? Dos o tres (a veces, incluso, ni eso)»,²⁰⁹ declara un personaje de la novela—, desborda con mucho el radical

206 Michel Houellebecq, *Ampliación del campo de batalla*, Barcelona, Anagrama, 1999, p. 113.

207 La bibliografía sobre el cuerpo resulta literalmente inabarcable. A los efectos de la cuestión mencionada aquí cabe citar: Michel Feher (ed.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, 1990-1992; M. Featherstone, «The body in a Consumer Society», en M. Featherstone, M. Hepworth y B. Turner (comps.), *The body: Social Process and Cultural Theory*, Londres, Sage, 1991; A. J. Navarro (ed.), *La nueva carne: una estética perversa del cuerpo*, Madrid, Valdemar, 2002; C. Shilling, *The Body and Social Theory*, Londres, Sage, 1993 o Josep Toro, *El cuerpo como delito*, Barcelona, Ariel, 1996. Por mi parte, he escrito sobre el cuerpo, insertándolo en el marco del debate sobre el dualismo, en el trabajo «En cuerpo y alma», *Letra Internacional*, n.º 78, primavera de 2003, pp. 80-82.

208 Me he referido a esta cuestión en sendos artículos periodísticos: «Nuevos tiempos, nuevas épicas» (*El País*, 28 de mayo de 2002) y «Vivir, sin ir más lejos» (*El País*, 28 de octubre de 2002).

209 Ricardo Piglia, op. cit., p. 34. Obsérvese la proximidad entre estas palabras y las utilizadas por Giorgio Agamben al inicio de su libro *Infancia e historia*, op. cit.: «Cualquier discurso sobre la

pesimismo respecto a la naturaleza humana para entrar en el terreno del diagnóstico de nuestra época, en el ámbito de la atinada caracterización de las herramientas imaginarias con las que nos inscribimos en el propio devenir. Un diagnóstico que gravita en gran medida sobre esta tesis: el presente es ese pasado que tiene lugar en el escenario de la actualidad.

Pero esa *incapacidad formal* (por así decir) no da cuenta por completo de la pérdida de las ilusiones, del declive de la pasión por el futuro. Además de no saber cómo contarnos el futuro, tampoco sabemos el contenido de esa narración fallida. Acaso hubo un momento, antaño, en el que el discurso histórico nos permitía soslayar lo que ahora se ha puesto, casi dramáticamente, en primer plano. Cuando la historia parecía ofrecernos una estructura inmutable, un punto de referencia sólido para conocer y para obrar, todo resultaba en cierto sentido más fácil: se trataba de acomodarse a tales supuestos designios. Ahora bien, si damos por definitivamente desestimadas las pretensiones metafísicas—incluso en sus variantes historicistas— lo que cabe esperar del discurso histórico es otra cosa. Si no existe nada inmutable, permanente, si la historia, queda básicamente determinada por su caducidad, entonces el presente sólo puede ser pensado como el lugar en el que lo imprevisible puede ocurrir. Lo que es como decir: el lugar en el que el pasado nos interpela, nos ofrece el espacio para la propia afirmación. La continuidad que podamos establecer entre esa colección de caducidades que constituye el pasado, la lógica que le podamos encontrar, tiene una función, un sentido. Si se nos apura, una única legitimidad: proporcionarnos un marco de referencia para tomar decisiones, para elegir.

Acaso convenga destacar mucho estos aspectos porque durante demasiado tiempo permanecemos atrapados en la maraña de unos debates de carácter normativo o fundamentador en los que, ahora podemos apreciarlo con mayor claridad, lo esencial quedaba orillado. El propio transcurrir de los acontecimientos se ha encargado de revelar el agotamiento de tales debates. No tiene caso plantearnos por enésima vez el fundamento o la ausencia de fundamento de aquello que nos podamos proponer. No tiene caso, sobre todo a la vista de nuestra contrastada incapacidad para proponer nada. La cuestión, en suma, que hay que poner encima de la mesa no es la de si tiene respuesta la vieja pregunta *¿qué debemos hacer?*, sino la de si somos capaces de ofrecer una respuesta a la pregunta, aún más vieja si cabe, *¿qué queremos hacer?* Aunque, si alguien prefiere las formulaciones que remitan a problemáticas más próximas, siempre resulta posible enunciar la misma cosa en estos otros términos: *¿cómo es posible la perplejidad de la voluntad?*

Índice

<u>NOTA PREVIA. UNA TRAVESÍA ENTRE MIL</u>	6
<u>Introducción</u>	8
<u>I. ESE EXTRAÑO PROBLEMA QUE NOS CONSTITUYE</u>	8
<u>Primera parte. IDENTIDAD</u>	13
<u>II. NO ME GUSTA HABLAR DE MÍ</u>	13
<u>III. ¿HAY ALGUIEN AHÍ (AL OTRO LADO DEL ESPEJO)?</u>	25
<u>1.- EMPEZANDO POR LO MÁS GENERAL</u>	26
<u>2. SOBRE UNA FORMA PARTICULAR DE PENSAR LA PERTENENCIA</u>	29
<u>3. POLÍTICA Y PEDAGOGÍA (DE LOS SENTIMIENTOS)</u>	32
<u>4. IDENTIDAD, UNA CONSTRUCCIÓN SOCIAL INEVITABLE</u>	34
<u>Segunda parte. RESPONSABILIDAD</u>	39
<u>IV. RESPONSABILIDAD, RESPONSABLES Y RESPONDONES</u>	39
<u>1. ADVERTENCIA</u>	39
<u>2. MATICES</u>	40
<u>3. HIPÓTESIS, TAL VEZ</u>	43
<u>4. CONTRA EL RESENTIMIENTO PARALIZANTE</u>	47
<u>V. CUANDO SON MUCHAS LAS VOCES</u>	51
<u>1. PRIMERA APROXIMACIÓN A LA COSA</u>	51
<u>2. INTERLUDIO (INTENCIONADO) SOBRE LA MODERNIDAD Y EL MAL</u>	53
<u>3. LA RESPONSABILIDAD, EL FUTURO Y LA ESCALA ADECUADA (UNA PEQUEÑA PUNTUALIZACIÓN SOBRE HANS JONAS)</u>	57
<u>4. ¿FUNCIONA EL INVENTO?</u>	59
<u>5. POR UNA RESPONSABILIDAD AFIRMATIVA</u>	62
<u>Tercera parte. Historia</u>	65
<u>VI. HABRÁ QUE EMPEZARA DEFENDERSE DEL PASADO</u>	65
<u>1. ALGUNOS RECORDATORIOS IMPRESCINDIBLES</u>	65
<u>2. A PROPÓSITO DE NUESTRA AUTORREPRESENTACIÓN (O: ¿QUÉ NOS ESTÁ PASANDO?)</u>	67
<u>3. HABRÁ QUE EMPEZAR A DEFENDERSE DEL PASADO</u>	71
<u>4. ALGUNAS PREGUNTAS PARA TERMINAR EL CAPÍTULO</u>	76
<u>VII. SOBRE TRAUMAS CALAMIDADES Y CATÁSTROFES</u>	81
<u>1. SORPRESAS AGRADABLES</u>	81
<u>2. CUANDO LAS COSAS SE TUERCEN</u>	82
<u>3. VULNERABLES</u>	83

experiencia debe partir de la constatación de que ya no es algo realizable. Pues así como fue privado de su biografía, al hombre contemporáneo se le ha expropiado su experiencia: más bien la incapacidad de tener y transmitir experiencias quizá sea uno de los pocos datos ciertos de que dispone sobre sí mismo» (p. 7).

<u>4. EL TRAUMA EN SU CONTEXTO (¿VULNERABLES O TRAUMATIZADOS?)</u>	85
<u>5. REHABILITACIONES SOSPECHOSAS</u>	86
<u>6. ARRUGAS Y CICATRICES</u>	88
<u>A modo de epílogo</u>	91
<u>VIII. UN FUTURO CON ESCASO PORVENIR</u>	91
<u>Índice</u>	100