

EDICIONES NOBEL



Premio Internacional de Ensayo  
Jovellanos 2012

Manuel Cruz

# Adiós, historia, adiós

El abandono del pasado en el mundo actual

# Índice

[A modo de preámbulo](#)

[Las fronteras del tiempo](#)

[Lo que se repite y lo que se copia](#)

[Acerca de las condiciones político-culturales de la cosa](#)

[La fundación del pasado](#)

[Por la senda de los lugares comunes](#)

[Qué hay de nuevo en lo que ahora hay](#)

[Dos caras de una misma moneda](#)

[Pluralismo](#)

[Una nueva Santa Alianza](#)

[La ineludible racionalidad](#)

[¿Una banalidad sin fundamento alguno?](#)

[En contra](#)

[A favor \(sí, pero ¿de qué?\)](#)

[Decídase, por favor](#)

[La hora de responder](#)

[Las emociones en tanto que combustible de la razón](#)

[En fin...](#)

[A propósito de los protagonistas de la cosa](#)

Con perdón (un paréntesis necesario)

Acerca del conocimiento de la cosa

Acerca del futuro de la cosa

Memoria: ¿extrañeza o reconciliación?

Proust como pretexto (y punto de partida)

El acontecimiento y la trama narrativa

Otra posibilidad: estar a la altura

Quiénes conspiran contra el yo

La identidad, un problema práctico

Acerca del recurrente anhelo de felicidad

Una consigna luminosa

A dónde nos conduce el desplazamiento de la perspectiva

Esta vez sí: lo pasado, pasado

En definitiva: ¿ángel de la historia o estatua de sal?

EDICIONES NOBEL

Premio Internacional de Ensayo  
Jovellanos 2012

Manuel Cruz

Adios, historia, adios

El abandono del pasado en el mundo actual

© Manuel Cruz  
© EDICIONES NOBEL, S. A.  
Ventura Rodríguez, 4  
33004 OVIEDO (ESPAÑA)  
www.edicionesnobel.com

**ISBN EDICIÓN EN PAPEL:** 978-84-8459-672-1

**ISBN E-BOOK:** 978-84-8456-674-5

**Fotografía de cubierta:** Getty Images - Laurent van der Stockt

Título: Iraq - April 07: Operation Iraqi Freedom In Baghdad, Iraq on April 03, 2003. The statue of Saddam Hussein in front of the Palestine Hotel.

**Impresión:** Gráficas Summa S. A., Llanera (Asturias)

**Depósito legal:** AS-1.879-2012

Prohibida la reproducción total o parcial,  
incluso citando la procedencia

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org) <<http://www.cedro.org>>) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra

Hecho en España

# Introducción

El subtítulo del presente libro (*El abandono del pasado en el mundo actual*) pretende prevenir un malentendido que el solo título, sin más compañía, podría contribuir a generar, a saber, el de que lo que se busca en estas páginas es reeditar, con unas pocas actualizaciones cosméticas, la conocida y sobradamente debatida tesis de Francis Fukuyama según la cual la historia ha terminado. Mejor será entonces, aunque únicamente sea por si acaso, que lo dejemos bien claro desde el primer momento: la historia no ha terminado, somos nosotros quienes la hemos abandonado. *Adiós, historia, adiós* intenta reconstruir el discurso de dicha despedida. El título no podía tener otro sentido porque si por historia entendemos esa temporalidad intersubjetiva en la que todos estamos inmersos, es obvio que seguimos permaneciendo en ella, entre otras cosas porque no es posible salir de ahí. Venimos de dónde venimos, y ese lugar de procedencia (el pasado) nos constituye. De la misma manera que también constituye nuestra propia condición el proyectarnos permanentemente hacia lo que aún no es.

El problema no es ese. El problema debería plantearse a la manera en que lo hizo Nietzsche al hablar de la muerte de Dios (o Foucault al hacerlo de la del hombre). Como es sabido, quería expresar Nietzsche con esa paradójica formulación (¿cómo podría morir un ser definido como eterno e inmaterial?) que habíamos dejado de necesitar dicha idea (al igual que Foucault estaba convencido de la obsolescencia de la idea de hombre). Pues bien, de manera análoga acaso una de las características en mayor medida destacadas del momento actual sea precisamente el convencimiento, cada vez más generalizado, de que el recurso a la historia ya no ilumina nuestro presente, ha dejado de funcionar como fuente de recursos para entenderlo mejor y, en la misma medida, para orientar nuestra trayectoria futura.

No hemos llegado a este escenario por casualidad, ni tampoco como resultado de ninguna fatalidad o destino. En cierto modo incluso podríamos decir que constituye un desenlace previsible de la confluencia de un esquema mental con el que abordar lo humano, el diseñado por la Modernidad, y las transformaciones que ha ido sufriendo nuestra sociedad

en los planos social, económico y político en las últimas décadas. El proyecto moderno nace con el desarrollo del modo de producción capitalista y lo ha acompañado en sus cambios hasta el presente. Ambos — proyecto y realidad material— han sufrido su propia evolución, que no siempre ha ido acompasada.

En todo caso, ideas como la de progreso o expectativas como la de la universalidad de determinados conceptos (la razón) o valores (la dignidad del individuo) encontraban acomodo en una visión global de la historia, al tiempo que parecían adaptarse, como una segunda piel, a un sistema económico que daba la impresión de poder crecer indefinidamente y que tomaba al planeta por entero como escenario de sus actividades. Pero conocemos las vicisitudes de esta relación. Tanto el propio orden económico-social como su representación en la esfera de lo imaginario venían atravesados por profundas contradicciones que han terminado por estallar.

El ideal ilustrado acabó dando lugar a patologías en el plano del discurso político (con sus correspondientes barbaries, de derecha e izquierda, como ya se ha convertido en un lugar común repetir) que finalmente han quedado asociadas al siglo xx mismo. Por su parte, el modelo de crecimiento económico y de producción de riqueza que en algún momento llegó a parecer insuperable ha ido adoptando, tras la desaparición de cualquier modelo alternativo que pudiera funcionar a modo de elemento corrector de sus excesos, una deriva tal que ahora se diría que precisamente él constituye la causa de buena parte de los males que nos asolan. En definitiva: ni estamos donde esperábamos ni somos como (¿o quienes?) creíamos podría ser una forma un tanto apresurada de resumir la percepción que en esta época tenemos de nosotros mismos y del lugar en que hemos venido a desembocar. De ahí a afirmar que no hemos aprendido nada de la historia o, peor aún, a sostener que la historia nada puede enseñarnos no hay más que un paso, que la presente obra intenta mostrar que ya hemos empezado a dar.

Todo lo cual debería bastar, sin necesidad de más elaboradas consideraciones, para dejar claro que lo que se halla en juego en las discusiones que a continuación se exponen —a menudo de apariencia y terminología algo académicas, a pesar de los esfuerzos del autor— es algo que desborda, con mucho, el interés de los especialistas para adentrarse de lleno en las preocupaciones, no ya de cualquier lector, sino de cualquier habitante de la hora presente. ¿O es que afirmaciones de apariencia generalista como la de que el mundo ha dejado de ser el escenario dócil en el que materializar nuestros sueños o la de la creciente importancia de la incertidumbre no pueden ser traducidas, sin el menor esfuerzo, a afirmaciones bien concretas acerca de nuestra realidad más inmediata?

¿Acaso no constituye uno de los rasgos más característicos de la experiencia del hombre contemporáneo el sentirse, en todos los aspectos de su vida, extremadamente vulnerable ante la incertidumbre? ¿Y qué decir del convencimiento generalizado de la caducidad irreversible de nuestros ensueños utópicos, de cualesquiera fantasías colectivas de una transformación radical, en clave igualitaria, de lo existente? ¿Alguien se atrevería a sostener que constituyen brumosas afirmaciones abstractas sin una referencia identificable en lo que nos rodea? Lo que es como decir: no hay manera de no quedar preocupado por todo lo que a continuación se plantea, que no deja de ser una variante o una posibilidad de lo que nos es dado pensar. O tal vez con mayor exactitud, de lo que no nos queda más remedio que pensar. De lo que estamos obligados a pensar porque nos va la vida en ello.

Pero que nadie vaya a interpretar, debido a un énfasis tal vez excesivo o a un tono probablemente inadecuado, que estas últimas afirmaciones aspiran a ser algo parecido a una interpelación dirigida al lector. Si de alguna forma tuviera que describir el sentido de las mismas diría que constituyen más bien *una petición de ayuda*. Seguro que adivinan por dónde voy. Creo que era Jean Luc Godard quien, para aludir al carácter nunca del todo clausurado de los productos artísticos, siempre pendientes —en la medida en que posean una mínima calidad— de ser interpretados de otra manera por quienes los analizan, afirmaba algo así como que la película *la termina el espectador*. Años antes, Wittgenstein había manifestado algo extremadamente parecido, en esa otra ocasión para referirse a un libro suyo, el *Tractatus*. Intentando explicarle al que iba a ser su editor, Ludwig Ficker, la naturaleza y cualidades de la obra, dio en escribir la célebre frase: «Mi trabajo consta de dos partes: la expuesta en él más todo lo que no está escrito», y añadió, subrayando él mismo las palabras: «Y es esa segunda parte precisamente lo que es lo importante»<sup>[1]</sup>. Pues bien, si el libro que ahora el lector tiene en sus manos ha alcanzado la mínima calidad requerida, de él debería poder decirse lo mismo. Con un añadido, para no dejar margen a los malentendidos: esta parte todavía no escrita del libro es la que le toca completar el lector con su propia lectura. Ánimo y buena suerte. Seguro que lo mejora.





## ¿Que hacemos cuando recordamos? (Las fronteras del tiempo)

Hemos olvidado hace tiempo el ritual según el cual fue edificada la casa de nuestra vida. Pero cuando hay que tomarla por asalto y empiezan a caer las bombas enemigas, ¡qué de antigüedades descarnadas y extrañas no dejan estas al descubierto entre los fundamentos!

Walter Benjamin, *Dirección única*

## A modo de preambulo

En una conferencia pronunciada probablemente en 1957, titulada «Labor, trabajo, acción» —conferencia que constituye el germen de su gran obra *La condición humana*—, Hannah Arendt empezaba con una pregunta «aparentemente extraña» (según sus propias palabras), a saber: «¿Qué hacemos cuando actuamos?». Pues bien, a mí me agradaría, modestamente y sin pretender emular a una de las filósofas que más admiro, iniciar este capítulo con una pregunta en cierto modo paralela: ¿qué hacemos cuando recordamos? Anticipo, a título de hipótesis, la respuesta que intentaré argumentar en el presente texto: lo que hacemos es fundar el pasado, esto es, establecer lo que pudiéramos denominar unas particulares y específicas *fronteras del tiempo*.

Pero incluso este simple enunciado está lejos de ser obvio o evidente por sí mismo. Se impone, de manera ineludible, como condición para poder proseguir esta andadura, empezar por preguntarse si es posible decir algo sustantivo sobre la idea de frontera desde el punto de vista filosófico. Está claro que el uso primordial del término «frontera» es de carácter descriptivo, y refiere, por decirlo rápidamente, a la línea que separa un Estado de otro. Pero caben otros usos figurados del término: por ejemplo, cuando lo empleamos para designar la línea imaginaria que separa ámbitos abstractos. Así entendido —esto es, aproximándolo al concepto de límite— no hay duda de que el término está muy presente a lo largo de toda la historia de la filosofía, con lo que mi motivo inicial de preocupación empezó a desvanecerse gradualmente.

En efecto, en el pasado uno de los tópicos por excelencia de la discusión filosófica era el de «los límites del conocimiento» y, ya en la contemporaneidad, han proliferado las propuestas de trazar «líneas de demarcación» (una variante de frontera, a fin de cuentas) no solo entre ámbitos sino también entre conceptos: se ha teorizado sobre el dibujo de las diferencias entre ciencia y metafísica, entre conciencia verdadera y falsa conciencia (o ideología), entre filosofía y literatura, y tantas otras. Algo muy parecido, por cierto, a lo que ha sucedido en otras esferas del saber, como la de la historia de la ciencia, en la que la discusión de los últimos decenios ha estado dominada por el debate acerca de cómo deslindar los diferentes momentos del desarrollo del conocimiento científico (más conocidos como paradigmas). Conceptos como «ruptura epistemológica», «revolución científica», «cambio de *episteme*» y alguno más pueden ser considerados, bajo esta luz, como formas diversas de nombrar las fronteras que han surgido en las historias de las diferentes disciplinas científicas.

En el fondo, tiene poco de raro esta cuasi omnipresencia de la metáfora fronteriza. Rorty lo explicitó en su última época, pero hace bastante más

tiempo el propio Nietzsche nos había advertido acerca del enorme peso que tienen las metáforas en el pensamiento, especialmente aquellas que parecen haber olvidado su origen (tengo en la cabeza, desde luego, lo que puede leerse en *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*<sup>[2]</sup> acerca de la verdad como metáfora): la tradición filosófica occidental en muchos momentos parece no solo cautivada por, sino también cautiva de, metáforas e imágenes (sobre todo de origen espacial, aunque no solo) que han terminado por adquirir consistencia de categorías: pensemos en el uso, tan generalizado como acrítico, de términos como «superficial» frente a «profundo», «superior» frente a «inferior», «claro» frente a «oscuro», «transparente» frente a «opaco», por citar solo los primeros que me vienen a la cabeza.

Sin embargo, más significativo que esto tal vez sea ese otro fenómeno que parece estar produciéndose en estos momentos, según el cual las transformaciones que pueda experimentar un término en su uso originario resuenan casi inmediatamente en su uso metafórico. Así, el hecho de que los procesos de transformación política, social, económica y cultural que están teniendo lugar en el planeta en los últimos tiempos aboquen a un nuevo escenario que solemos subsumir bajo el rótulo genérico de «globalización», está repercutiendo de manera directa en la esfera de lo imaginario. También aquí hemos pasado a hablar de «globalización» esto es, de «desaparición de las fronteras» (o cualesquiera de sus equivalentes: disolución de los géneros, transdisciplinariedad, etc.) con una llamativa rapidez.

Esta inicial referencia a las desventuras de la metáfora permitiría desarrollos teóricos ciertamente interesantes, pero que nos apartarían de la sustancia de lo que pretendemos plantear. En todo caso, valdrá la pena dejar señalada, aunque solo sea a modo de apunte, la transformación experimentada en pocos años por una contraposición conceptual inequívocamente fronteriza. Me refiero a la contraposición dentro/fuera. En la literatura filosófico-política de finales de los sesenta y principios de los setenta la idea de la marginación (esto es, de la posibilidad de salir o escapar de lo que entonces tendía a denominarse *el sistema*) presentaba unas determinaciones abiertamente positivas que la oponían de forma abierta a la integración (la cual presentaba unas fuertes connotaciones de sumisión, cuando no de control) de quienes aceptaban participar en las estructuras del mismo. Hoy, en cambio, muy probablemente como consecuencia del fracaso histórico de los grandes proyectos emancipadores, la contraposición parece haber adoptado el signo opuesto, de forma que es habitual encontrarse con que las fuerzas políticas que todavía se autodenominan *progresistas* colocan como objetivo prioritario de sus propuestas «la lucha contra la exclusión». En tales discursos el concepto de

exclusión describe la situación de determinados grupos o sectores sociales que no consiguen integrarse en las sociedades occidentales de capitalismo avanzado, en el sentido de que ni encuentran acomodo estable en su red institucional ni tienen apenas posibilidades de alcanzarlo. (El concepto, por tanto, va más allá del de pobreza material y hace referencia a la ausencia de relaciones y de recursos disponibles como un rasgo característico de los excluidos, a los cuales en ese sentido les definiría su extremada vulnerabilidad; vulnerabilidad derivada de su nulo peso político y de la falta de reconocimiento social).

Está claro, pues, que la metáfora de la frontera da mucho de sí. Tanto, que resulta forzoso elegir entre los numerosos desarrollos posibles. Para hacerlo, haré uso de un razonamiento bien simple. Partiendo de la base de que, sin duda, el uso «natural» del concepto se refiere a las fronteras *espaciales*, lo que me agradaría plantear a continuación es la plausibilidad de otro tipo de fronteras, de naturaleza cualitativamente distinta, y en cierto sentido opuesta: las fronteras *temporales*. Por especificar solo un poquito más la propuesta: me agradaría en lo que sigue analizar explícitamente hasta qué punto en esa particular reflexión acerca de la temporalidad que es la reflexión histórica encontramos propuestas que, sirviéndose directamente del término o de cualesquiera de sus variantes (límites, cortes, fracturas, etc.) piensan el devenir humano bajo esa misma figura de la discontinuidad.

## Las fronteras del tiempo

Que la historia sea continua o discontinua, esto es, que contenga o no en su interior algún tipo de fronteras, es algo que no puede determinarse en sí mismo o por sí solo, sino que depende a su vez de una cuestión anterior, a saber, la de si la historia está hecha únicamente de acontecimientos repetibles o, por el contrario, tienen cabida en ella acontecimientos irrepetibles. Está claro que solo aceptando en algún grado la irrepetibilidad cabe pensar en la existencia de saltos en lo histórico. Para nosotros, hoy, aceptar dicha idea no genera ningún conflicto: tanto se ha generalizado el tópico de que la historia, por decirlo con las paradójicas palabras de Valéry, es «la ciencia de las cosas que no se repiten». Pero el carácter casi obvio con el que se nos aparece la idea no debiera impedirnos examinarla con atención, no fuera caso que deslizara supuestos francamente discutibles o nos abocara a consecuencias teóricas y prácticas poco deseables.

Frente al generalizado convencimiento de que la esfera de la naturaleza constituye el dominio de la repetibilidad<sup>[3]</sup>, la esfera de lo humano tiende a ser vista con la misma normalidad en este tópico como el ámbito en el que no rige ciclo ni reiteración alguna. Y si alguien cometiera la grosería intelectual de argumentar que la vida humana en cuanto tal no deja de ser un hecho natural, de inmediato los defensores de este lugar común le replicarían que no cabe comparar la caducidad consustancial a todo ser vivo con la muerte de un ser humano, que constituye la fractura del tiempo por excelencia, imposible de ser pensada como un simple momento del ciclo de la vida.

Pues bien, vale la pena preguntarse: ¿es el tópico tan obvio como su reiterado uso parece dar a entender? Por supuesto que no, cosa que se hace evidente si pensamos en esas situaciones en las que, inversión afectiva mediante, consideramos único e irrepetible a un animal<sup>[4]</sup>. En dichas situaciones pasa a primer plano el hecho de que tales términos —así como sus opuestos: repetible, general...— nombran en realidad un tratamiento por nuestra parte en el que se procede a destacar lo que nos permite diferenciar ese ser y reconocerlo en su individualidad —mientras que en el opuesto, lo destacado es lo que ese mismo ser comparte con otros.

Sin duda, en la mayor parte de los planteamientos acerca de la presunta superioridad de la especie humana sobre el resto de especies parece subyacer el convencimiento de la *irrepetibilidad* de aquella. Pero habría que tentarse la ropa antes de abandonarse, tan acríticamente, a tal convencimiento. Acerca de alguno de los argumentos más tópicos de la mencionada superioridad ha ironizado, con su proverbial brillantez, Montaigne: «¿Por qué un ganso no va a decir: "Todos los elementos del universo se refieren a mí: la tierra me sirve para andar, el sol para

iluminarme, las estrellas para infundirme sus influjos... Soy el favorito de la naturaleza. ¿Acaso el hombre no me cuida, no me aloja, no me sirve?; por mí hace sembrar y moler; si me come, también se come a otros hombres, compañeros suyos, y además yo me como a los gusanos que le matan y se lo comen". Lo mismo diría una grulla, y aún más magníficamente, dada la libertad de su vuelo»<sup>[5]</sup>.

En definitiva, es el mecanismo del interés el que activa la condición de irrepetible<sup>[6]</sup>, de la misma forma que es su contrario —la indiferencia— lo que provoca la caída del objeto en los abismos de la repetibilidad. Pero habrá que añadir a renglón seguido que la indiferencia es un término relacional, no una determinación que haga referencia a una cualidad ontológica que las cosas pudieran tener en sí mismas, con independencia de sus observadores<sup>[7]</sup>. El historiador francés Pierre Chaunu<sup>[8]</sup> ha calculado en más de 300 mil millones los seres humanos hoy ya muertos (seres humanos «que tuvieron ocasión de enterrar también a sus muertos, todos diferentes, irrepetibles», por utilizar las palabras de Fernando Savater, quien ha comentado este dato<sup>[9]</sup>). El ejemplo, del que ya me he servido en alguna otra ocasión<sup>[10]</sup>, cumple, en su exageración, la función de mostrar la dudosa utilidad de la categoría de irrepetibilidad. No queda más remedio que preguntarse si 300 mil millones de irrepetibles no empiezan a ser *demasiados irrepetibles*, esto es, si no pulverizan la idea de irrepetibilidad hasta el extremo de convertirla, incluso, en sospechosa de vehicular un sofisma.

En realidad, esta manera, tan sumamente extendida en nuestro tiempo, de considerar el valor de los acontecimientos humanos no siempre fue la dominante en la sociedad. Hubo épocas en el pasado en las que la opinión dominante era la de que también la esfera de lo humano funcionaba por ciclos. En un texto francamente sugestivo titulado «Historia e inmortalidad», Hannah Arendt ha señalado en qué forma el pensamiento cristiano aceptaba una visión cíclica del tiempo y, por tanto, la posibilidad de que los acontecimientos humanos pudieran repetirse. Para San Agustín, en concreto, dicha posibilidad no resultaba en absoluto inquietante ni contradictoria con el resto de su doctrina. Antes bien al contrario: «Desde su punto de vista el problema era que ningún acontecimiento puramente secular podía o debía ser nunca de importancia central para el hombre»<sup>[11]</sup>. En consecuencia, que pudieran reiterarse, con o sin variaciones, circunstancias o conductas que ya se habían producido en el pasado no le generaba la menor violencia teórica<sup>[12]</sup>.

Es al llegar a la época moderna cuando esta concepción empieza a experimentar un cambio radical hasta llegar a la situación actual, en la que la tendencia más extendida es a creer que la calificación de «irrepetible» otorgada a un suceso cualquiera lo define como formando parte de una categoría superior. Es esta una visión muy frecuente, y a menudo

bienintencionada<sup>[13]</sup>. No es forzoso entrar a discutir esto (a fin de cuentas, como es sabido, el infierno está empedrado de buenas intenciones). Lo que ahora importa es destacar en qué medida semejante cambio da lugar a una relevante consecuencia: constituye la genuina condición de posibilidad para empezar a tematizar las rupturas, los saltos, las grandes discontinuidades en el tiempo histórico. Buena prueba de ello lo constituye el dato, subrayado por la mencionada Hannah Arendt, de que San Agustín se resistió siempre a atribuir carácter único, excepcional, a acontecimiento secular ordinario alguno, hasta el punto de que dedicó treinta años de su vida a intentar refutar la creencia —muy extendida en su tiempo, tanto entre cristianos como entre paganos— de que la caída de Roma había constituido un acontecimiento decisivo.



## Lo que se repite y lo que se copia

Hace un tiempo, debatiendo sobre estos mismos asuntos, propuse una formulación que por aquel entonces me pareció afortunada: «El futuro no se predice, se produce», escribí, con una rotundidad a la que era muy proclive. Quería subrayar con tales palabras que la pretensión cientificista de elaborar una calidad de conocimientos acerca de lo humano que nos permita anticipar conductas está abocada al fracaso, en la medida en que no toma en consideración la capacidad humana para interrumpir los procesos, para iniciar nuevas líneas de actuación, para inaugurar temporalidades propias. El planteamiento, así formulado, reiteraba, intentando aportar nuevos argumentos que la enriquecieran, la vieja contraposición (como mínimo kantiana: estoy pensando en concreto en la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*) entre necesidad y libertad. Sin embargo, cuando, algunos años más tarde, tropecé con mi frase, citada en el libro de Concha Roldán *Entre Casandra y Clío*<sup>[14]</sup>, me di cuenta de que, sin haber sido yo del todo consciente, había dejado planteada la cosa en términos relativamente abiertos (por no decir ambiguos sin más). Porque la expresión «se produce», además de aludir a un *hacer*, a un *llevar a cabo*, a un *realizar*, por parte de un determinado sujeto que se constituye por ello mismo en actor, también puede hacer referencia a un mero *ocurrir*, a un *tener lugar*, a un *suced*, sin sujeto conocido alguno (o en el que el sujeto no tiene una especial importancia).

Ahora tiendo a pensar que aquella vieja contraposición, reiterada, bajo otros ropajes, en la disyuntiva entre lo repetible y lo irrepetible o en el conflicto entre dos efectos de la secularización (el protagonismo humano y el conocimiento científico) constituye un esquema demasiado rígido y, en esa misma medida, insuficiente para entender el real devenir de los acontecimientos humanos, las fracturas que en la historia se van produciendo o, con los términos que propuse anteriormente, las *fronteras del tiempo* que con su propio obrar los hombres van dibujando.

Regresemos a los planteamientos de hace un momento para tomar el impulso que nos permita afrontar en condiciones el tramo restante de la presente reflexión. En efecto, se ha repetido hasta la saciedad (y, si se me apura, hasta más allá en los últimos tiempos) la necesidad de que no echemos en saco rato el conocimiento del pasado porque solo eso nos garantiza que algunos de los horrores más recientes no vuelvan a darse. Me atrevería a afirmar, sin riesgo a equivocarme, que en la muy abundante literatura sobre el Holocausto que se viene produciendo desde hace un tiempo éste es un motivo argumental omnipresente. No parece que nos hayamos alejado mucho de la célebre frase de Brunschvigg: «Si los hombres conocen la historia, la historia no se repetirá» (asumida casi literalmente

por George Santayan al escribir: «Quien no estudia el pasado, está condenado a repetirlo»<sup>[15]</sup>, apenas con un pequeño matiz: de no intervenir, aquellos espantosos acontecimientos pueden volver a suceder. Es como si se dijera: algo hay (¿en donde, por cierto?: ¿en la objetividad de los procesos?, ¿en lo más profundo de la naturaleza humana?) que propende a reaparecer, siendo nuestra tarea más importante la de evitar que ello suceda.

Pero estábamos advertidos por Karl Marx de que la historia no se repite, y de que, cuando parece hacerlo, lo hace bajo la forma de caricatura o farsa<sup>[16]</sup>. La advertencia marxiana, como es evidente, parece entrar en conflicto con la expectativa de que, predicción mediante, podamos intervenir en el curso de los acontecimientos futuros. ¿A qué carta quedarnos, entonces? ¿Bajo qué clave leer el signo de los acontecimientos pasados? ¿Como una sucesión de sorpresas o como el cumplimiento de alguna profunda legalidad? ¿Da la historia humana más la imagen de un caudaloso torrente de imprevistos o, por el contrario, la de una plácida y mansa corriente de monotonías? Sin duda esta forma de plantear las cosas tiene mucho de engañoso. Pero no especialmente porque plantee una rígida disyuntiva entre continuidad o discontinuidad que no se corresponde con la realidad de las cosas (sin remontarnos demasiado atrás: hace bien pocos años hablábamos de Europa como el balneario del mundo y hoy en cambio es escenario de importantes tensiones), sino porque, en el fondo, utiliza esa disyuntiva para deslizar una contraposición francamente discutible entre los sujetos (a los que les correspondería la iniciativa de todo cambio o interrupción) por un lado, y un presunto proceso (que tendería a perseverar, *espinosianamente*, en su ser) por otro.

Se impone, para escapar de semejante contraposición, reconsiderar el contenido de los términos. Lo peor que tiene el concepto de proceso es la separación que implica de lo concreto y lo general, de la cosa o evento particular y el significado universal<sup>[17]</sup>, mientras que el principal peligro que ofrece la idea de sujeto es el de ser vista como el territorio de la indeterminación, como el espacio a salvo de los condicionamientos y servidumbres que rigen en la esfera de lo natural. En el bien entendido de que ese «reconsiderar» que se acaba de proponer no debe ser interpretado en el sentido de subsumir uno de los elementos en el otro o de intentar desdibujar sus perfiles mediante diversos procedimientos, sino en el de atender a la efectiva realidad de cada uno de ellos.

Adelanto la conclusión que a mi entender emerge en el momento en el que nos atrevemos a proceder así. Lo que se comprueba entonces es que no es la historia la que —por así decirlo, por su propia cuenta— se repite, sino que *somos nosotros quienes nos empeñamos en repetir sus episodios*. Con otras palabras, el concepto que resulta necesario introducir en este esquema es el

de imitación y/o el de ejemplaridad. De hecho, la evolución de la idea de imitación a lo largo de la historia del pensamiento occidental puede considerarse como una eficaz clave de lectura que nos permite entender las más importantes transformaciones que se han ido produciendo en el entramado de nuestras ideas. Ha habido autores<sup>[18]</sup> que han señalado la existencia de tres grandes períodos históricos en lo tocante a la imitación: el premoderno, el moderno y el posmoderno, cada uno de los cuales se correspondería con una perspectiva filosófica determinada: el realismo metafísico, el idealismo metafísico y la posmodernidad, respectivamente.

¿En qué situación nos encontramos hoy? La «crítica ilustrada de la Ilustración», tan característica del actual estado de la cultura, nos permite abordar la experiencia de la imitación en forma nueva. Ya no se trata de oficiar como pasivos imitadores de un perfecto modelo preexistente, tal y como sucedía en la premodernidad, ni tampoco de instituirnos en engreídos transformadores de la realidad sin modelo previo que imitar, como creyó la Modernidad más triunfalista (de la cual, por cierto, el Kant que escribía en la *Metafísica de las costumbres* frases del tipo «no nos ha de servir de móvil el comportamiento de otros hombres sino la ley» representaría un exponente paradigmático). El sujeto de la postmodernidad es más modesto que el sujeto moderno: no desdeña la imitación aunque, eso sí, la piensa bajo bases por completo diferentes a las de antaño.

Si la imitación constituye una manera de escapar a disyuntivas imposibles como las señaladas, es porque imitar no es renunciar a la razón, sino usarla de una manera particular, que en modo alguno desmerece al uso kantiano (aunque no olvido —guiño a los especialistas— las afirmaciones que se vierten en la *Crítica del juicio* sobre la naturaleza del juicio reflexionante y que se recuperarán más adelante). Así, el modelo o ejemplo que debemos imitar no se nos impone, sino que lo elegimos y, por tanto, hemos de ser capaces de dar cuenta de las razones de nuestra elección. O, lo que es lo mismo, venimos obligados a encontrar esa ley generalizable que contiene: aquello que lo convierte en digno de ser imitado. (Un ejemplo es, por definición, un caso concreto con una pretensión de validez para más de un caso).

De este modo, la pretensión por parte del proceso de poseer el monopolio de universalidad y significado queda rebatida sin por ello deslizarse hacia el proverbial escepticismo (tan frecuente, por ejemplo, entre posmodernos de variado pelaje). Frente a quienes rechazan, acogándose a argumentaciones atendibles en muchos casos, la posibilidad de presentar propuestas de alcance universal, ahora dispondríamos de la clave para acceder a un universalismo también de nuevo tipo, un *universalismo ejemplar*, distinto del más tradicional universalismo generalizante, procedimental, que se reveló incapaz de defenderse de las

muy diversas críticas recibidas a lo largo del siglo xx<sup>[19]</sup>. Repárese en que, al desplazar el énfasis desde lo generalizable hacia lo ejemplar, se está deslizado un auténtico caballo de Troya en el seno de la manera heredada de legitimar la universalidad. Abandonada la imposible pretensión de una legitimidad *de origen*, se abre paso otra forma de legitimidad, basada en la voluntad de autorrealización (a menudo los hermanos se parecen entre sí, no tanto porque compartan ninguna determinación previa sino precisamente porque han decidido asemejarse al padre<sup>[20]</sup>) y en la necesidad de articular el horizonte de lo universal con el hecho, absolutamente incuestionable, del pluralismo, de las múltiples diferencias.

Pero no nos apresuremos a dar por sentada una categorización alternativa —una presunta *nueva manera* de entender la universalidad— sin haber avisado que a esta le va a tocar enfrentarse con diversos problemas. Por mencionar uno de los más presentes: el continuo discursivo que se acostumbra a establecer entre globalización-universalidad-Occidente deja sin plantear algunas de las cuestiones tal vez más necesitadas de clarificación. Es probable que este aparente *descuido* constituya el indicador de alguna insuficiencia, como parecen serlo también algunos *revivals* doctrinales. Por mencionar solo unos pocos: regresan al escenario teórico actual los situacionistas; debatimos de nuevo acerca de la posibilidad de transformar *el sistema* desde dentro —con la pintoresca reivindicación de la condición de *antisistema* por parte de algunos—; se postulan, como si fueran hallazgos teóricos radicales, unos presuntos *universales concretos* que desprenden el mismo aroma discursivo que aquellas *totalidades concretas* de nuestra juventud, etc.

No pretendo insinuar que permanezcamos, inmóviles, en el mismo punto que hace unos años. Determinadas realidades han irrumpido en el imaginario teórico preexistente generando efectos irreversibles. Cuando Étienne Balibar<sup>[21]</sup> se refiere al proceso que comúnmente denominamos globalización en términos de *universalidad real* o cuando Pietro Barcellona<sup>[22]</sup> valora este mundo globalizado en el que vivimos como el «triunfo de lo privado» parecen estar intentando introducir una distinción entre formas ficticias de lo universal y formas genuinas o aceptables. Pero probablemente no baste con ello o, mejor dicho, convenga avanzar en esa dirección para resolver la insuficiencia a la que me refería hace un momento.

Hacia el final de su libro *Pasaje a Occidente*, Giacomo Marramao escribe: «Tenemos que aprender a pensar la continuidad como algo diferente de la identidad»<sup>[23]</sup>, palabras con las que proporciona una pista fecunda acerca de la vía que resulta recomendable seguir. La vieja manera de plantear la contraposición entre universalismo y diferencia, consistente en dar por supuesto que el primer término de la pareja designa aquel elemento o rasgo susceptible de ser encontrado en cualesquiera de los miembros de un

universo, en la medida en que consideraba dicho elemento o rasgo como algo dado, como una cuestión de hecho (ejemplo clásico: «Todos los hombres son mortales», enunciado que presupone la *mortalidad* como propiedad necesaria de la sustancia *hombre*), ha ido demostrando, al ser confrontada con el estallido de las particularidades, su patente inutilidad. Deberíamos decir, más bien, que universal es aquello que *merece ser compartido* por toda la humanidad (Alain Badiou ha presentado en los últimos tiempos una definición de «enunciado universal» muy próxima a esta). Se observará que la formulación implica dos elementos de destacada importancia. Por un lado designa una tarea, una empresa pendiente, un horizonte histórico y, por otro, presupone la igualdad por encima o más allá de las identidades.

Así las cosas, el desafío que un universalismo entendido de semejante manera debe afrontar en el mundo de hoy es doble. Por una parte, ha de medirse con un individualismo en el que el repliegue de los sujetos sobre sí mismos se sustancia, bien en una banalidad sin ambición transformadora alguna, bien en una ansiedad provocada por la impotencia para incidir a tal escala en el desarrollo social y político de la realidad en la que viven. Por otra, debe proporcionar respuesta a un comunitarismo que, utilizando el atractivo argumento de que es necesario atender a las concretas formas de vida del grupo, «tiende a reconducir al seno de las especificidades culturales el tema de la solidaridad y de los valores compartidos», por utilizar de nuevo las palabras de Marramao<sup>[24]</sup>.

Ahora bien, la definición propuesta según la cual universal no sería tanto aquello que todos poseen o que a todos describe, sino más bien aquello otro en lo que nos hemos puesto de acuerdo que merece ser compartido por toda la humanidad, tiene su inevitable corolario. Frente a la legitimidad de origen cabría hablar de algo parecido a una legitimidad de destino. Legitimidad de destino que en ningún caso debiera ser malinterpretada. Y es que el destino del que se trataría en este caso nada tendría que ver con el que se reivindicaba en aquella grandilocuente e inquietante «unidad de destino en lo universal» de la infancia de muchos de nosotros, sino con el más modesto y descriptivo que aparece en las paradas de autobús de algunas ciudades, para indicar, sencillamente, el lugar hacia el que se dirigen los vehículos. (Quizá, por cierto, esa modestia hubiera que aplicarla también a otro término, utilizado asimismo con exceso en el lenguaje filosófico. Me refiero al de «sentido». En el código de la circulación, «sentido» es siempre 'sentido de la marcha': un uso, desde luego, muy restringido, pero que posiblemente permitiera analogías clarificadoras).

Como se habrá podido observar, la crítica a una cierta forma de entender el proceso no tiene por qué arrastrar a un subjetivismo a ultranza (el otro término de la disyuntiva tradicional). Más aún, cabría afirmar que

uno de los rasgos más significativos de la idea de ejemplaridad es precisamente el desplazamiento que lleva a cabo desde las personas hacia los actos (desplazamiento que, si se prefiere, podría ser denominado *giro pragmático*). Lo ejemplar, lo digno de admiración, lo susceptible de ser imitado, son fundamentalmente conductas, acciones o comportamientos concretos llevados a cabo por alguien. Solo por extensión —y, sin duda, forzando un tanto los términos— podemos hablar de *vidas ejemplares* o de *sujetos ejemplares*. E incluso, si nos permitiéramos la licencia, a continuación estaríamos obligados a determinar qué cosas de las llevadas a cabo por tales sujetos les hicieron acreedores de semejante cualificación.

La puntualización se pretende de *doble uso*. Debiera servir también para señalar la distancia —o advertir de la diferencia, como se prefiera decirlo— entre lo que se está señalando aquí y los planteamientos premodernos, como el que podría venir paradigmáticamente representado por el Plutarco de *Vidas ejemplares*. En este último caso, al margen de que se maneje una noción fuerte de sujeto, lo diferencial es que se da por supuesta, como preexistente, una norma o una valoración que luego se ve *aplicada* a un caso particular.

## Acerca de las condiciones político-culturales de la cosa

Con otras palabras, creo que sería bueno que nos planteáramos, además del tema de las condiciones técnico-discursivas (relacionadas con el estatuto del juicio, el problema de la universalidad, etc.), otras de carácter vamos a llamarle político-culturales. Porque para que el ejemplo siga desarrollando su eficacia en una comunidad a lo largo del tiempo conviene que esta guarde memoria de aquel —los ejemplos deben soportar el paso del tiempo—, y el modo en que dicha tarea se puede llevar a cabo hoy en día en nuestras sociedades posmodernas está lejos de ser obvio o evidente. No sé si el caso cumplirá el papel ilustrador para el que lo traigo a colación, pero aquella transición *ejemplar* de la que tanto se habló, en España y fuera de ella, parece haber ido perdiendo ese carácter a fuerza de revisiones. Tal vez lo que vale para las palabras valga para los conceptos y, más allá, para los propios ejemplos, en la medida en que estos pretenden encarnar, materializar valores o normas<sup>[25]</sup>. Con otras palabras, acaso habría que introducir la perspectiva de la *hermenéutica del ejemplo*.

Y es que, en todo caso, parece dudosa, discutible, la capacidad posmoderna para preservar y perpetuar los ejemplos heredados, pero lo es más aún su capacidad para alumbrar unos propios. Esta reserva admite más de un desarrollo. El más intuitivamente evidente es el que tiene que ver con el relativismo moral que se le suele atribuir a la postmodernidad, relativismo que tornaría innecesario, cuando no absurdo sin más, el empeño por producir/detectar esas situaciones en las que supuestamente se materializan determinadas virtudes o cualidades.

Un segundo desarrollo se desprende del primero. Bien pudiéramos decir que el ejemplo es a la norma lo que el líder al discurso político: lo encarna, lo materializa, lo devuelve a la escala en el fondo originaria. Porque el ejemplo, como el pensamiento en cuanto tal, no regresa a lo real sino que parte de ahí. No inventamos normas que luego aplicamos, sino que intentamos elaborarlas a partir de lo que nos ocurre. El líder antropomorfiza el discurso, en una operación todo lo discutible que se quiera (antes hicimos alusión a Plutarco), pero eficaz en último término. El ejemplo hace reconocibles e identificables las ideas, los programas. Ahora bien: a mayor eficacia, en muchas ocasiones mayor volatilidad. Inscribir el ejemplo en la política equivale a inscribirlo en el tiempo, en el devenir y, más allá, en la historia (y ya sabemos la variable suerte que han ido corriendo tantos y tantos personajes históricos).

Pero tal vez haya, en fin, otro orden de consideraciones para explicar las resistencias posmodernas al ejemplo. Beatriz Sarlo<sup>[26]</sup> ha cifrado en el característico minimalismo de la posmodernidad, esto es, en su incapacidad para producir y aceptar realidades comunes —colectivas, del orden de lo



general— el origen de tales resistencias. Podríamos poner un ejemplo, que tal vez ilustre en qué medida la posmodernidad exaspera, lleva al límite, una dificultad objetiva, en germen en la propia modernidad. En la celebración que tuvo lugar en la famosa *zona cero* neoyorkina al conmemorarse el primer año del atentado a las Torres Gemelas, los organizadores tuvieron la idea de leer, uno por uno, los nombres de los 2.749 fallecidos en el ataque<sup>[27]</sup>. No quiero emular el cínico aserto de Cioran según el cual uno no puede soportar durante más de veinte minutos seguidos el relato de los males ajenos, pero describo una situación de hecho cuando afirmo que era difícil mantener la atención (y la emoción) cuando se iba por el nombre trescientos y pico.

Aunque, en realidad, probablemente esta dificultad solo variaba en grado de la dificultad para mantener contra ese particular *viento y marea* que es el devenir, la vigencia de un recuerdo. En el fondo, no es tanta la distancia que separa la anécdota referida de los múltiples casos de monumentos y conmemoraciones perfectamente vaciadas de sentido. ¿Quedaría resumida la dificultad afirmando entonces que *también por la memoria pasa el tiempo*? Solo parcialmente, a mi entender. Porque tal afirmación no explicitaría de manera suficiente el conflicto subyacente, el profundo desgarró que en tales situaciones se produce.

La víctima querría que su testimonio jamás se perdiera en el olvido. Con frecuencia su dolor es tan absoluto, la pérdida sufrida, tan irreparable, que corre el peligro de deslizarse hacia una perspectiva fundamentalista, totalitaria<sup>[28]</sup>. Porque siente que se ha quedado en nada, lo quiere todo (el todo que pueda quedar tras el zarpazo de la nada) y lo quiere ya. Esta perspectiva puede adoptar múltiples formas, siendo una de las más habituales la que justifica la permanencia del testimonio con el argumento de que aquel daño no debe repetirse, pero creo que no debíamos distraernos con esta justificación, porque el nudo de la cuestión no está ahí. Con independencia de la justificación, el caso es que la víctima reclama el derecho a alzar su voz en la plaza pública, a que su testimonio permanezca ahí, a la vista de todos, como la alargada sombra de un recuerdo del que no podemos escapar.

Pero, como muestra con descarnada claridad el ejemplo del acto conmemorativo del 11-S<sup>[29]</sup>, el problema no es que las víctimas hablen sino que sean escuchadas, y que lo sean de la manera y con el carácter que ellas tienden a prescribir. Porque, si no, todos lo sabemos (víctimas incluidas), el destino inexorable de la conmemoración es su vaciamiento, la desembocadura en el *flatus vocis*, cuando no en la liturgia sin contenido alguno. Para que ello no ocurra se precisa una operación intelectual nada obvia. Hay que complementar el derecho de las víctimas a emitir su mensaje con el deber del resto de los ciudadanos a prestarle la requerida



atención, preservarlo y perpetuarlo. Operación que a menudo se subsume bajo la expresión *el deber de memoria*, expresión a mi entender extremadamente discutible<sup>[30]</sup>.

No he ido derivando el asunto del ejemplo hacia el territorio del daño y la memoria porque sí (o, peor aún, por mis preferencias personales). Es que tiendo a pensar que vivimos en una época en la que el ejemplo, de manera creciente, se declina en clave negativa. Si algo parece estar claro en nuestro tiempo es que resulta más fácil establecer acuerdos —incluso amplios consensos— sobre la base de lo que tememos que sobre la base de lo que nos proponemos, afirmamos o perseguimos. Son los miedos, las incertidumbres y las amenazas los nuevos elementos movilizadores a día de hoy. Esto es algo que, ciertamente, ya ha sido observado por los diferentes autores que se han referido a este tema. Por mi parte, mantengo serias reservas hacia la capacidad heurística y, más allá, hacia la potencialidad normativa de tanta negatividad. Por más que Hans Jonas haya llegado a referirse explícitamente a la *heurística del miedo*, no puedo dejar de pensar que, en última instancia, son nuestros anhelos y expectativas las que conceden a la realidad con la que nos medimos su carácter de materia prima para lo que aún no existe, su *espesor de futuro* en definitiva.

## La fundación del pasado

¿Proporcionan los argumentos desplegados hasta aquí herramientas útiles para abordar las cuestiones presentadas al principio? Algo específico, por lo pronto, nos permiten afirmar: la dinámica histórica, el trazado de esas específicas *fronteras del tiempo*, señalizadas por las grandes revoluciones, las fundaciones de los Estados, el surgimiento de los imperios o las guerras devastadoras, tiene que ser leída en clave de ejemplaridad. Ejemplaridad positiva o negativa, desde luego, pero ejemplaridad a fin de cuentas. Es decir, que lo que, en primer lugar, concede auténtica entidad histórica a un determinado acontecimiento es la capacidad que tiene de convertirse en punto de referencia para las generaciones futuras, en modelo al que adherirse o que rechazar.

No he introducido a la ligera la referencia a las generaciones futuras. En el fondo, era una forma de afirmar que el trazado de las fronteras del tiempo se lleva a cabo siempre *ex post facto*, a toro pasado. La afirmación tiene una leve resonancia benjaminiana, aunque no se alinee por completo con sus tesis (especialmente las de filosofía de la historia). Lo que se viene a sostener es que el genuino acontecimiento histórico, más que inaugurar el futuro, lo que hace es *fundar el pasado*. Toda esa retórica habitual —no solo en los medios de comunicación: también resulta fácil de encontrar en el discurso de los políticos— que anuncia, día sí, día no, la entrada en una nueva era, en un nuevo tiempo, cuando no el carácter histórico, trascendental o revolucionario de determinados sucesos, lejos de convertirlos en inteligibles, contribuye a oscurecer su sentido.

No se está negando, quede claro, la existencia de novedades en la historia, sino la función desempeñada por ellas. Decimos de algo que es nuevo, no tanto porque no tenga nada que ver con lo anterior, porque rompa con todo lo precedente, como porque permite pensarlo de otra manera, bajo otra luz. Lo nuevo, si se prefiere formularlo con estas palabras, es el último episodio del pasado, no el primero del futuro<sup>[31]</sup>. Se observará que, destacando la transformación que la novedad lleva a cabo sobre nuestra idea del pasado, estamos tomando cierta distancia sobre una de las interpretaciones más reiteradas de la propuesta de Benjamin, la que enfatiza sin más la necesidad del recordatorio permanente de las voces silenciadas, las promesas incumplidas y, en general, el sufrimiento pretérito. A semejante interpretación oponemos el convencimiento de que la contemplación del gigantesco espectáculo de dolor e injusticia que constituye la historia no puede ser un fin en sí mismo. El pasado no está ahí, con sus reclamaciones intactas, esperando ser atendidas, sino que es la materia prima de un determinado quehacer histórico, de eso que Paul Ricoeur ha denominado<sup>[32]</sup> *la tarea de la memoria*.

Si continúa valiendo el viejo principio de que entender representa el primer paso en el camino de la transformación, habría que añadir entonces que no entiende ni más ni mejor aquel que se dedica a lamerse las heridas de las derrotas que los suyos padecieron en el pasado: semejante narcisismo moral (como si la sola condición de víctima garantizara, con efectos retroactivos, haber adoptado la posición justa) no deja de ser un vano empeño de cargarse de razón histórica. Como, por descontado, apenas entiende nada el que, con una actitud solo en apariencia opuesta a la anterior, interpreta el presente como el desenlace, afortunado y necesario, de los aciertos pretéritos y se instala en el convencimiento de que vivimos en el mejor de los mundos posibles. Frente a todo eso, la virtud de lo nuevo viene dada precisamente por su capacidad para sobresaltarnos, para obligarnos a reconsiderar nuestras ideas y nuestras actitudes, nuestros valores y nuestros objetivos. El signo del sobresalto, obviamente, es variable. No hay tierras prometidas sino, en el mejor de los casos, pasados esperanzadores, pasados susceptibles de convertirse en ejemplos positivos con los que continuar el camino. Pero también tenemos a nuestra espalda traumas, experiencias brutales que quedan marcadas a fuego en la memoria de una época y con las que no hay otro remedio que medirse<sup>[33]</sup>.

No estoy en absoluto seguro de la destreza del hombre contemporáneo para confrontarse con ninguna de las dos experiencias. Es cierto que en apariencia —quiero decir, a la vista del abigarrado paisaje de monumentos, conmemoraciones y museos en el que nos desenvolvemos— uno de los signos más característicos de nuestro tiempo es precisamente su remisión al pasado. Pero hay motivos para sospechar que lo que late realmente tras la afectada retórica que nos incita de manera permanente a no olvidar ciertos sucesos es una profunda incapacidad para afrontar realmente lo ocurrido. Si tuviera que plantear la cosa en términos de tendencia, diría que determinados indicios parecen indicar más bien una enorme resistencia a la tarea. Se diría que a los hombres se les hubiera ido agotando la capacidad o las energías para establecer nuevas fronteras en el tiempo, nuevos límites históricos que les permitan señalar, como antaño hacían con tanto entusiasmo, un antes y un después.

La ilustración concreta de las afirmaciones abstractas es siempre una decisión discutible: no hay manera de evitar el reproche de que el caso elegido no representa realmente la tesis que se pretende probar. Pero se me reconocerá, al menos, que algún valor indicativo posee esa propensión, cada vez más extendida en nuestras sociedades, a reconstruir elementos del pasado con una fidelidad absoluta, con un mimetismo completo. Pienso en lo sucedido con nuestro teatro del Liceo, pero también con el de la Fenice, de Venecia, en donde se ha procedido a unas restauraciones tan extraordinariamente fieles del original que se hace difícil no reaccionar con

recelo. Se tiene derecho a sospechar si lo que en el fondo latía tras tanta minuciosidad en que todo fuera *igual que antes* no era precisamente un deseo de ahuyentar el momento del trauma, de borrar de la superficie de los objetos toda huella que evocara la catástrofe sucedida, de tal manera que pudiéramos continuar como si nada hubiera ocurrido, en un perfecto espejismo de continuidad.

Pero importa subrayar que no es solo lo negativo lo que genera enormes resistencias a una evocación adecuada, veraz. Tampoco es el caso que seamos capaces de aceptar, sin resistencias, que a nuestras espaldas quedaron modelos eminentes, dignos de ser imitados, que inauguraron una nueva época. Acaso pudiera conjeturarse que el rasgo característico de una cierta posmodernidad lo constituye justamente esa *imitación sin entusiasmo* o, tal vez fuera mejor decir, esa *incapacidad para admirar* que parece haber terminado por adquirir carta de naturaleza en nuestros días<sup>[34]</sup>. Tal vez este particular tipo de imitación mereciera el rótulo, algo más preciso, de «imitación paralizante», en la medida en que, lejos de incorporar la racionalidad crítica a la que antes aludíamos (la genuina imitación implica elegir entre los múltiples modelos imitables, justificar la elección, etc.), cumple en la práctica la función de reemplazar la decisión por la mera repetición mecánica, vacía. Quien, para resolverse a actuar en un determinado sentido, no lleva a cabo más deliberación que la de preguntarse «¿qué haría "X" si estuviera ahora aquí?» está renunciando al rasgo que es más propio del ser humano, esto es, su capacidad para autodeterminarse, a fuerza de delegarla imaginariamente en otro.

¿Con qué tiene que ver ese repliegue de las sociedades modernas sobre sí mismas, esa atemorizada manera de relacionarse con su propio pasado? Por supuesto que, por una parte, tiene que ver con la desaparición de la idea de futuro, que ha dejado de existir como territorio imaginario en el que depositar ilusiones, esperanzas y sueños (y, en consecuencia, la expectativa de grandes transformaciones) para convertirse en el espacio de la mera reiteración, de un *más de lo mismo* sin fin<sup>[35]</sup>. Parece razonable, desde luego, considerar que dicha desaparición está en el origen de este regreso al pasado<sup>[36]</sup> al que nos venimos refiriendo. El asunto se puede plantear sin abandonar el hilo argumentativo de la imitación. En el fondo, si se analiza la cosa con atención, el rasgo más característico de los ejemplos positivos no es tanto que provengan del pasado como que se proyectan hacia el futuro. Porque no se trata tan solo de que los ejemplos nos atraigan, ejerzan sobre nuestro espíritu algo parecido a una fascinación (*exempla trahunt*). A fin de cuentas, si únicamente fuera eso, quizá la reacción más lógica fuera la contemplación, extasiada, de la perfección de los mismos. Pero parece haber más. El buen ejemplo nos impulsa a la emulación, a esa «envidia positiva» a la que se refiriera Aristóteles<sup>[37]</sup>. Se me ocurre que ello es

debido a que lo importante del ejemplo es que constituye, en el fondo, un *telos* verosímil: un caso, una situación o un hecho que nos desafía desde el pasado con su realidad, instándonos a medirnos con él, a estar a su altura desde nuestro propio tiempo.

Ahora bien, en todo caso, la desaparición de la idea de futuro no resulta del todo suficiente para explicar la especificidad de la manera en que tendemos últimamente a relacionarnos con el pasado. Es probable que en ello influya de manera mucho más decisiva la pérdida de algunas de las principales herramientas por medio de las que, históricamente, los hombres se relacionaron con el tiempo precedente. Me refiero a conceptos como los de «tradición» y «autoridad», los cuales, en contra de lo que tantas veces se ha sostenido, no tienen como función primordial legitimar a toda costa la continuidad, sino que constituyen una auténtica condición de posibilidad teórica para pensar el pasado en toda su riqueza (sin prejuzgar el signo, continuo o discontinuo, del mismo). Puesto que no es momento para demorarnos en el análisis de ambas categorías, plantearemos la cosa, por mor de la eficacia, a la inversa.

Un fenómeno tan extendido en nuestro mundo contemporáneo como es el *juvenilismo* tiene como condición de posibilidad teórica el rechazo del valor de la tradición y, simultáneamente, la exaltación de un *novum* absolutamente vacío, sin contenido alguno. Porque lo que caracteriza al joven es (al margen de su propio cuerpo, en el esplendor de lo inédito) el hecho de que se nos aparece como alguien que tiene todas sus expectativas todavía por cumplir («todo el futuro por delante», por utilizar la expresión habitual). Pero repárese en que semejante rasgo, como mucho, puede convertir a la figura del joven en *envidiable*, pero en ningún caso en *admirable*, dada precisamente esa ausencia de experiencia que lo define. Es una envidia con fecha de caducidad, claro está: por eso resulta tan llevadera a quienes han de sufrirla. En contrapartida, la presunta novedad que anuncia el joven, al caducar junto con su misma juventud, se revela como una novedad ficticia, a la que no tendría sentido temer. (Sería de temer, de acuerdo con todo lo que hemos venido diciendo, una novedad que nos obligara a reconsiderar el pasado de manera radical, impidiéndonos mantener antiguas creencias o seguir aferrados a viejas descalificaciones).

Decía Hannah Arendt —inspiradora profunda, como no se ha ocultado en ningún momento, de todo este capítulo— que la acción humana desarrolla consecuencias hasta el infinito. Podríamos añadir ahora que en una doble dirección: tanto hacia el futuro como hacia el pasado. Con el pasado no solo hay que medirse, hay que atreverse. Porque tan verdad como es la afirmación arendtiana según la cual «la acción [...] crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia»<sup>[38]</sup>, lo es la afirmación que tal vez alguien podría considerar de signo contrario, pero que yo juzgo,

simplemente, complementaria, a saber, esta: no recordamos porque en algún momento actuamos, sino que *actuamos para poder recordar*. Hasta el extremo de que bien pudiéramos afirmar, violentando apenas mínimamente los términos, que vivir el presente con intensidad no es en el fondo otra cosa que atesorar recuerdos futuros. El presente, desde luego, nos ocupa, y lo por venir nos puede, incluso, llegar a preocupar. Pero donde de verdad nos va la vida es en el recuerdo. (Claro que, bien mirado, quizá todo se deba a que la vida en cuanto tal nunca ha sido en el fondo otra cosa que un permanente y prolongado ajuste de cuentas con el pasado).



## Un instante de duda: modernidad, ¿apeadero o final de trayecto?

El infierno de los vivos no es algo por venir; hay uno, es aquel que existe ya aquí, el infierno que habitamos todos los días, que formamos estando juntos. Hay dos maneras de no sufrirlo. La primera es fácil para muchos: aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de dejar de verlo. La segunda es arriesgada y exige atención y aprendizaje continuos: buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacer que dure, y dejarle espacio...

Italo Calvino, *Las ciudades invisibles*



## Por la senda de los lugares comunes

La crítica a la Ilustración es algo que acompaña, desde sus orígenes, al proyecto ilustrado mismo. La más elemental reconstrucción histórica de dicho proyecto se ve obligada a constatar el contrapunto permanente, la sombra crítica, que prácticamente acompaña a todas las formulaciones que se reclaman de la formidable empresa de las Luces. Nada tiene de extraña la cosa, a poco que se examine con atención. Si dejamos de lado una pocas formulaciones, manifiestamente desafortunadas (tipo «diosa Razón», por poner el caso más flagrante), lo que se pretende erigir a partir de un determinado momento es una construcción que ponga a salvo a los hombres precisamente de los males que les han aquejado a lo largo de la historia, y que les han mantenido en lo que Kant llamaba «una culpable minoría de edad». Se trataba, como tantas veces se ha dicho, de que la humanidad asumiera las riendas de su propio destino, cosa solo posible en un mundo en el que las relaciones entre las personas no vinieran determinadas por la riqueza o el dominio, ni el conocimiento nublado por la superstición.

Pero también sabemos que el infierno está empedrado de buenas intenciones y que la disposición atenta, el espíritu más severamente cuestionador, no nos garantiza quedar a salvo de errores, incluso dramáticos. Es cierto que el siglo xix impugnó desde diversas perspectivas (bastaría con recordar el enorme vigor de la propuesta romántica, por no mencionar la figura de Nietzsche) el modelo categorial, el entramado teórico, en el que se sustentaba el sueño ilustrado, pero no es menos cierto que el estallido más demoledor es el que se produce en el siglo xx. Esto es, en el momento en el que se generaliza la percepción de que las aplicaciones de tan esperanzadora propuesta, lejos de alumbrar espacios de emancipación intelectual y material, iluminan ámbitos de horror, genuinas patologías (capaces de reivindicarse de horizontes diversos —incluso enfrentados—, pero que no por ello pierden su condición patológica: los lugares emblemáticos del espanto a este respecto son Auschwitz y el Gulag) que obligan a volver la mirada sobre los orígenes, sobre el momento fundacional, buscando en el diseño originario mismo la fuente de los males del presente.

Si nos resistiéramos a abandonar la senda de los lugares comunes, continuaríamos ahora atribuyéndole a la llamada posmodernidad el mérito de haber emprendido la reconsideración radical de la herencia ilustrada. Pero lo cierto es que, sin regatear el valor de las impugnaciones posmodernas, el mérito propiamente dicho de la mencionada reconsideración radical les corresponde mucho más a Adorno y a Horkheimer que a Lyotard<sup>[39]</sup> y otros compañeros de viaje. En *Dialéctica de la*

*Ilustración*<sup>[40]</sup> podemos encontrar —a mi juicio sin la menor duda— los argumentos más contundentes contra la idea de razón subyacente a las diversas formulaciones del proyecto ilustrado, argumentos<sup>[41]</sup> de los que parece beber incluso la mejor posmodernidad.

## Que hay de nuevo en lo que ahora hay

Ahora bien, de permanecer en este orden de consideraciones quedaría sin explicar la especificidad de nuestro presente, el hecho de que se haya generalizado no solo la crítica a aquel modelo ideal que inspiró la forma del mundo moderno sino, sobre todo, la conciencia de estar más allá de aquel modelo. Sin duda que esta observación es, en sí misma, discutible. La discuten, por ejemplo, quienes niegan valor teórico sustantivo (y solo le reconocen una cierta eficacia publicística) a la categoría de *posmodernidad* y afirman que, en su lugar, resultaría más propio hablar de *tardomodernidad*, de *baja modernidad*, de *modernidad reflexiva* u otras expresiones que intentan subrayar el hecho de que todavía permanecemos, si bien con las modulaciones pertinentes, en aquel marco conceptual, en aquel universo imaginario configurado hace más de dos siglos.

Pero el rechazo de las dimensiones más superficiales —o incluso, ¿por qué no decirlo?, más banales— de ciertas formulaciones posmodernas no debiera distraernos de lo esencial. Y es que, mucho antes de que el cuestionamiento de lo moderno se convirtiera en moda, habíamos recibido severas advertencias a este respecto. Arendt, por señalar a una autora poco sospechosa de veleidades posmodernas, ya nos había advertido de que el hilo de la tradición estaba definitivamente roto<sup>[42]</sup>. Probablemente buena parte de los malentendidos se derivan del empeño, no explicitado (a veces por no reconocido), en mantener una imagen homogénea y lineal del tiempo, lo cual, aplicado a la esfera de las representaciones, vendría a equivaler al principio según el cual, colocados frente a cualquier situación, deberíamos ser capaces de determinar a qué momento histórico pertenece. O, si tal empresa excede con mucho nuestras limitadas fuerzas, al menos a qué tiempo pertenecemos nosotros.

Pero han sido ya unos cuantos los pensadores que han señalado la falta de fundamento de tal expectativa. Además del ilustre filósofo de la historia Reinhart Koselleck<sup>[43]</sup> o de la filósofa húngara Agnes Heller<sup>[44]</sup>, también el propio Derrida lo tiene declarado: «No pertenecemos a un tiempo», afirmación que desarrolla de una forma extremadamente importante para lo que pretendemos señalar aquí: «La afirmación según la cual soy a la vez arcaico, moderno y posmoderno es una manera de decir que [...] tenemos muchas edades y podemos vivir en una anacronía que no es necesariamente negativa. Hay que ser en cierta forma anacrónico para pensar lo contemporáneo»<sup>[45]</sup>. La cosa, en realidad, va más allá de la *mera* constatación de que todos somos, como poco, unos modernos-posmodernos, sino que debiera incluir también una reflexión acerca del hecho de que, con independencia de la percepción que tengan los individuos acerca de sí mismos, de las opiniones que puedan mantener y de la conciencia crítico-

reflexiva que desarrollen acerca de ellas, vivimos en una época *empapada de posmodernidad*, esto es, regida por una lógica gobernada en buena medida por unos parámetros reticentes a la herencia ilustrada.

## Dos caras de una misma moneda

Si de entre todos ellos hubiera que señalar aquellos con los que se suele identificar la reticencia hacia la Ilustración, quizá dos merecerían ser destacados. El primero sería de carácter teórico-fundamental, y acostumbra a quedar subsumido bajo el rubro *crisis de la razón* (lo que, algo más en concreto, tiende a significar desconfianza o recelo hacia una razón de dominio). El segundo sería de carácter más bien práctico y se asocia a dos *ismos*, escepticismo y relativismo, presentes en el debate contemporáneo, y cuyo filo polémico se hace particularmente visible en el momento en el que se aborda la cuestión de la vigencia de las propuestas emancipadoras en el mundo actual. Ambos rasgos, además de corresponderse *en negativo* con los que en el primer párrafo definían el proyecto ilustrado, mantienen una profunda relación entre sí, hasta el punto de que, sin la menor violencia teórica, pueden ser considerados caras de la misma moneda.

A esa moneda podemos denominarla «ser humano», «sujeto racional» o como se nos antoje, pero, bajo cualquiera de los posibles rótulos, constituía la clave de bóveda que mantenía en pie el ambicioso edificio ilustrado y cuya impugnación, por tanto, deja amenazada a la totalidad del proyecto. Porque la confianza en el progreso, tan característica de la Ilustración, resultaba indisociable de la racionalidad atribuida a todo hombre (y, por tanto, de su capacidad para discernir libremente acerca lo mejor) y de la plasticidad del mundo, de la sociedad, en la que debían materializarse esas buenas elecciones.

¿Qué ha hecho saltar por los aires tales convencimientos, generando, de forma inevitable, el ocaso de la idea de progreso? Factores que han afectado, *desde dentro y desde fuera*, a la solidez del edificio moderno. *Desde fuera* significa que el mundo parece haber perdido la plasticidad que en los momentos de mayor optimismo se le atribuyó antaño, ha dejado de ser el escenario dócil en el que materializar nuestros sueños, para revelarse como un espacio autónomo, independiente, sometido a sus propias reglas (recordemos las críticas estructuralistas al discurso humanista) y, cuando no, a su propio desorden (pensemos en la creciente importancia de la idea de incertidumbre, aludida en las primaras páginas del presente texto, o en la disputada cuestión de los efectos perversos). *Desde dentro*, por su parte, alude a todas esas formas de pensar la acción humana que, sin negar el protagonismo del propio agente (como sí hacían en buena medida algunos pensadores del estructuralismo, que transformaban al sujeto en mero efecto o correa de transmisión de estructuras subyacentes de diverso tipo), destacan aspectos de su naturaleza que dejan muy en entredicho tanto su real autonomía a la hora de tomar decisiones (asunto tematizado bajo el genérico rótulo de *autoengaño*) como su fortaleza para —incluso en los casos

en los que acierta— perseguir de manera consecuente lo decidido (cuestión que Davidson, recuperando un tema aristotélico, ha planteado en términos de *akrasía* o debilidad de la voluntad<sup>[46]</sup>). En semejantes condiciones, ¿cómo tenerle fe al futuro?

En todo caso, para que la pregunta no quede confinada en el ámbito de lo meramente retórico, conviene iniciar un movimiento de signo inverso al desarrollado hasta aquí, esto es, viajar de regreso de lo general a lo particular, e intentar ir aplicando las perspectivas y categorías apuntadas en lo inmediatamente anterior a dimensiones más concretas (y, en consecuencia, identificables) de la realidad. Solo tras una aplicación tal tiene de verdad sentido atreverse a plantear afirmaciones pretendidamente concluyentes acerca del agotamiento del proyecto ilustrado, de sus virtualidades emancipatorias o cualquier otra de análogo signo.

## Pluralismo

Si alguien me invitara a que, desde mi perspectiva de filósofo y con la peculiar terminología que caracteriza al gremio al que pertenezco, presentara una definición de pluralismo, propondría la siguiente: el pluralismo es la ontología de la democracia. Porque si ontología, evocando al fallecido W. V. O. Quine, es el discurso que trata acerca de lo que hay, podríamos convenir que la democracia no es otra cosa que el conjunto de procedimientos y normas destinado a reglar la vida en común de unas sociedades esencialmente plurales. Con todo, esta definición de urgencia no agota el contenido del concepto de pluralismo, el cual, además de semejante caracterización descriptiva tiene también otra, de tipo más bien normativo. Así, se ha convertido casi en un lugar común la afirmación de que la efectiva presencia del pluralismo constituye un excelente indicador para calificar la buena salud de una democracia, de manera que, por ejemplo, a mayor diversidad de opinión, mayores discusiones y diferentes puntos de vista que aparezcan moviendo y conmoviendo a la sociedad, tendemos a considerar que superior es la calidad de vida de los ciudadanos en su esfera pública.

Ahora bien, sea cual sea la perspectiva desde la que consideremos el concepto, importa señalar que este no deja de plantear problemas y generar resistencias, tanto teóricas como prácticas. No es el caso detenerse ahora en estas últimas, ni menos aún pretender ejemplificarlas remitiendo a situaciones recientes bien concretas (cuya virtud ilustrativa caduca, por definición, a gran velocidad), pero podríamos citar, como datos no demasiado coyunturales a favor de lo que estamos diciendo, las severas advertencias de Sloterdijk acerca de la desaparición de la crítica política que se viene produciendo en nuestras sociedades a causa de un conjunto de factores articulados (desideologización colectiva; crisis de los grandes partidos, incluidos los de izquierda, en tanto que gigantescas maquinarias autorreferenciales; imperio casi absoluto de los mercados con la consiguiente desaparición de las expectativas colectivas de transformación...), uno de los más preocupantes síntomas de la reaparición del fascismo en las sociedades contemporáneas, o la inquietante tendencia, que prolifera en algunos países, a considerar que el pluralismo (por ejemplo, el expresado en la diversidad cultural) puede socavar los fundamentos de la cohesión social, tendencia que a veces intenta legitimarse teóricamente recurriendo a discursos de cariz comunitarista, a los que se hizo referencia algo más detallada en lo precedente.

A los efectos del presente discurso, valdrá la pena llamar la atención sobre las objeciones teóricas que todavía hoy genera en ambientes intelectuales muy diversos la idea de pluralismo en cuanto tal. De entre

ellas, quizá valga la pena detenerse en las que, por así decirlo, presentan un mayor peligro, esto es, las que se revisten de un tipo de ropajes argumentativos que pueden provocar equívocos de un cierto calado respecto a la auténtica naturaleza de la idea. Pienso, en concreto, en los planteamientos que enfrentan el pluralismo con el ideal ilustrado, como si hubiera una contradicción irremediable entre coexistencia en conflicto de las diferencias y la convivencia neutral de ideales y teorías.

Obviamente, al plantear las cosas de esta manera se le están endosando al pluralista actitudes y disposiciones que no le son propias. Yendo a lo que más importa: se está deslizándose, sin someterlo a la debida crítica, el supuesto de que pluralismo y relativismo resultan términos equivalentes, perfectamente intercambiables. Importa atender a este reproche en la medida en que sirve para mostrar, no solo la persistencia de muchas posiciones teóricas presuntamente superadas, sino también (y tal vez sobre todo), las dificultades de aceptar determinados principios básicos del pensamiento moderno, como, en particular, el de la complejidad de lo real. Genuino síntoma de ambas cosas lo constituye precisamente el reproche de relativismo, acerca del cual al menos una puntualización me gustaría hacer, precisamente para destacar lo engañoso de ciertos planteamientos respecto al pluralismo.

Hay que decir a este respecto que el relativismo ya no es lo que era o, lo que viene a significar lo mismo, ya no cumple la función que cumplía en sus orígenes. Sin duda que en el espíritu fundacional de esta posición anidaban un conjunto de buenas intenciones y pertinentes razonamientos. Pero el caso es que en los últimos tiempos la función y el lugar que ha pasado a desempeñar el relativismo en el debate de ideas parecen haber provocado una mutación sustancial en su signo. Los relativistas contemporáneos se han convertido en una suerte de escépticos al revés que, lejos de empeñarse en buscar el modo de poner en cuestión cualquier idea o creencia, se obstinan en probar que todas son capaces de resistirse a la crítica. A lo que podríamos añadir que, homogeneizándolas, colocándolas a todas bajo el mismo rasero, proporcionan un balón de oxígeno a las peores, esto es, a las que siempre estuvieron más cerca del dogma<sup>[47]</sup> que de la inteligencia, de la superstición que del conocimiento.

Desde luego que poco o nada tiene que ver el pluralismo con este relativismo de nuestros días. Creerlo equivale a atribuir al pluralista disposiciones que no le corresponden. Hilary Putnam, alineándose en esto con las más incitantes propuestas de autores como John Dewey o Isaiah Berlin, así lo ha señalado, al llamar la atención sobre la importancia de no confundir pluralismo con relativismo. Probablemente la clave para diseñar de manera adecuada la cuestión nos la haya proporcionado el autor de «Dos conceptos de libertad» al poner todo el énfasis de su discurso en la



idea de que un problema humano puede tener más de una solución. Si aceptamos esto, la discusión se desplaza hacia otra dimensión, a saber, la de cómo hacemos para optar por una de las diversas soluciones *verdaderas* que en cada caso se nos ofrecen. Es, de nuevo, Putnam quien nos ofrece la respuesta: «Una verdad merecedora de tal nombre tiene que estar en el mundo y someterse a la discusión pública». Con otras palabras: la democracia es la condición social necesaria para mantener un compromiso con la verdad. Y, en cierto sentido, a la inversa: eso que solemos llamar Ilustración «ha sido en gran medida un movimiento intelectual destinado a proveer algún tipo de fundamento estable para esta “sociedad abierta”; no solamente un fundamento político e histórico, sino también epistemológico»<sup>[48]</sup>.

¿Implica todo lo anterior la renuncia a alcanzar en algún momento de la historia futura los viejos ideales universalistas que conforman lo mejor de nuestra tradición, el elemento central de la herencia recibida de nuestros mayores? En absoluto, en la medida en que el pluralismo no se pretende un ideal político en sentido fuerte. El pluralismo es, si acaso, condición de posibilidad y criterio para dirimir cuál o cuáles, de entre los ideales políticos plausibles en cada momento, nos parecen los más deseables. Y a quienes creen tener argumentos de peso para considerar al pluralismo un mal —de idéntico rango que el error, la desigualdad, la muerte o la imperfección, por citar solo algunos— que no nos queda más remedio que soportar en tanto que intrínseco a las cosas humanas, habría que recordarles (ya que no es este el momento de desarrollar una argumentación más completa) que las mayores atrocidades ocurridas en el pasado reciente se cometieron, prácticamente todas, en nombre de ideales absolutos, apelando a futuros perfectos que tomaban como dato desechable la imperfección del presente. En resumidas cuentas: el pluralismo no es indiferencia, ni neutralidad, ni arbitrariedad. Menos aún desdén hacia la verdad. El pluralista, por el hecho de asumir consecuentemente esa perspectiva, no renuncia a nada, ni se coloca al margen de aquello que a los demás importa. Se limita, si vale hablar así, a ser consciente de su contingencia. De la precariedad que implica, siempre, proponerse cualquier objetivo, de las dudas que deben acompañar a la opción tomada y, sobre todo, del escepticismo con que debemos reaccionar si alcanzamos, por fin, lo largamente perseguido.

Digámoslo con las palabras que pronunció el filósofo norteamericano Richard Rorty en cierta ocasión: «Cuida la libertad y la verdad se cuidará a sí misma». La afirmación rortyana condensa, con la sencilla brillantez que caracteriza a este autor, el núcleo esencial de su ideario en lo que respecta a la política y al compromiso del filósofo en la esfera pública. Al lector demasiado influido por los tópicos sin duda le habrá de sorprender la imagen de Rorty que parece mostrarse en dicha frase. Frente al lugar

común —todo hay que decirlo: en parte alimentado por el propio autor al calificarse en un momento dado a sí mismo como «liberal burgués posmoderno», designación que luego pasó a considerar «un oxímoron gracioso»— según el cual podía establecerse una línea de continuidad entre su pensamiento y las propuestas presentadas por algunos posmodernos, la afirmación con la que hemos abierto el epígrafe parece más bien cargar de razón a Habermas, quien, preguntado en cierta ocasión acerca del «posmodernismo» rortyano, declaró que para él no puede ser considerado posmoderno alguien a quien le preocupan, por encima de todos los demás temas, la justicia y la solidaridad.

Pero lo que ahora importa no es tanto Rorty como la cosa misma, y no deberíamos perder de vista esta última en ningún momento. La exhortación a cuidar la libertad significa dar prioridad a la política entendida como horizonte de solidaridad. Nada hay en esto de frivolidad posmoderna ni —otro tópico antirrortyano que ha hecho fortuna— de perspectiva exageradamente localista. Antes bien al contrario, el reproche que en diversas ocasiones ha dirigido Rorty a las preocupaciones de ciertos intelectuales de izquierda en Estados Unidos no puede resultar de mayor actualidad entre nosotros. Porque parecen pensadas para nuestra realidad observaciones como la de que dichos sectores «deben equilibrar su interés por las minorías con la vieja pregunta de cómo impedir que los ricos desvalijen a los pobres»<sup>[49]</sup>. Hoy, cuando con tanta frecuencia en nuestras sociedades se pretenden disolver en un magma indistinguible las reivindicaciones de inmigrantes, mujeres, grupos culturales minoritarios y comunidades que reclaman mayor autogobierno o simplemente presencia en la esfera pública, la frase «los pobres son la gran mayoría» constituye lo más parecido a una bocanada de aire fresco. O, si se prefiere, un recordatorio imprescindible ante la pujanza de fenómenos como el que se va a abordar en el siguiente epígrafe.

## Una nueva Santa Alianza

Se diría que estamos asistiendo al nacimiento de una nueva *Santa Alianza* (en seguida debería percibirse la ironía que encierra la expresión), en la que un determinado tipo de discursos —concretamente, los llamados *discursos de la diferencia*— están proporcionando una renovada munición dialéctica, argumentativa, a posiciones práctico-teóricas sobradamente conocidas. Así, frente a una presunta ciudadanía simple, de raíz ilustrada, caracterizada por su insensibilidad a las peculiaridades de los individuos y, por tanto, promotora de un cosmopolitismo vacío o, mejor dicho, integrado por ciudadanos sin atributos<sup>[50]</sup>, los hay que reivindican la necesidad de una ciudadanía compleja en la que se atienda debidamente a las diferentes identidades existentes, reivindicación que acostumbra a operar como la premisa que permite, a continuación, defender abiertamente la necesidad de que los poderes públicos tengan en cuenta las diferencias: de cultura, opción sexual, raza o... religión.

Por supuesto que quienes así argumentan se apresuran a añadir que no se trata de privilegiar ninguna diferencia particular, sino de aceptar la real complejidad de las cosas para mejor gestionar y articular las diferencias. Pero ni siquiera con esos matices deja de plantear problemas semejante propuesta. Un primer problema, ciertamente importante, se relaciona con la efectiva heterogeneidad de unas instancias artificialmente homogeneizadas bajo el rótulo *diferencia*. Si aceptamos que cultura, sexo, lugar de procedencia, etc. constituyen *diferencias*, entonces se impone añadir que las creencias religiosas son una *diferencia diferente*. Porque con frecuencia cuentan con un respaldo institucional —una iglesia— cuya articulación con otras instancias, concretamente las estatales, es una vieja fuente de problemas (y ahí está para demostrarlo el largo e inconcluso debate sobre el laicismo), pero también por otro motivo, que bien podríamos llamar intrínseco. Y es que uno de los rasgos característicos de las creencias religiosas es su carácter normativo, el hecho de que no solo *disponen de*, sino que en cierto sentido *imponen a* sus creyentes una determinada ética. Conviene no minusvalorar este elemento, con frecuencia exhibido casi como una demostración de fuerza cuando los poderes públicos proponen determinadas transformaciones legales que afectan a las conductas de los individuos y que aquellos sectores fuertemente ideologizados consideran que entran en conflicto con su particular escala de valores. Pero conviene, sobre todo, llamar la atención en que dicho rasgo no lo comparten las otras diferencias (no se desprende ninguna ética de la condición homosexual de un individuo o de su pertenencia a una determinada minoría étnica).

Un segundo orden de problemas se relaciona con el nuevo vínculo de representación que este tipo de discursos parece plantear. La cuestión

podría formularse, para empezar, en términos muy de principio. Por ejemplo, estos: ¿quién y de qué manera establece o determina que determinadas diferencias son pertinentes y deben ser tomadas en cuenta? Una deriva de este asunto afecta de manera directa al mecanismo de la representación. ¿En qué momento un sector, formado por el universo de individuos que comparten determinados rasgos, constituye un grupo susceptible de reivindicar una representación específica? Si una mujer entiende que tiene derecho a ser representada por otra mujer, y, por añadidura, en la misma proporción en la que están presentes en la sociedad (me refiero al debatido problema de las cuotas), ¿en nombre de qué podemos negarle ese derecho, pongamos por caso, a los ancianos, que con análoga argumentación podrían sostener que no están adecuadamente representados en la vida pública?

Pero me importa subrayar que, aunque no tomáramos esta deriva, aunque se introdujera la restricción de que las diferencias no tienen por qué tener una expresión directa, inmediata, en la representación, el mero hecho de aceptar que algunas de ellas merecen ser tomadas en cuenta (aunque solo sea a efectos de convivencia), frente a otras, consideradas *desechables*, es algo que está lejos de ser obvio.

## La ineludible racionalidad

Probablemente tengan razón quienes señalan que semejantes planteamientos constituyen en realidad las consecuencias últimas de unas reconsideraciones de los principios en los que se basa nuestra concepción del mundo, reconsideraciones que a menudo tienen lugar en la sombra —o, peor aún, que se dan por supuestas sin discusión— y que no deberíamos aceptar tan alegremente. Estoy pensando en esa versión tan degradada de la crítica al proyecto ilustrado —cuya formulación más potente, como se señala en diversos pasajes del presente libro— encontramos en textos como la *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer, y la más publicitada en *La condición posmoderna*, de Lyotard, que da por descontado la imposibilidad, en tiempos de relativismo, de reivindicar modalidad alguna de la razón. Dicha versión insisto en que es degradada porque acabamos de ver que el pluralismo, lejos de cuestionar la razón, la supone como condición de posibilidad del debate entre diferentes posiciones, pero en todo caso hay que reconocer que es la versión que ha terminado por convertirse en lugar común casi unánimemente aceptado.

Valdría la pena recordar que la razón —incluso la de inspiración ilustrada— se dice de muchas maneras, y que cabe reivindicar versiones de la misma perfectamente a salvo de la crítica que se acaba de mencionar. Pienso en el caso de Dewey, quien reivindicaba una versión pragmática en la que la razón quedaba entendida como inteligencia y cuyo contenido venía constituido por el conjunto de hábitos, disposiciones y virtudes intelectuales adquiridas a través de la educación y el ejercicio. Pero, sobre todo, valdría la pena recordar la voluntad emancipatoria —amenazada siempre, eso sí, por la voluntad de dominio, como bien denunciaron los frankfurtianos— que animaba a la reivindicación ilustrada de la razón. Cuyo propósito era ayudar a que los hombres pudieran liberarse de la superstición y demás tutelas análogas, en el convencimiento de que por ese camino se avanzaba en la dirección de una completa emancipación del género humano<sup>[51]</sup>.

Que la película no haya tenido ese final sino otro bien distinto no hace buenas con efectos retroactivos a las viejas posiciones criticadas sino que, como mucho —y en el supuesto de que el presunto fracaso del proyecto ilustrado obligue a reconsiderar los términos de toda la discusión—, les concede la oportunidad de volver a presentar en la plaza pública sus argumentos y sus expectativas. Particularmente, no creo que el supuesto fracaso haya sido de tal envergadura como para poder llegar a proponer que regresemos al punto de partida y, sobre todo, que podamos hacer como si nada hubiera pasado y nada hubiera sido pensado. Es verdad que apenas nadie plantea las cosas en semejantes términos. Apenas nadie se

define como premoderno, aunque son legión, eso sí, quienes no ven con malos ojos el rótulo de posmodernos. La cuestión, como he planteado en otro lugar<sup>[52]</sup>, es si en la práctica del discurso determinadas reivindicaciones teóricas, por más que se revistan con los ropajes de la crítica, no terminan significando objetivamente una restauración de postulados premodernos.

¿Hay manera de salir de este *impasse* sin alguna reivindicación, por matizada que sea, de la razón ilustrada? Y para que no parezca que estoy planteando un problema abstracto, de escasa repercusión en la vida real, me atreveré a formularlo así, de una manera que —se lo aseguro— no pretende ser provocadora: ¿por dónde pasa la diferencia entre una iglesia (lo escribo con minúscula) y una secta? Probablemente por el mismo lugar por el que pasa la diferencia entre fanatismo<sup>[53]</sup> y convicción, esto es, por la introducción de alguna dosis de razón o racionalidad. Quizá, si en algún sentido pudiera afirmarse que amplios sectores de católicos han llevado a cabo su particular proceso de modernización<sup>[54]</sup>, sería en el de haber recuperado —y puesto al servicio de una renovada visión del hecho religioso— la vieja distinción entre el objeto de la fe y las *razones para creer*, interiorizando la necesidad de manejar *creencias razonables*<sup>[55]</sup>.

(Cosa distinta, en la que no procede entrar en el presente contexto de discusión, sería desde luego pretender que tales creencias pueden agotar la esencia de dicho discurso o que constituyen el núcleo de lo religioso. Sin duda no es así. Un correcto planteamiento de la cuestión probablemente obliga a introducir el reconocimiento de lo sagrado y la esperanza de salvación<sup>[56]</sup> como los elementos más significativos de lo religioso en cuanto tal<sup>[57]</sup>. Pero de lo que se trata es de si tales elementos pueden ser sustraídos —¿por su condición de inefables?— de un cierto tipo de debate público orientado a encontrar bases comunes, no excluyentes, sobre las que organizar la vida en común<sup>[58]</sup>).

No es el de la religión el único caso en el que parece hacerse evidente la necesidad de reintroducir alguna modalidad, por matizada que sea, de razón (sin duda, la vieja concepción de la misma como una especie de capacidad intrínseca resulta ya de muy escasa utilidad). Nos hemos apresurado a introducir la cuestión de los matices porque estos deberían cumplir la función de alertar ante determinados excesos de optimismo o de confianza en la razón, como la que aparece en Kant cuando plantea su convencimiento de que la visibilidad de lo racional puede crear una especie de solidaridad entre los hombres, una conciencia de la especie humana en su conjunto, que percibiría que todos los seres humanos están unidos entre ellos por estar dotados de razón. Como ha observado Rorty, «la idea de justificar la solidaridad entre los hombres por su participación en la racionalidad y en las kantianas “ideas puras de la razón” era una tentativa buena. Pero no creo que realmente haya funcionado. Es tan plausible o

implausible, tan útil o tan inútil como si se intentara justificar la solidaridad humana con la afirmación de que todos somos hijos del mismo padre divino»<sup>[59]</sup>. La puntualización final es importante, porque cierra el paso a la tentación, tan extendida, de atribuir benéficas consecuencias cohesionadoras a las creencias religiosas. Al respecto, señala el mismo Rorty un poco más adelante: «No creo que las convicciones religiosas sean más útiles como cemento de la cohesión social que las convicciones básicas filosóficas. [...] Las convicciones religiosas, igual que las doctrinas filosóficas, son herramientas que pueden utilizarse para la inclusión o la exclusión»<sup>[60]</sup>.

Otro caso, en cierto sentido vecino del recién mencionado de la religión, en el que también se impone la necesidad de no perder de vista alguna modalidad de razón, sería el que podríamos denominar *el uso social de las ideas*. Es este caso el que mejor explica o justifica el título del presente capítulo, que sin esfuerzo ni violencia teórica alguna también podría haberse titulado «Del trascendentalismo al fanatismo, pasando por la banalidad». Quizá, para terminar de desarrollar el argumento, convendría añadir algo más respecto al momento en el que nos encontramos, que para unos vendría, en efecto, definido por la banalidad y para otros por el auge de los fundamentalismos. Quizá enredarse a debatir cuál de los dos términos caracteriza mejor nuestro presente podría abocarnos a una discusión casi escolástica, en función de las realidades en las que los representantes de cada posición se apoyaran. En lugar de esa discusión propongo que nos planteemos cómo puede ser que se produzca semejante tránsito, es decir, que de las entrañas de la banalidad pueda nacer alguna variante del fundamentalismo.

## ¿Una banalidad sin fundamento alguno?

Tal vez en el origen de este presunto estupor se encuentre un malentendido, el de identificar la presunta banalidad que en algún momento parecía dominar el panorama ideológico de nuestras sociedades con lo que Lipovetsky llamaba el *imperio de lo efímero*<sup>[61]</sup>, y cuyo principal rasgo era la perfecta vaciedad, la completa ausencia de fundamento para ideas y actitudes. Cualesquiera dimensiones de la sociedad eran interpretadas bajo la misma (volátil) clave: la moda, con su permanente transformación y su perfecta ausencia de justificación (¿a alguien en su sano juicio se le ocurriría pedir explicaciones acerca del motivo por el que en esta temporada deben llevarse unos colores en vez de otros?), constituía la metáfora perfecta de nuestra vida. La percepción parecía venir avalada por los hechos. Todo cambia, nada permanece, y los periódicos se encargan a diario de anunciar la permanente entrada en una nueva era y, sobre todo, el abandono definitivo de cualquier relación con el pasado. Nosotros, los de entonces, ya no somos los mismos, parece ser el mensaje —de resonancias *nerudianas*— permanentemente repetido por doquier y del que las nuevas tecnologías, las nuevas formas de socialidad, las nuevas formas de terrorismo o los nuevos-lo-que-sea constituyen la más clara prueba.

Pero, sin negar la permanente irrupción de novedades en nuestras vidas, se impone (aunque solo sea como cautela metodológica) introducir alguna reserva respecto al contenido y, sobre todo, respecto al alcance de tanta presunta novedad. No fuera caso que tanta mutación en la superficie encubriera la permanencia de profundos sustratos ideológicos que se han transformado en invisibles (o apenas visibles) para la crítica. El ejercicio de asomar la nariz por alguno de los numerosísimos foros existentes en Internet permite comprobar un fenómeno solo en apariencia sorprendente. Y es que el acontecimiento a primera vista más inesperado, distinto, inédito y, en ese sentido, *nuevo* es interpretado a la luz de esquemas, categorías y discursos perfectamente conocidos<sup>[62]</sup>. Hasta el extremo de que podría llegar a sospecharse que tan generalizado convencimiento de que habitamos en un mundo *otro* cumple a menudo la función de ocultar la persistencia de viejas realidades, simplemente nombradas con nuevas palabras. ¿O es que el hecho de que hoy resulte casi inusual el empleo del término *explotación*<sup>[63]</sup> se puede considerar indicativo de que la realidad que nombraba, la extracción de plusvalía, ha desaparecido (o, al menos, ha disminuido)? ¿No es más bien el caso que en muchas ocasiones lo que nombramos de otra manera —por ejemplo, a través del término *precariedad*— señala, apenas con pequeños matices diferenciales, la misma persistente, dolorosa, inalterable realidad de siempre?

No hemos llegado a esta situación de manera casual, o como resultado



de una secreta maquinación por parte de los poderosos. En gran medida ha habido factores de orden técnico que han colaborado de manera decisiva en la producción de semejante efecto. Pienso, en concreto, en las consideraciones planteadas por el influyente constitucionalista norteamericano Cass Sunstein<sup>[64]</sup>. Frente al optimismo de quienes saludaban la aparición de una *sociedad civil internacional*, propiciada especialmente por el fenómeno de Internet, el autor de *República.com* ha denunciado la funcionalidad que posee la Red para ahondar en una creciente tendencia a la individualización. Así, en contra de lo que algunos, henchidos de entusiasmo, vaticinaban, Internet no se ha convertido en la nueva ágora, en la nueva plaza pública que potenciara, hasta extremos nunca imaginados antes, la democracia deliberativa, la posibilidad de discutir entre todos las cuestiones que a todos nos afectan sino que, por el contrario, a lo que estamos asistiendo es a un proceso en el que los individuos personalizan su sistema de comunicaciones de forma que acaban conectándose con páginas, foros o redes sociales en los que aparecen temas, opiniones y personas que responden a un interés previo ya decidido. El punto de vista de Sunstein a este respecto deja poco lugar para la duda: «Una democracia necesita una serie de experiencias comunes así como entrar en contacto con diversos temas e ideas no previstos ni escogidos. Para quienes aceptan esta idea, un sistema en el que cada persona decide previamente qué quiere y qué no quiere ver, haría peligrar la democracia. Si las personas de mentalidad afín se comunican solo o fundamentalmente en enclaves aislados, es muy probable que surjan la fragmentación social y la falta de comprensión mutua»<sup>[65]</sup>.

Llegados a este punto, una puntualización parece obligada. Cabe aceptar (en todo o en parte) la conclusión de Sunstein en lo que respecta a la atomización de los individuos en el reino de la virtualidad y, al mismo tiempo, discrepar de la función que este mismo autor atribuye a las nuevas tecnologías. Porque si algo parece haber quedado claro en los últimos tiempos es que a lo mejor lo que hay que cuestionar es precisamente la expectativa, expresada en la cita con la que terminaba el párrafo anterior, de que tales tecnologías deban constituir dóciles y aplicados instrumentos al servicio de la democracia deliberativa, sin que ello implique desastre o catástrofe alguna. Tal vez no constituyan instrumentos para eso, tal vez sea absurdo esperar que las nuevas redes sociales se transformen en parlamentos alternativos (cuando es la lógica misma del parlamentarismo, impugnada radicalmente por su falta de representatividad, la que parece haber saltado por los aires), pero no parece que sea absurdo confiar en que permitan ahondar en el proceso, que ya han iniciado, de constituirse en detonantes de un profundo malestar, en ocasión para nuevas formas de democracia (pongamos por caso, más directas) o para nuevas dimensiones

de la misma (cómo no pensar en las enormes posibilidades de participación que abren).

Si algo no costaría sería encontrar ejemplos que ilustraran las afirmaciones anteriores. De la novedosa manera en que Obama obtuvo financiación para su primera campaña presidencial a las movilizaciones en el Magreb o en todo el planeta el 15-O de 2011, pasando por un sinfín de microconvocatorias, tan rápidas como eficaces, con que grupos de jóvenes llevan a cabo intervenciones puntuales frente a desahucios o en protesta por cualquier cosa (y si algo sobran son motivos para la protesta), los indicios apuntan en una dirección que incluso invitaría a pensar que, más allá de la hojarasca de los vertiginosos y constantes cambios tecnológicos, lo que por debajo está cambiando es nuestra época en cuanto tal. Pero la enorme fuerza con la que todas esas transformaciones han irrumpido en nuestra vida no debieran hacernos abdicar del inexorable compromiso con la crítica, no fuera a ser que, animados con la mejor de las intenciones, estuviéramos recayendo en la actitud de aceptar las novedades, especialmente las que se producen en el complejo científico-técnico, como un bien en sí mismo por el mero hecho de serlo<sup>[66]</sup>.

Esto significa que hay que plantearse con todo rigor si la denuncia de *ciberbalcanización* planteada por Sunstein tiene fundamento. Para que lo tuviera no haría falta, por cierto, que el fenómeno fuera rigurosamente nuevo. Es más, probablemente reforzara la denuncia señalar que, de alguna manera, el mismo ya estaba prefigurado en otros medios (todos tenemos *nuestro* periódico, *nuestra* emisora de radio, incluso *nuestra* cadena de televisión<sup>[67]</sup>), pero el desarrollo tecnológico, lejos de debilitarlo, lo ha exasperado. Y si antaño la actitud privatizada frente a lo político condenaba al individuo al aislamiento, ahora le ofrece, en cambio, una *comunidad virtual* a la que acogerse, en la que cobijarse, en la que no sentirse solo. En suma: en tales lugares imaginarios uno constata no solo la permanencia de los más rancios instrumentales teóricos para la interpretación de lo que va pasando<sup>[68]</sup> sino también el hecho de que, tecnologías mediante, dichos convencimientos parecen haberse blindado a toda crítica<sup>[69]</sup>.

Queda así consagrado en la práctica un procedimiento, un modo de actuación, que debería preocuparnos severamente. No hay pensamiento único, sino *pensamientos únicos* (cada uno para la comunidad correspondiente), minidogmatismos en el interior de los cuales el ejercicio de la crítica se ha visto sustituido por un mecanismo extremadamente simple: primero se identifica *quiénes son los nuestros* y, a partir de ahí, se construye, remontando la corriente, la argumentación. Este *pensar desde el final*, convirtiendo en función exclusiva del discurso la legitimación teórica de quienes ya fueron consagrados en otro momento y desde otro lugar (por lo general no explicitado) como *los buenos* (por ejemplo, en el sentido de

atribuirles la razón histórica en alguna de sus variantes), constituye el caldo de cultivo para la irrupción de cualesquiera sectarismos (antesala, a su vez, en múltiples casos, del correspondiente fundamentalismo).

Ahora estamos en condiciones de apreciar las consecuencias de la generalización del tópico trivialmente relativista según el cual no hay forma de alcanzar certezas, de fundamentar de manera definitiva ninguna opción, con lo que ello comporta de *igualación por abajo* de cualesquiera puntos de vista (recordémoslo una vez más: frente a la posibilidad, habilitada por el pluralismo, de debate crítico y diferenciación entre perspectivas). En efecto, sumada a la desaparición de los espacios donde podía llevarse a cabo la crítica, da lugar a una neutralización de la misma que deja el camino expedito para que irrumpen en el panorama de las ideas cualesquiera doctrinas y discursos. Doctrinas y discursos a los que, como mucho, se les reclamará alguna contención o respeto en sus relaciones con otras doctrinas o discursos, pero a los que nadie osará impugnar críticamente, puesto que, según parece, ha desaparecido sin posibilidad de vuelta atrás el criterio con el que llevar a cabo tan desmesurado empeño<sup>[20]</sup>.

Se reparará, entonces, en que el transcurso de los acontecimientos, lejos de cargar de razón a aquellos agoreros que, desde hace ya bastantes décadas, venían relamiéndose anunciando el final de las ideologías (cuestión en la que ahondaremos en el próximo capítulo), lo que ha hecho ha sido modificar la naturaleza de las mismas, sobre todo en un aspecto fundamental. De ser cierto lo que hemos comentado hasta aquí, lo característico de las ideologías en nuestra época no es tanto su desaparición como su transformación. Las ideologías hoy han devenido invisibles<sup>[21]</sup>. Operan con la eficacia que acabamos de comentar pero sin reivindicarse explícitamente. Tal vez, si hubiera que echar mano de alguna categorización preexistente para interpretar dicha mudanza, pudiera resultarnos de ayuda la que proponía Ortega al distinguir entre ideas y creencias<sup>[22]</sup>. Se recordará el trazado de la línea de demarcación entre ambas nociones: mientras que las ideas son pensamientos que se nos ocurren (de ahí que en algún momento Ortega las denomine también «ocurrencias»), y que podemos examinar, adoptar y hasta imitar, entre otras razones porque emergen de una vida humana que los precede, lo más característico de las creencias es precisamente el hecho de que no desembocamos en ellas a través de actos específicos de pensamiento (no son pensamientos que bien pudieran no habérsenos ocurrido) sino que, por el contrario, se hallan ya en nosotros, constituyendo la sustancia de nuestra vida. O tal vez mejor a la inversa, nosotros *estamos en* ellas. Dicho con la proverbial rotundidad orteguiana: las ideas se tienen, en las creencias se está.

El principal peligro de que, en efecto, pudiera aplicarse el esquema de

Ortega a la presente situación vendría dado por uno de los convencimientos más fuertes del autor, a saber, que hasta cierto punto dominamos nuestras ideas, pero estamos siempre dominados por nuestras creencias. Resultaría exagerado afirmar que las creencias son inmunes a la crítica, pero en lo más mínimo sostener que la hacen mucho más problemática. Impugnar las propias creencias es una tarea que obliga al sujeto no solo a un trabajo deconstructivo previo sino también a otro, positivo, de producción de nuevas ideas. Porque las ideas, tan denostadas en el mundo de hoy, son de enorme utilidad para la vida. Sirven para cubrir las fisuras que se abren de continuo en las creencias que nos constituyen. La idea es aquello que se forja el hombre cuando la creencia vacila. Las ideas son esas cosas que de manera consciente construimos precisamente porque (todavía) *no creemos en ellas*. Y los huecos de nuestras creencias deberían ser el lugar vital donde las ideas se insertaran para desempañar su función crítica.

El problema —*nuestro problema*, según esto— es que aquellas viejas ideas que antaño explicitábamos, ofreciéndolas a modo de propuestas para el debate público racional, se han ido convirtiendo en obvias, en indiscutibles. No se han convertido en evidentes sino en justo lo contrario (aunque el efecto, muchas veces, sea el mismo), esto es, en invisibles. Dicha invisibilidad las ha puesto prácticamente a salvo de la crítica, que ahora, por su parte, apenas tiene a qué aplicarse. Entretanto, trasmutadas en creencias, las viejas ideas continúan desarrollando sus efectos, generando su particular eficacia, que no es otra que la de predeterminar el sentido de lo real, prejuzgar el signo de lo que se nos aparece, disponer el mundo en un orden previo que determina la forma de las relaciones que establecemos con él. Es más, incluso cabría aventurar que tales efectos, que dicha eficacia, son ahora más importantes que antaño, en la medida en que las ideas, además de invisibilizarse, se han incrustado en nuestro universo de creencias, inyectándole una sistematicidad, una coherencia, inusitadas. Porque si antes hablábamos de ideologías para referirnos a esos conjuntos de ideas a los que atribuíamos una importante capacidad tanto explicativa como interpretativa o propositiva, tal vez ahora deberíamos acuñar un nuevo término que diese cuenta de la forma en que, desde la sombra, las nuevas creencias gobiernan y dirigen nuestro comercio con el mundo, liberadas de la fastidiosa tutela que en otros tiempos llevaban a cabo las ideas, deseosas a su vez de tomar el relevo y convertirse ellas mismas en las nuevas creencias. Desaparecidas las ideas de recambio en un mundo que ha dado a casi todas por muertas, los viejos convencimientos imponen su ley a su antojo, modelando nuestra mirada a su gusto, sin tener que rendir cuentas por nada.

Tal vez si a los viejos e interesados sistemas de ideas los calificábamos

como ideología, a esta nueva forma de engaño social le conviniera el neologismo *creenciología*. En todo caso, se le denominara como se le denominara, estaría señalando uno de los puntales de los imaginarios colectivos del mundo de hoy, que vendrían, efectivamente, caracterizados por el mayor peso de las creencias sobre las ideas. Desequilibrio —no cabe la menor duda al respecto— absolutamente interesado, en la medida en que, al obturar un auténtico debate crítico en relación con lo que pensamos, termina convirtiéndonos en seres aplicados y adaptados, funcionales y prácticos, sin la menor capacidad para tomar distancia de cuanto ocurre, que pasa a ser visto, sin necesidad de argumentación alguna, como obvio (en su versión más ligera) o como necesario (en la más pesada).

Rebobinemos. Probablemente pudiera decirse que lo que convierte a un pensamiento en más o menos racional es precisamente la mayor o menor cantidad de ideas que acoge en su seno, de la misma forma que lo que caracteriza al sueño dogmático —con independencia de su grado de sectarismo— es la abrumadora presencia de creencias, esto es, de convencimientos inmunes a la crítica. No se trata, entiéndaseme bien, de que el dogmático no acepte el debate o la discusión racional: es que no está dispuesto a cambiar de opinión por ello. ¿Les suena a exagerada caricatura? Platéenselo entonces de esta otra manera: ¿es el caso que las personas que poseen sólidas creencias religiosas —incluso las abiertamente partidarias del debate no solo con otros credos sino incluso con agnósticos y ateos— estén dispuestas a aceptar que sus interlocutores puedan convencerles y proporcionarles motivos que terminen arrastrándolas a abandonar el núcleo duro de su fe o, por el contrario, precisamente porque lo consideran cuestión de fe creen tenerlo en última instancia a salvo de una crítica radical, de una impugnación absoluta, completa? Y, por cierto, ¿se puede ser de verdad pluralista cuando no se está dispuesto a correr el riesgo de aceptar la superioridad de las razones del otro?

## Libertad, igualdad, responsabilidad

### [Acerca de si procede hacer referencia a valores al hablar de política]

Aunque hayamos perdido el gusto de las profecías, no podemos olvidar el deber de las esperanzas.

Raymond Aron

Si lo que sigue fuera un artículo para una sesuda y respetable revista especializada (cosa que nunca fue), y sus responsables me hubieran pedido un pequeño resumen o *abstract* del mismo (lo que, como se desprende de lo anterior, no ocurrió), les hubiera propuesto el siguiente texto:

Probablemente no sea la única ni la mayor de las amenazas para la política la que procede de quienes quisieran verla desaparecida. También habría que protegerla de alguno de sus presuntos valedores, especialmente de esos otros que, aparentando defenderla, terminan por convertirla en una variante de aquello de lo que la política misma debiera liberarnos.

Ahora bien, plantear esta cuestión exige, previamente, abordar otra, anterior desde un punto de vista lógico. Y es que el discurso acerca de la política en general incluye también aquellos planteamientos que la rechazan con diversos argumentos. Así, pues, lo primero que parece obligado preguntarse, casi antes de empezar a hablar propiamente, es: ¿política sí o política no?

## En contra

Niegan la política aquellos que sostienen que, en realidad, no es otra cosa que la mera lucha por el poder, el conflicto crudo de intereses que se reviste con los ropajes del interés público para ocultar su auténtica condición. Esta negación puede adoptar diversas formas o, si se prefiere, ser conjugada de diferentes maneras. Así, podemos afirmar que niegan la política —o, mejor dicho, la vienen negando— aquellos que hacen una determinada lectura de Marx y entienden que este consideraba la política como una instancia vicaria de la economía. O quienes, en la estela de Foucault<sup>[73]</sup>, sostienen que ya no estamos en la era de la política sino de la biopolítica, en la que el Estado ha reforzado el control de las almas por medio de la vigilancia, y de los cuerpos a través de la disciplina con un control político de la vida de los individuos<sup>[74]</sup>. O quienes, en fin, a la manera de Agamben, sostienen que no tiene caso la discusión política en términos del tradicional par derecha-izquierda, por la sencilla razón de que la lógica de la excepción está desde siempre en el fundamento del poder político.

En este punto Agamben<sup>[75]</sup>, alineándose con Carl Schmitt, se distanciaría de Foucault al negar el vínculo exclusivo —ni tan siquiera privilegiado— de la biopolítica con la modernidad. Si algo hay específicamente moderno es, si acaso, el hecho de que la excepción se haya transformado en estado (el estado de excepción), alumbrando esa siniestra realidad que es el campo de concentración. Estaríamos entonces ante un nuevo modo de la biopolítica, cuyo rasgo fundamental sería que se ha hecho completamente explícita (por no decir obscena). De los diferentes tipos o variantes de campo de concentración que hoy existen (Guantánamo, campos de refugiados, centros de detención de inmigrantes ilegales e incluso —afirman algunos cuando se les calienta la boca— los mismos aeropuertos) se puede decir cualquier cosa menos que sean clandestinos. O, quizá mejor a los efectos de lo que se pretende plantear, los ciudadanos ya no pueden farfullar a modo de excusa aquello que en la Alemania nazi algunos intentaban esgrimir en su descargo: *yo no sabía lo que estaba pasando*<sup>[76]</sup>.

Si se acepta esta enmienda previa a la totalidad probablemente no haya mucho más que hablar, fuera de explorar las diversas variantes que esta nueva biopolítica ha ido adoptando, o de extraer las consecuencias teórico-prácticas que de semejante absoluto rechazo se desprenden<sup>[77]</sup>. En todo caso, una puntualización importante conviene dejar señalada antes de abandonar a estos autores. En la apresurada —y de muy grueso trazo— reconstrucción anterior se han despachado como *negadores de la política* casi sin más a pensadores que, en muchas ocasiones, formulan su propuesta en términos bien distintos. Es el caso del propio Agamben, quien prefiere hablar de una «gran política», de resonancias inequívocamente

nietzscheanas, en las que la tarea a la orden del día sería la de «seleccionar en la nueva humanidad planetaria aquellos caracteres que permitan su supervivencia».

El problema, obviamente, es si podemos seguir entendiendo como política una tarea en la que algunos de los supuestos básicos y constituyentes de dicha actividad —al menos en la forma en que ha venido siendo tradicionalmente entendida, a saber, una forma en la que tendía a identificarse con política democrática<sup>[78]</sup>— han quedado rechazados. Aunque sea una maldad semi-*ad hominem* —y no una argumentación— no deja de tener su gracia la afirmación de Irving Howe, editor jefe de *Dissent*, la más importante revista progresista norteamericana, citada por Rorty<sup>[79]</sup> para ilustrar su convencimiento de la inanidad política de la izquierda foucaultiana: «Esta gente no quiere hacerse cargo del gobierno, sino del departamento de lengua y literatura inglesa»<sup>[80]</sup>.

Sea como sea, lo que ahora importa destacar a efectos de exposición es que cabe transitar por otra vía: la de quienes, incluso pudiendo aceptar algunos de los argumentos planteados por los mencionados críticos<sup>[81]</sup>, entienden que de aquellos no se desprende un completo estrangulamiento de la política, sino que subsiste un espacio de posibilidad que, a modo de fundamento ontológico, legitima la esperanza de que la intervención democrática de los ciudadanos en la cosa pública resulta viable (amén de necesaria).



## A favor (s , pero ¿de que?)

Pues bien, era en estos en quienes pensaba al escribir mi innecesario resumen inicial. Porque en muchas —para mi gusto, en demasiadas— ocasiones parece que se intenta probar la conveniencia de la política, o incluso se postula su superior cualificación respecto a otras actividades humanas, aludiendo a unos valores que, según sus abogados, constituirían su nervadura fundamental. La afirmación, pongamos por caso, «sin ética no hay política, sino politiquería» parecía descansar en este supuesto. Por descontado que la afirmación, así planteada, resulta casi inobjetable, pero quizá debiéramos preguntarnos si la razón de tan formidable eficacia no era precisamente que permanecía en el territorio de los grandes principios, cuando de lo que se trata precisamente es de aplicarlos en la práctica, de convertirlos en instrumentos útiles para la vida en común.

Con otras palabras, lo que hay que plantearse es qué valores específicos convienen a la actividad política. No de cualquiera se puede predicar dicha conveniencia. En muchas ocasiones, la retórica y grandilocuente apelación a la ética se sustancia en una *moralina* que termina por resultar, además de confundente, inadecuada. En otras, se intenta trasladar mecánica y acríticamente los valores y actitudes que rigen en una esfera a otra, de todo punto diferente. Lo que pretendo señalar está inmejorablemente expresado en las palabras con las que Hannah Arendt respondía al requerimiento de Gershom Scholem, extrañado de que la autora de *La condición humana* no hiciera en sus escritos explícitas declaraciones de amor al pueblo judío. Yo no amo al pueblo judío, ni a la humanidad, ni a la clase obrera, vino a decir<sup>[82]</sup>. Yo amo a mis amigos, a mi familia, a la persona con la que comparto mi vida<sup>[83]</sup>.

Plantear como un imperativo ético —más o menos estricto— el deber de amar a la propia comunidad<sup>[84]</sup>, de tal manera que consideremos buen ciudadano a quien la ama fervorosamente, y malo a quien no la ama, o la ama menos, o ni siente ni padece, deberíamos ser conscientes de a dónde conduce, a saber, a considerar ciudadanos de primera a aquellos que mantienen sólidos vínculos de pertenencia e identificación con su sociedad, y ciudadanos de segunda, de tercera o de cuarta (cuando no directamente inexistentes) a aquellos otros que o no los mantienen tan fuertes o los simultanean con otros vínculos (las llamadas pertenencias múltiples o compartidas).

El corolario resulta sobradamente conocido. Nunca mantendrá la misma intensidad en los vínculos el ciudadano alemán instalado en ese territorio por un número indefinido de generaciones que el *turco*, incluso el de segunda o tercera generación. Igual que no sentirán lo mismo por su país el francés de toda la vida que el hijo o nieto de argelinos emigrados a la

metrópoli. Y así sucesivamente: pueden ustedes completar esta relación con el ejemplo que más les apetezca, que seguro que cumple a la perfección la función de ilustrar esta tesis. Eso sí: siempre que el ejemplo sea adecuadamente inscrito en su contexto, que no es otro que el de una sociedad posmoderna, que no queda descrita aludiendo únicamente a su carácter antagónico, al hecho de que esté atravesada —por no decir desgarrada— por conflictos relacionados con la propiedad, los servicios o cualesquiera otros bienes (rasgo que, a fin de cuentas, comparte con las sociedades modernas). Lo específico de esta sociedad es la forma en que reviste tales conflictos, el universo de representaciones a través de las cuales los hace visibles, los interpreta y, finalmente, los utiliza para reforzar lo existente. Si hemos de atender a la opinión de Fredric Jameson —que en este punto coincide con el Giddens de *Consecuencias de la modernidad*<sup>[85]</sup>—, lo que la posmodernidad añade a la modernidad puede sintetizarse en dos logros: «La industrialización de la agricultura, esto es, la destrucción de todos los campesinados tradicionales, y la colonización y comercialización del inconsciente o, en otras palabras, la cultura de masas y la industria cultural»<sup>[86]</sup> (cursiva M. C.).

Aunque la literatura sobre este tópico es tan abundante como antigua, me limitaré a señalar una aportación reciente, a mi juicio útil para comprender mejor lo que estoy pretendiendo puntualizar. Teun Van Dijk<sup>[87]</sup> ha hecho referencia en alguna ocasión al año 1985 como el momento en el que las autoridades holandesas cambiaron radicalmente su actitud hacia la inmigración, abandonando la antigua consideración paternalista en la que el inmigrante era visto como un elemento exótico pero simpático en su rareza, y sustituyéndola por un discurso en el que los tamiles de Sri Lanka eran presentados como gentes interesadas y egoístas que, por añadidura, ponían en peligro el Estado del Bienestar. Este modo concreto en que se da el pistoletazo de salida a un racismo más explícito no constituye un detalle irrelevante.

Pues bien, frente al lugar común que atribuye casi en exclusiva el surgimiento de tales actitudes a los propios sectores populares, afectados directamente por la competencia (laboral, en el uso de los servicios públicos, etc.) de los recién llegados, en diversos libros Van Dijk pone el acento en la responsabilidad de las élites. Son en particular las élites que controlan los medios de comunicación (y no solo en Holanda, por supuesto<sup>[88]</sup>) las que proporcionan a los sectores sociales más sensibles la munición argumentativa para justificar su racismo. En el fondo, es lógico que así sea: ellas conocen los mecanismos discursivos que permiten al racista potencial salvar la cara, a base de tirar la piedra y esconder la mano. O, dicho con algo más de propiedad, le permiten una autopresentación positiva que culmine en una presentación negativa del otro.

Es el caso, por poner solo un ejemplo, de lo que Van Dijk denomina *disclaimers*, esas frases acuñadas del tipo «yo no tengo nada contra los clientes negros, pero mis otros clientes...», «yo comprendo los problemas de los inmigrantes, pero...», «yo mismo tengo buenos amigos magrebíes, pero hay que reconocer que, por su cultura, el moro...», que consiguen cumplimentar el requisito de lo *políticamente correcto* sin por ello perder un ápice de su contenido objetivamente racista y excluyente. Porque de eso se trata, a fin de cuentas: de disponer de un procedimiento discursivo que legitime en la esfera de lo imaginario una particular forma de exclusión en el plano de lo real. Una coartada, en definitiva, no para evitar el mal, sino para perpetuarlo. Podemos ya cerrar el círculo que abrimos al aludir a la necesidad de inscribir adecuadamente en su contexto cualquiera de los muchos ejemplos que ilustran la idea de la diferente calidad de los vínculos de pertenencia que mantienen los diversos sectores y grupos que coexisten en una misma sociedad. Y lo mejor será cerrarlo con esta simple constatación, que sirva de paso como conclusión del *excursus*: nada tiene de extraño que alguno de los sectores *recién llegados* (y en algún caso repentinamente estigmatizados) haya reaccionado en clave de desafecto o, quizá mejor, de *desidentificación* respecto de una comunidad a la que no sienten pertenecer.

¿Se desprende de todo lo expuesto la defensa de un cosmopolitismo abstracto, de un universalismo sin pertenencia, de una ciudadanía del mundo tan abaricante como vacía? Aunque a mí me guste (y por eso suelo citarla) la definición que Giacomo Marramao, siguiendo a Georges Bataille, presenta de la democracia como «la comunidad de los que no tienen comunidad», creo que lo importante no es plantear un debate en términos de *sentimiento de pertenencia sí/sentimiento de pertenencia no*, sino pensar adecuadamente el lugar que le asignamos a dicho sentimiento<sup>[89]</sup>. Y tiendo a considerar, desde luego, que el lugar no debe ser el del fundamento o principio básico. Ni siquiera el de la condición de posibilidad o causa de la cohesión social sino, casi al contrario, el de efecto que se sigue de haber organizado la vida en común de acuerdo a determinados valores. A esta diferente ubicación —en cierto sentido una cuestión formal— habría que añadirle otro requisito, relacionado con el contenido que le atribuimos a dicha pertenencia. Que parece claro que no podrá ser ya más un contenido único, exclusivo, sino que tendrá que atender a esa dimensión múltiple, plural, a la que antes se aludía. No solo en el sentido de asumirla, sino también en el más importante de tratarla adecuadamente. Porque no basta con que las pertenencias múltiples o compartidas sean aceptadas, de manera condescendiente, por los poderes públicos: deben recibir el tratamiento adecuado. Entendiendo por «adecuado» que ninguna identidad debería tener derecho a reclamar preeminencia o privilegio

alguno, que ningún vínculo de pertenencia es más importante que otro. A este criterio se le puede denominar *principio de no jerarquización de la identidades*<sup>[90]</sup>.

En definitiva, si alguien —tan inasequible al desaliento como a la argumentación— se obstinara en continuar reivindicando las categorías *amorosas* para pensar los vínculos entre el individuo y la sociedad en la que vive, podríamos terminar cediendo por un momento a su insistencia, a condición de que nos permitiera introducir un matiz fundamental: de lo que debiera tratarse, en todo caso, no es de prescribir como un deber o una obligación el amor del individuo hacia la sociedad en la que vive, sino más bien de esforzarnos por construir una sociedad *amable* en el sentido más literal, esto es, en el de *merecedora de ser amada*<sup>[91]</sup>.

## Dec dase, por favor

Ahora bien, responder al requerimiento que da título al presente epígrafe, esto es, especificar cuáles son los valores que, definitivamente, *convienen* a la política, exige precisar algo más el verbo, mostrar los diferentes sentidos en los que se puede afirmar que ciertos valores son los adecuados a la vida en común, cuáles no y en qué ámbitos de la misma los primeros desarrollan mejor su eficacia.

La puntualización es importante porque, de no hacerla, se corre el riesgo de deslizarse hacia planteamientos muy alejados del propósito inicialmente anunciado. En concreto hay una forma, premoderna, de presentar esta cuestión, que es la representada por autores como McIntyre, Charles Taylor y algún otro, según la cual se precisa de un conjunto o plexo de valores que actúen a modo de base o sustento de la comunidad política. Según esto, solo unos ciudadanos que actuaran rigiéndose en sus conductas por tales valores —esto es, ciudadanos apropiadamente virtuosos— pueden llegar a constituir una genuina comunidad política.

No es este, desde luego, el punto de vista que aquí se está pretendiendo defender. Fácilmente se entenderá por qué. En el fondo, lo anunciado al final del epígrafe anterior acerca del diferente lugar que debe ocupar el sentimiento de pertenencia anunciaba lo que ahora corresponde precisar. Hay valores que son condición de posibilidad, requisito indispensable, para un modelo de sociedad. Si entendemos que hay un mínimo de *vida buena* inexcusable para los individuos que viven juntos, entonces ciertas condiciones deberán ser cumplidas (aquí podríamos acogernos al paraguas protector de Kant y aludir a valores literalmente *ineludibles* como la libertad o la dignidad, entre otros). La crítica a estos valores correspondería a la filosofía en general, en la medida en que es esta la que acostumbra a aceptar el envite de moverse en las justificaciones-límite (más allá de las cuales solo parece haber otra cosa que el silencio, la voluntad pura o ambas cosas a la vez), o a una de sus partes en particular: quizás a aquella que en el lenguaje tradicional se denominaba *axiología*.

Pero luego hay un segundo tipo de valores, que podríamos denominar *reproductivos*. Estos otros resultan funcionales a efectos de cohesión y, por tanto, el lugar desde el que pueden ser criticados es el de efectos sociales reales, esto es, serán considerados adecuados según que consigan o no el propósito cohesionador que se proponen. Tales efectos se materializan a través de la autorrepresentación. Y es que lo importante de determinados valores no es tanto su capacidad descriptiva como el hecho de que se constituyen en un horizonte normativo y de sentido para los individuos, los cuales pasan a autorrepresentarse en términos de los mismos. Podríamos aportar, a título de ejemplo, la autorrepresentación de la sociedad

norteamericana, que se tiene a sí misma por igualitaria y meritocrática<sup>[92]</sup>. Valdrá la pena insistir en este extremo: lo de menos a los efectos de lo que se está señalando es que, desde una perspectiva europea, podamos pensar que existen sobrados motivos para considerar tales rasgos como una ensoñación o como una fantasía (variantes de la ideología, a fin de cuentas<sup>[93]</sup>). Lo verdaderamente importante es que los individuos acomodan su conducta a tales valores. Y así, puede darse el caso, sobradamente conocido, de que, en pleno apogeo del republicanismo *neocon*, ciudadanos norteamericanos pertenecientes a sectores sociales modestos, incluso abiertamente desfavorecidos, apoyen las políticas de reducción de impuestos a las sectores más adinerados desde el convencimiento de que la presunta movilidad social de aquel país puede permitir que sean ellos mañana quienes estén ubicados en lo más alto de la pirámide social y, aunque solo sea *por si acaso*, prefieren anticiparse al perjuicio. El rasgo fundamental de tales valores es, pues, su condición *performativa*, esto es, las realidades que propicia o, directamente, provoca<sup>[94]</sup>.

Esta distinción entre valores básicos o fundacionales y valores instrumentales o reproductivos permitiría reconsiderar buena parte de los planteamientos que se hicieron con ocasión de las polémicas suscitadas en determinados países europeos<sup>[95]</sup> por la decisión de algunas jóvenes musulmanas de acudir a las escuelas públicas tocadas con el característico velo, aunque no costaría encontrar bastantes polémicas semejantes. La distinción propuesta permite afirmar que andar confrontando a cada poco —y, como aquel que dice, por cualquier cosa— una conducta particular con los grandes valores universales probablemente se parezca mucho a malgastar pólvora en salvas, al tiempo que se corre el riesgo de desgastar innecesariamente unos principios cuyo sentido no es proporcionar ni instrumentos ni criterios para la batalla política cotidiana sino conformar, en lo más básico, el orden social<sup>[96]</sup>.

Además, esa misma distinción permitiría plantear en otros términos la (a veces) falsa dicotomía entre universalismo y pluralismo. Aquel se predicaría de los valores fundacionales, mientras que este atañería básicamente a los que acabo de bautizar como «valores instrumentales». Por lo demás, la cuestión de la funcionalidad no debe entenderse en términos unidireccionales, como si la cohesión fuera algo que le cayera encima a los individuos que, de golpe, se ven revestidos con ropajes identitarios (de la o las identidades que sean). La cohesión debe ser pensada en términos dinámicos, atendiendo a que uno de los requisitos que debe cumplir es el de proporcionar adecuado reconocimiento a los individuos.

¿Constituye todo lo anterior una respuesta suficientemente concluyente a la pregunta de cuáles son esos valores reiteradamente convocados, cuya función debiera ser, en lo fundamental, conformar la vida en común?

Valores así hay bastantes, y la justificación de cada uno de ellos daría para mucho más espacio del que ahora le podemos dedicar al asunto. Podríamos citar el valor del respeto y de la decencia (defendido por Margalit en su excelente libro *La sociedad decente*<sup>[97]</sup>), el rechazo de toda humillación, la decidida voluntad de combatir cualquier forma de crueldad (los más perspicaces percibirán en esto —y con razón— un inequívoco aroma rortyano, a su vez deudor de Judith Shklar<sup>[98]</sup>), e incluso (aunque sé que apuntar esto es meterme no en un jardín, sino directamente en un avispero) el de la tolerancia. Sin olvidar, por supuesto, la responsabilidad, a la que se va a dedicar el último tramo del presente capítulo.

## La hora de responder

Si no fuera porque sobre la cuestión de la responsabilidad viene debatiéndose desde hace un tiempo (a modo de apresurada hipótesis podría aventurarse que tal vez como reacción a determinados excesos —de matriz nihilista— de los planteamientos posmodernos) sentiría la tentación de anunciar enfáticamente que *regresa* la responsabilidad. Lo cierto es que, aunque sea solo cuestión de grado en relación con lo que ocurría hasta ahora, constituye un indiscutible dato de la realidad que se vuelve a hablar, con mayor intensidad, de la categoría. Y resulta significativo, para empezar, que se haga en ámbitos no vinculados propiamente con la reflexión o el análisis de ideas.

Estoy pensando en concreto en el justificado escándalo que provocó en su momento (a finales de 2008) la impunidad de los ejecutivos norteamericanos vinculados a las grandes entidades financieras en quiebra, ejecutivos que se fueron a sus casas con indemnizaciones millonarias blindadas, tras contribuir con su enloquecida codicia a provocar el desastre económico. Sin duda, hechos de este tipo —quiere decirse: de esta obscena impunidad<sup>[99]</sup>— han contribuido en gran medida a que la cuestión de la responsabilidad se haya reintroducido en el debate social. Probablemente, incluso quienes hasta hace poco la miraban sin la menor simpatía (reprochándole el resentimiento que, según ellos, encubría una vinculación con la judeocristiana noción de culpa y otras lindezas similares), ahora, al aplicarla a estas nuevas situaciones, parecen considerarla de una incuestionable utilidad.

Pero, en todo caso, y por relevante que sea la anécdota, convendría que no nos distrajera de la necesaria reflexión de carácter general. Porque, en efecto, el marco de sentido mayor en el que aquella debe ser inscrita es en el de una situación de nuestro imaginario colectivo en la que algunos de los valores que parecían haber adquirido una hegemonía irreversible en la *tardomodernidad* (pensemos en la amplia gama de *valores líquidos* propugnados por Bauman, como la gratificación inmediata, la ambigüedad, el «todo vale» o la autorrealización individual) parecen haber empezado a ser reemplazados por los clásicos *valores densos* de nuestra herencia moderna como solidaridad, igualdad, autoridad, esfuerzo... o responsabilidad<sup>[100]</sup>.

Sin embargo, para no dar a entender que estamos ante uno de esos presuntos movimientos pendulares que, según algunos, se producen incesantemente en la historia, habría que plantearse por dónde pasa la especificidad del modo en el que hoy parece volver a hablarse de la responsabilidad. A este respecto, resulta poco menos que inevitable recordar que, más allá de los altibajos de las diferentes categorías en las diversas etapas del pensamiento moderno, la crisis de este en los últimos



tiempos (explicitada abiertamente a partir de la llamada posmodernidad, pero ya dibujada en sus rasgos esenciales por Adorno y Horkheimer) tiene que ver con la impugnación de las dimensiones más básicas, estructurales, del mismo; a saber, con la facultad considerada suprema, la razón, y con su principal producto, los grandes discursos globales, los cuales, cuestionada aquella, se habrían quedado privados de su principal soporte.

Probablemente no les falte razón a quienes han mantenido que, sin el amparo de los grandes discursos globales, que antaño constituían auténticas maquinarias productoras de sentido, los conceptos han devenido en nuestra época los *nuevos espacios de intensidad teórica*. Parece ser que, efectivamente, hemos renunciado a todos aquellos *ismos* que constituían el contexto teórico en cuyo interior las distintas categorías alcanzaban pleno significado teórico. De ser cierto dicho convencimiento, el hombre contemporáneo se encontraría en una situación ciertamente precaria desde el punto de vista del pensar. ¿Cómo seguir hablando, por poner algunos ejemplos, de inconsciente sin creer en el psicoanálisis, de alienación tras abandonar el marxismo o de libertad política sin referencias a la doctrina liberal? Quizá debamos acostumbrarnos a pensar sin la red protectora del discurso global, sin el mapa general que ubicaba cualquier punto teórico concreto en su panorama de conjunto correspondiente (de tal forma que conociéramos todos los detalles de su ubicación sin saber apenas nada de su contenido). O tal vez se trate de que empecemos a acostumbrarnos a justificar nuestras ideas de otra manera, buscando un tipo de anclaje o justificación distintos.

Repárese en que, de ser cierta esta apresurada descripción, afectaría de lleno al dispositivo central de funcionamiento de la responsabilidad. Si, como es sabido, dicho dispositivo obliga, entre otras cosas<sup>[101]</sup>, a cualquier reclamante a disponer de un *en nombre de qué* reclamar responsabilidad, procede plantearse a qué instancias normativas, unánimemente aceptadas, puede apelar cualquier damnificado para exigir la reparación de un presunto daño en las nuevas condiciones de nuestro imaginario colectivo, tan descreídas y faltas de fundamento ellas.

Constituye un lugar común entre determinado tipo de juristas sostener que el derecho representa la expresión del progreso humano, y aunque la afirmación, así planteada, pueda parecerle a más de uno algo exagerada, quizá una determinada conjugación de la misma pueda resultarnos ahora de utilidad. Me refiero a la tesis de quienes, tomando pie en la afirmación habermasiana<sup>[102]</sup> según la cual la moralidad pública (el depósito común de los valores compartidos) en las democracias plurales reside en la Constitución, han dado un paso más y han sostenido que ha sido el propio progreso moral en las sociedades desarrolladas el que habría abandonado definitivamente los imaginarios colectivos para emigrar a las constituciones.

La tesis, como se percibe de inmediato, intenta resolver el callejón sin salida al que, desde este punto de vista, abocaba el discurso posmoderno, pero no a base de intentar rehabilitar los viejos discursos globales —las viejas maquinarias de producción de sentido—, como si nada hubiera pasado en materia de pensamiento en las últimas décadas, sino buscando en el ámbito de las prácticas el nuevo terreno sobre el que basar los acuerdos intersubjetivos (como es, por ejemplo, la reclamación de responsabilidad). El problema que genera confiar, como hacen algunos habermasianos, en que una de tales prácticas —la jurídica— pueda cumplir dicha función neofundante es el que ha señalado el ensayista y político canadiense Michel Ignatieff<sup>[103]</sup>: el planteamiento de las cuestiones en términos de derecho obtura la posibilidad efectiva de un debate ya que, a fin de cuentas, cuando a una aspiración le atribuimos el estatuto de un derecho, no hay apenas otra cosa que discutir que la forma concreta en la que debe ser satisfecho. ¿Qué queda en esta operación *invisibilizado*? Lo más importante: la lógica por la cual consideramos a algo un derecho (por ejemplo, a enriquecerse), mientras que a otra reivindicación (por ejemplo, a no ser explotado) se lo denegamos.

Pero esta reserva en modo alguno constituye una enmienda a la totalidad de la práctica jurídica. Es más, probablemente la reserva alcance su pleno sentido, precisamente, sobre la base de la aceptación de la función fundamental que cumple el derecho a la hora de intentar encontrar un marco común de acuerdo para solucionar los conflictos de todo orden que acarrea inevitablemente la vida en común. Función que queda malbaratada cuando se incurre en el error tópico de definir cualquier cosa deseable como derecho. Error complementario, observa Ignatieff, al de considerar que ser sujeto de derechos significa ostentar algún tipo de inviolabilidad sagrada o cosa que se le parezca. No se trata de eso, sino de comprometerse a vivir en una comunidad en la que los conflictos de derechos se resuelven mediante la persuasión, y no por medio de la violencia.

El desplazamiento de la perspectiva tiene consecuencias relevantes para nuestro interés. Se desprende de lo anterior que la discrepancia acerca de los derechos habrá de resultar tan legítima como inevitable. Lo importante, según esto, no es que las personas no se pongan de acuerdo respecto al contenido de qué es un derecho y qué no —o incluso respecto a por qué tenemos derechos—, sino que coincidan en que son necesarios. A alguien le podrá parecer que semejante coincidencia apenas sirve para otra cosa que para dibujar el marco en cuyo interior debe desarrollarse esta práctica, sin permitir avanzar en la dirección de reconstruir alguna universalidad fuerte, del tipo de aquellas a las que los viejos discursos globales nos tenían acostumbrados.

Probablemente haya que asumir de una vez por todas el ocaso de tan desmesurada pretensión. Probablemente el concepto de universalidad nunca podrá —por definición— suscitar un consenso absoluto, unánime, en un mundo como el que nos ha tocado en suerte vivir: heterogéneo y plural, atravesado de antagonismos y conflictos de intereses de muy diversa naturaleza. Pero tal vez en eso, que algunos se empeñarán en considerar una limitación, resida su grandeza y, sobre todo, su principal utilidad. La universalidad a la que pueden aspirar los derechos es la de constituir una herramienta para todos aquellos que no disponen de otra herramienta para defenderse de cualquier forma de injusticia, arbitrariedad o crueldad («los derechos son universales porque definen los intereses universales de los débiles», afirma el propio Ignatieff en otro momento). Con diferentes palabras, ser el instrumento fundamental para el ejercicio de reclamación de responsabilidad.

Sin duda pretender ahora entrar en el capítulo de argumentar lo que alguien podría considerar la *universalidad encubierta* en este planteamiento, a saber, la que podría quedar formulada en la pregunta «¿por qué los seres humanos poseen el derecho —él sí universal— a tener derechos?», nos enredaría en una discusión imposible de abordar en condiciones en el presente contexto. Aunque habrá que decir, para no esconder ninguna carta, que efectivamente subyace a lo anterior el supuesto de una determinada atribución de dignidad a los seres humanos. En todo caso, no podrá tratarse, en coherencia con lo expuesto, de una dignidad metafísica o vinculada a una particular concepción moral (susceptible por tanto de ser rechazada desde otra diferente), ni siquiera a una idea concreta de la naturaleza humana.

Compatibilizar la heterogeneidad y el pluralismo con la atribución de dignidad probablemente nos aboque, en primer lugar, a una especie de *universalismo minimalista* que reconozca el hecho de que las personas de diferentes culturas pueden no estar de acuerdo sobre lo bueno, pero que al mismo tiempo destaque que también están de acuerdo en lo que es insoportable e injustificablemente malo. Pero, sobre todo a los efectos de lo que estamos planteando aquí, nos obliga a plantear el aspecto político, en sentido amplio, de todo este asunto. Porque la dignidad en cuestión, si aspira a alguna forma de universalidad, deberá anclarse en una dimensión constitutiva y constituyente del individuo (quiere decirse, de *todo individuo*, en cualquier ocasión o circunstancia). Para algunos autores (Ignatieff, Gutmann o Appiah) dicha dimensión viene constituida por la facultad misma de actuar (denominada por algunos *agencia*), esto es, por la capacidad que posee cada individuo de lograr sus deseos racionales, y habrá que reconocer que semejante planteamiento parece ciertamente el más acorde con las premisas que hemos venido presentando.

Porque esos sujetos capaces de definir la clase de vida que desean llevar vienen obligados a debatir en el espacio público acerca de la mejor manera para solucionar los conflictos derivados del pluralismo y la heterogeneidad mencionados, así como de sus intereses a menudo contrapuestos. Visto desde esta perspectiva, la función de los derechos sería la de crear una zona protegida de autonomía en cuyo interior cada uno de nosotros pudiera definir su propio concepto de buena vida o, con otras palabras, permitir que la libertad y la autoconciencia indisolublemente ligadas a la *agencia* no se vieran anuladas. No se trata de una propuesta modesta o escasamente ambiciosa: las amenazas que sufre la mencionada aspiración a autonomía son de diverso tipo. Por una parte, aspirar a la misma en un contexto como el actual, caracterizado entre otras cosas por el poder casi omnímodo de lo económico sobre la entera existencia de los individuos, está más cerca de una expectativa utópica que de una moderada propuesta de ingeniería social fragmentaria. Por otra parte (y en un diferente plano), se reparará en que semejante propuesta, lejos de verse debilitada por el inevitable reproche de eurocentrismo —o, lo que viene a ser lo mismo, de expresar los valores occidentales que se derivan de la Ilustración— o cualquier otro similar, es precisamente el que está en mejores condiciones para afrontarlos.

Aquella «lógica por la que consideramos que algo es un derecho y otra cosa, no» a la que antes se hizo referencia, queda ahora clarificada. Los derechos, en último término, no pueden aspirar a más fundamento que el de la propia deliberación o, si se quiere formular de otra manera, un fundamento pragmático e histórico. Que, en todo caso, realza lo que aquí se encuentra en juego. Y si es cierto que determinadas configuraciones de derechos pueden expresar en un momento dado la hegemonía social de algunos intereses particulares (por ejemplo, de clase o grupo), no es menos cierto que, además de que tales configuraciones presentan un carácter contingente susceptible de ser modificado mediante la actividad político-deliberativa, no conocemos mejor manera de proteger a los agentes de la crueldad, la injusticia o la arbitrariedad que dotándoles de derechos civiles y políticos. En definitiva, el derecho protege, *blinda*, la dimensión política en sentido propio y fuerte (en el que se incluiría, sin agotarlo, el momento deliberativo) al tiempo que ofrece la forma de instrumento más eficaz para el ejercicio de la responsabilidad, esto es, para que aquellos que han sido objeto de daño se puedan ver resarcidos.

Esta última puntualización resulta extremadamente importante para entender de manera adecuada el sentido de la propuesta que se está planteando. No basta con señalar —o, mejor, constatar— que la responsabilidad requiere del sujeto como de una percha de la que colgarse. Hay que añadir ahora que las perchas (o sea, los sujetos) pueden ser de

distintos tipos. De hecho, la diferencia fundamental entre la manera que tienen la derecha y la izquierda de reivindicar la responsabilidad pasa por las diferentes dimensiones, individual o colectiva, sobre las que cada una pone el énfasis. De ahí la aparente paradoja de que en nuestra sociedad puedan haberse generado dos formas, en principio contradictorias, de reivindicar la responsabilidad. Una, extremadamente difundida merced a los discursos de autoayuda, parte de la premisa según la cual hemos de ser como empresarios de nuestras propias vidas, derivando de ahí la conclusión de que ello nos convierte en consecuencia también en responsables de nuestros males, que vendrían a ser equiparados a una mala gestión de la propia empresa (de manera que si no somos capaces de «convertir la crisis en una oportunidad», por mencionar uno de los tópicos más socorridos, pasamos a ser culpables de cuanto que nos pasa<sup>[104]</sup>, quedando exculpados aquellos que efectivamente dieron lugar a la situación). La otra forma, no menos generalizada que la anterior, consiste en transferir a macroinstancias como el Estado, el sistema, la sociedad o cualquier otra equivalente la responsabilidad de todo lo que les sucede a los individuos, siendo en este caso ellos, a la inversa que en el anterior, los que quedan sistemáticamente exculpados de cualquier cargo.

Frente a ambas formas, la que aquí se ha intentado plantear sostiene que la responsabilidad constituye la instancia (o el valor) que permite pensar un tipo de cohesión social alternativo al propiciado por nociones como la de identidad o por cualesquiera apelaciones a sentimientos de pertenencia. Una sociedad que garantice indiscriminadamente el ejercicio de la reclamación de responsabilidad, apelando a derechos —en sentido amplio— debatidos en el espacio público, ofrece a sus ciudadanos el argumento al tiempo más universalista y más pragmático a favor de la aspiración a una vida buena en común. Aunque todavía se le podría dar una vuelta de tuerca más a la afirmación y concluir que acaso la sociedad ideal sea aquella lo suficientemente igualitaria como para que todo el mundo pueda reclamar responsabilidad por un daño sufrido y lo suficientemente libre —i. e., suficientemente respetuosa con nuestra capacidad de acción— como para que se pueda afirmar que somos responsables de nuestro mundo y de nuestras vidas. Definitivamente, si la responsabilidad *ha vuelto* es porque la necesitábamos.

## La razón, según y como (Acerca del valor político de las emociones)

Y me sorprendía que, a despecho del grandísimo esfuerzo de pensamiento consumido en la senda, sin embargo, la significación de la vida, la significación de mis impulsos y mis aspiraciones no se me revelase [...]. Busqué respuesta para mi pregunta, mas la razón no podía darme una respuesta —la razón no es proporcional a la pregunta—. La propia vida me ha dado la respuesta, en mi conocimiento de lo que es humano y de lo que es malo. Y ese conocimiento no lo adquirí de manera alguna; se me dio porque no podía encontrarlo en parte alguna.

Leon Tolstoi, *Ana Karenina*

Pero ya que tanto hemos reivindicado en el capítulo precedente la dimensión progresista, por no decir emancipatoria, de la racionalidad, una pregunta resulta, como aquel que dice, obligada: ¿indignarse —así, en general, sin más especificaciones ni matices, y en lo que tiene de reacción en principio más vencida del lado de lo emotivo que de lo racional— se puede considerar progresista o, si se prefiere, de izquierdas? He aquí una de esas engañosas preguntas que, conforme se va reflexionando acerca de ella, va obteniendo diferentes tipos de respuesta.

Si uno piensa —como resultado poco menos que inevitable de su manifiesta visibilidad pública— en el movimiento de *los indignados*, la respuesta que surge en primer lugar, casi espontáneamente, es afirmativa. La mayor parte de cuestiones que ha generado la indignación de dicho movimiento tiene que ver con injusticias sangrantes o con reivindicaciones de equidad que habían sido tradicionalmente banderas de la izquierda (casi en todas partes —de Jerusalén a Madrid, pasando por Nueva York o muchas otras capitales del mundo— se ha manifestado en la oposición a los recortes sociales de los gobiernos, o a los implacables desahucios ejecutados por la Banca, a continuación de recibir esta cuantiosísimas ayudas oficiales, por poner solo un par de ejemplos).

Pero, en segundo lugar, también parece evidente, por no decir obvio, que, en la medida en que podemos afirmar que la indignación es un sentimiento o una emoción, se encuentra situada más allá (o más acá: depende de la ubicación del observador) de particulares opciones políticas. De ahí que, cuando arrancó el movimiento del 15-M en España, le resultara tan fácil a sectores conservadores sumarse a ese registro (solo que atribuyendo, en última instancia, el origen del mismo a la gestión de la izquierda gobernante en aquel momento). De la misma manera que les resultaba fácil, incluso a los que se oponían a las concretas reivindicaciones de dicho movimiento, hacerlo desde esa misma sensibilidad (el fácil juego

de palabras de quienes, creyéndose muy ingeniosos, proclamaban: «Yo con quienes de verdad estoy indignado es con los indignados»).

No obstante —tercer nivel de respuesta— sigue siendo posible señalar que, considerando la cosa desde un punto de vista histórico, lo que ha definido la línea de demarcación entre derecha e izquierda ha sido precisamente su diversa actitud ante lo real. Al identificar a la primera con una actitud conservadora y a la segunda con una transformadora, se estaba dando a entender que, frente al supuesto acomodo de la derecha, lo propio de la izquierda ha sido siempre la irrenunciable voluntad por transformar lo que hay (puesto que se supone que le resulta insoportable: no perdamos de vista en ningún momento la indignación).

Pero —finalicemos ya la breve relación inicial— esta manera de hablar hace tiempo que parece haber entrado en crisis y necesitar de profunda revisión. En alguna otra ocasión<sup>[105]</sup> he recordado aquel comentario del fallecido Manuel Sacristán, formulado a mediados de los setenta, según el cual el término «conservador» se había convertido en un término profundamente inadecuado: los conservadores de nuestros días lo único que conservan es el registro de la propiedad, señalaba con ironía. Era una forma de afirmar que la compulsión por transformar (se supone que previa indignación mediante, fuera cual fuera su grado y modalidad) había dejado de ser progresista, de advertir que estábamos entrando en una época en la que el único horizonte que tal vez les iba a quedar a los que antaño luchaban por la emancipación sería la mera defensa de la supervivencia del género humano. Más de treinta años después se puede afirmar, sin el menor riesgo a equivocarse, que es ahí donde estamos plenamente instalados, con una izquierda dividida en diversos sectores cuya diferencia fundamental no pasa por lo que quieren transformar sino por lo que luchan desesperadamente por salvar (el Estado del Bienestar, la capa de ozono, algunos derechos civiles, determinadas especies animales, etc.).

Visto que así la cosa no termina de quedar clara, convendrá variar de estrategia. Si el eje de la diferencia entre derecha e izquierda ya no parece pasar, al menos inequívocamente, por un registro como el de la indignación y, por otro lado, se ha convertido en un lugar común la afirmación de que los contornos teórico-ideológicos aparecen hoy más borrosos que nunca, ¿a qué carta quedarnos? ¿A la de que se impone hacer pasar la señalada diferencia por otro lugar? ¿O más bien a la de que la diferencia misma ha devenido irreversiblemente obsoleta?

Esta última posibilidad presenta un severo inconveniente para ser aceptada sin más, y es la de haber sido defendida, desde hace más de medio siglo, como se ha señalado en diferentes pasajes del presente texto, precisamente por destacados publicistas conservadores con el inequívoco objetivo de neutralizar la esfera política. No se está diciendo, entiéndaseme

bien, que el diagnóstico en cuanto tal carezca por completo de sentido: es evidente que en una hipotética sociedad futura absolutamente *reconciliada* (por decirlo *more hegeliano*), sin antagonismos ni desgarros, sin injusticias ni contradicciones, la idea de que el gobierno de los hombres se identificara con la mera gestión de los bienes, con la inteligente administración, por parte de los técnicos, de los recursos disponibles, resultaría perfectamente aceptable. Pero en un mundo como el nuestro, amasado de dolor, plantear esa propuesta como si fuera ya realmente posible no deja de constituir una manera de intentar ocultar justo aquello que urge solucionar o, como mínimo, aliviar.

Ni la solución ni el alivio pueden plantearse al margen de un proyecto político en un sentido máximamente amplio. Tal vez en esta última puntualización se encuentre una de las claves para un adecuado replanteamiento de la cuestión. La estrecha identificación entre la actividad política y la forma concreta (profesionalizada, corporativizada, mediatizada, etc.) de dicha actividad, o entre *la política* y *lo político*, si se prefiere decirlo a la manera de algunos clásicos de la politología, ha acabado por tener consecuencias abrasivas para la constitución de un nuevo modelo de comunidad que intentara solucionar sus problemas de manera equitativa y razonable. En vez de esto último, ha generalizado la imagen (y, lo que es peor, extendido el convencimiento) de que apenas nada relevante se juega en la contraposición *politiquera* entre derecha e izquierda.

No procede ahora adentrarse en una dimensión del asunto que tal vez terminaría obligándonos a plantear cuestiones demasiado a ras de suelo, pero al menos valdrá la pena constatar que el abandono de los discursos de pretensión omniabarcadora en general (lo que incluye, además de las ideologías, los grandes relatos de emancipación, las concepciones del mundo, los ideales o las utopías, por mencionar algunas de las categorías subsumidas bajo tan generoso rubro) y su sustitución por discursos crecientemente *de mínimos* se encuentran, en buena medida, en la base de muchos de los problemas políticos con los que hoy la izquierda se tiene que ver. Con otras palabras: que el tópico reproche, dirigido habitualmente a la llamada clase política, de tacticismo, es un reproche que orilla o deja de lado una dimensión fundamental de la realidad. El tacticismo no es un antojo o una mera decisión equivocada que genera un problema, sino la respuesta a una situación problemática en sí misma. La tan publicitada *crisis de las ideologías* no significa únicamente que los políticos puedan haber renunciado a ideales, sino también —y tal vez incluso especialmente— que los propios ciudadanos ya no se representan a sí mismos en las viejas claves.

Pero no nos desviemos por este ramal. Lo precedente intentaba empezar a dibujar el trasfondo, el marco político-práctico en el que poder inscribir la



reflexión que sigue acerca de las emociones. Quedó pendiente de respuesta la pregunta acerca de por qué nuevo lugar hacer pasar hoy la diferencia entre derecha e izquierda. La reflexión que ahora se emprende —y que no oculta su pretensión de contrapesar la insistencia que hemos venido haciendo en lo que llevamos de texto en la racionalidad— debería proporcionarnos los elementos para que al terminar el capítulo, en el epígrafe final, pudiéramos recuperar, como el que pasa cuentas con los compromisos adquiridos, la cuestión que hemos dejado sin abordar.

## Sobre la carga teorica del lenguaje emocional (tambien las emociones se dicen de muchas maneras)

Ha quedado dicho: parece claro que el lugar por el que ha de pasar la diferencia entre derecha e izquierda ha de ser otro. Un lugar que no se reduzca al solo grito, pero tampoco al puro discurso. Un lugar que, en el fondo, viene ya expresamente indicado en la forma en la que aquel que cree que sus propias necesidades, derechos o méritos (verdaderos o supuestos, pero esa es otra) no son reconocidos (o son reconocidos de manera insuficiente) acostumbra a manifestar su indignación: «¡No hay derecho!». Pero cabe ir más allá, porque las palabras de su indignación, en las que la referencia a la justicia es explícita<sup>[106]</sup>, dejan ver también, al trasluz, el estado de ánimo de esa persona, que se siente (y aquí de nuevo la literalidad de las palabras resulta extremadamente importante, como habrá ocasión de ver) *cargada de razón*.

Se trata, por tanto, de encontrar la forma de articular ambas dimensiones, de forma que cada una de ellas opere a modo de criterio regulador o correctivo para la otra. A fin de que ello ocurra se impone abandonar el tópico planteamiento, por desgracia demasiado frecuente, consistente en contraponer de manera abstracta la razón a las emociones (o a las pasiones, o a los sentimientos, que no es este el matiz que ahora importa). Y es que, por lo pronto, existen muchos tipos de emociones, no desempeñando todas, ni muchísimo menos, idéntica función en la esfera pública.

Así, Martha Nussbaum, en su libro *El ocultamiento de lo humano*<sup>[107]</sup>, ha estudiado el papel que con mucha frecuencia han jugado el asco y la vergüenza<sup>[108]</sup>, señalando que lo característico de dichas emociones es que, lejos de proporcionar a la persona asqueada o avergonzada razones que puedan ser usadas como argumentos y formas públicas de persuasión, lo que hacen es amenazar los valores centrales de una sociedad libre, especialmente el igual respeto de las personas y su libertad. El asco y la vergüenza son, según nuestra autora, inherentemente jerárquicos, esto es, construyen rangos y jerarquías de seres humanos. Y también tienen una conexión directa con la restricción de la libertad, en algunos casos, de conductas que no dañan a terceros<sup>[109]</sup>. De ahí el convencimiento que se expresa en el libro, según el cual todos los que aprecien los valores democráticos centrales de libertad e igualdad deberían desconfiar profundamente del uso de esas emociones en el derecho y en las políticas públicas.

De otras emociones, en cambio, no cabe afirmar lo propio. La ira, en concreto, tal como apuntábamos hace un par de párrafos, puede ser considerada en el fondo una forma de reflexionar sobre el daño o el

perjuicio. La importancia de dicha reflexión no es menor y va mucho más allá de la mera constatación de que la ira implica una valoración negativa de aquello ante lo que se reacciona airadamente. Si solo fuera eso, no habríamos avanzado gran cosa sobre la idea de que la emoción alberga un contenido gnoseológico y valorativo (idea, por lo demás, sobradamente conocida<sup>[110]</sup>). Pero la reflexión incrustada en el corazón de la emoción es relevante a los efectos de la articulación de razón y emociones en la esfera pública porque dicha reflexión constituye el elemento determinante para definir o distinguir una emoción de otras emociones negativas, así como para distinguir diversos usos de una misma emoción. Merced a dicho elemento no confundimos, por no abandonar este registro emotivo, la ira dictada por motivos egoístas o banales con la ira justa, que es la indignación que se desencadena contra el mal perpetrado también contra los demás<sup>[111]</sup>.

Si la comparación la establecemos con alguna de las emociones antes citadas, la cosa aún puede quedar más clara: frente al asco, que representa en último término una actitud social improductiva, ya que tiene una dirección antisocial (expresa el deseo de separarse de la fuente de polución y causa el reflejo social de alejarse), se puede afirmar que la ira es constructiva, y su contenido implícito se allega a uno de los valores más clásicos de los tiempos modernos: la responsabilidad<sup>[112]</sup>. Porque la frase que, a continuación del “¡no hay derecho!”, podría pronunciar el airado es: «este daño no debería haber ocurrido, y el perjuicio debe ser corregido»<sup>[113]</sup>.

Es cierto que puede haber, según se acaba de señalar, algunas manifestaciones particulares de ira (aunque lo propio podría decirse del miedo, o de la compasión) que resulten inoportunas<sup>[114]</sup>, pero en el caso de que la ira lo sea ante la injusticia, la opresión o la degradación, cuando esté movida por la esperanza de modificar estructuras sociales o políticas inmovilistas e intolerables (de la misma forma que cuando el miedo constituye una respuesta ante nuestra seguridad amenazada, o la compasión una reacción frente al dolor de los otros) el signo de la situación no resulta demasiado engañoso. En tal caso, dicha emoción puede cumplir la función política de movilizar grupos —como los *indignados*, autoerigidos en portavoces de la «rabia civil»—, masas de gente, clases sociales y pueblos enteros que se sienten oprimidos, discriminados, víctimas de abusos o de injusticias, y solo cabe saludar dicha reacción como algo positivo y saludable para la sociedad en su conjunto.

## La dimension hasta ahora pospuesta(o por que no basta con apelar a la pol tica)

Parece haber quedado argumentado, pues, que determinadas emociones pertenecen a la razón pública. No solo eso, sino que cabe una primera (aunque insuficiente, según veremos enseguida) distinción entre ellas como más o menos positivas en función de que resulten o no generadoras de razones para el debate y, más allá, en función de que tales razones resulten más o menos clarificadoras del mismo. En modo alguno pueden seguir siendo consideradas impulsos gratuitos o sin sentido, como suelen pensar todos esos filósofos de tradición kantiana que gustan de poner cualesquiera sentimientos en pie de igualdad con los prejuicios, sino que constituyen modos implícitos de deliberación sobre asuntos de importancia colectiva. Ahora bien, el desenlace final del proceso requiere, de manera insoslayable, el protagonismo decidido de la instancia que en el último tramo del presente discurso se ha mantenido en sordina, a saber, la dimensión racional o, si se prefiere, la facultad del juicio. Sin referencia a ella no hay modo de responder a preguntas como las planteadas por Martha Nussbaum<sup>[115]</sup>: ¿Puede el aristotélico enfurecerse sin perder su humanidad? ¿Puede el estoico tener humanidad despojándose de su ira? La respuesta, de acuerdo con lo visto, solo puede ser: no se trata de reprimir ni refrenar la ira, sino de llevarla a proporciones adecuadas a las circunstancias, desarrollando el hábito de discriminar (a través de la facultad del juicio precisamente)<sup>[116]</sup>. Esto significa *desabsolutizar* la ira, es decir, hacerla relativa a base de vincularla a circunstancias evaluables en cada ocasión.

No basta, por tanto, con reivindicar la dimensión inequívocamente política de determinadas emociones. Como tampoco es suficiente, por más que resulte sin duda muy útil, clasificarlas en un hipotético *ranking* de bondad en función del papel, más o menos clarificador, que desarrollan en el debate público, tal como propone Nussbaum. Entre otras cosas porque, para que esto último ocurra, la articulación de las mismas con los argumentos racionales —el asunto que hemos venido posponiendo hasta aquí— resulta de todo punto ineludible. ¿Cómo diferenciar, si no, entre el mejor empleo de una misma emoción, cuando esta es puesta al servicio de objetivos absolutamente enfrentados? ¿Con qué criterios decidir la actitud apropiada en el conflicto entre airados de diverso signo?

Descendamos por un momento, con el propósito de dejar la cosa algo más clara, al detalle de las diferentes situaciones sociales y políticas en las que la ira ha podido intervenir. Lo recién expuesto equivale a afirmar que si no introducimos esa instancia externa a las emociones a la que hemos venido haciendo referencia (la reiteradamente invocada dimensión racional) no tenemos forma humana de diferenciar, en concreto, el valor de

la indignación que tuvo lugar entre los siglos XVIII y XX y que se manifestaba políticamente como indignación noble del pueblo, de la raza y del proletariado, considerados víctimas de intolerables injusticias o relegados por sus enemigos a una posición subalterna, del valor de esa otra indignación, que se desarrolló sobre todo durante el periodo de los nacionalismos y de los totalitarismos del siglo XIX y XX, y que fue instigada de manera sistemática, convirtiéndose (en simbiosis con el odio o la envidia) en instrumento forjado burocráticamente y exhibido públicamente por la propaganda y por la política interior y exterior de los Estados<sup>[117]</sup>.

Es evidente que en momentos como el actual, en el que el registro *indignado* disfruta (sin duda por su asociación con la rebeldía) de tan buena imagen pública que en ocasiones parece haberse constituido en un fin en sí mismo, puede resultar un tanto antipática, por impertinente, la observación de Sloterdijk<sup>[118]</sup> según la cual la indignación ha pasado a ser acumulada y gestionada por partidos y Estados, que han acabado por crear auténticos «bancos mundiales» que la custodian y la distribuyen, entidades en las que trabajan los que denomina *burócratas de la indignación*. Estos militantes pretenden, según nuestro autor, encarnar a los oprimidos y a las víctimas de todo el mundo<sup>[119]</sup> y dirigir su camino en dirección hacia un futuro en el que quedarán barridas las injusticias motivo de la indignación, poniéndose fin a la humillación de todos los que las padecen.

Pero, por seguir con la línea argumentativa de hace un momento, bajo esta última descripción encontraron cabida en el siglo pasado (por no ir más lejos en el tiempo) tanto las masas oprimidas por las clases dominantes como las contaminadas por el miedo a la mezcla con la sangre de razas inferiores o, en fin, las privadas de sus derechos por el egoísmo de las naciones explotadoras (representadas, en el plano del discurso, por el comunismo, el nazismo y los movimientos anticolonialistas de liberación nacional). No hará falta insistir más: se impone explicitar al servicio de qué objetivos u horizontes ponemos toda esa energía colectiva que representan las emociones, visto el indudable mal uso de las mismas que se ha venido haciendo.

Habría una manera, ciertamente programática, de responder a este requerimiento de clarificación. Sería la manera propuesta, entre otros muchos autores, por la reiteradamente mencionada Martha Nussbaum quien, a partir de la indiscutida premisa de la bondad universal de la democracia, concluye que si el resultado de las movilizaciones emotivas de las masas es la elaboración de leyes que protejan los derechos de las personas, entonces esas emociones movilizadoras deben ser saludadas inequívocamente como inspiradoras de una mejora en el bien común.

El problema, que a nadie se le escapará, es que una propuesta así, siendo útil para responder a algunas de las cuestiones antes planteadas (por

ejemplo, la de cómo resolver el conflicto entre emociones enfrentadas), deja sin responder otras, y bien de fondo, que resulta asimismo ineludible abordar. Como, pongamos por caso, la de desde dónde, y con qué criterios, se fijan los objetivos u horizontes de nuestra acción colectiva, con independencia de que puedan ser perseguidos democráticamente (a fin de cuentas, en democracia se pueden perseguir objetivos por completo antagónicos). Esta última pregunta nos devuelve, como en espiral, a alguno de los argumentos iniciales, solo que mediados/enriquecidos ahora por lo que entretanto ha venido planteándose.

## A proposito de la «contaminación» emotiva de la razón, así como de la función política de las emociones

En efecto, alguien podría pensar que la propuesta de Nussbaum supone el regreso —sin demasiada argumentación justificativa— a una jerarquía entre razón y emociones, en la que finalmente es la primera la que termina por constituirse en la instancia resolutoria. Instancia resolutoria que, por añadidura, acaba relegando, con efectos retroactivos, a las segundas al papel subalterno, y en última instancia prescindible, de pensamientos sin domesticar, de productos más o menos asilvestrados de la inteligencia humana que, finalmente, y a pesar de la carga valorativa que puedan contener, han de verse sometidos a la autoridad de la función racional si quieren contribuir de veras a la felicidad colectiva.

Probablemente, lo peor de tal propuesta —al menos, así entendida— sea que todavía permanece presa del tópico, señalado al principio como pendiente de superación, de la contraposición abstracta de razón y emociones<sup>[120]</sup>. En la medida en que no abandone dicho encierro, la propuesta tampoco podrá contribuir al cumplimiento del segundo propósito declarado al principio como también deseable, a saber, el de encontrar la forma de articular en sentido mínimamente fuerte la dimensión racional y la dimensión emotiva. Porque lo expuesto hasta aquí —por continuar con la apresurada reconstrucción— ha atribuido efectivamente a las emociones una cierta carga de razón, pero en el fondo ha mantenido a esta última al margen de la *contaminación* por parte de lo emotivo.

Sin embargo, cabe otro planteamiento del mismo asunto. Un planteamiento que intente afrontar la necesidad, simétrica de la antes señalada, de que por su parte las emociones se inscriban también en el corazón de la razón. En cierto sentido, bien podríamos afirmar que no otro es el signo de la empresa abordada por la politóloga Judith Shklar, en cuya estela ha formulado buena parte de sus propuestas Richard Rorty. Para este último, según propia declaración, liberal es aquel para quien «los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer»<sup>[121]</sup>, de la misma forma que para la autora letona, a su vez en la estela de Montaigne, poner la crueldad<sup>[122]</sup> en primer lugar debería convertirse en la premisa de toda política. Y si para la política en general se trata de evitar el sufrimiento y, sobre todo, de exorcizar el miedo (tanto como el miedo al miedo), en el caso de la política liberal tales máximas se sustancian en una «insoslayable obligación de reducir la crueldad»<sup>[123]</sup>.

No estamos ante un mero cambio en la forma de designar los objetivos tradicionales de la política. Más bien al contrario, la especificidad de esta propuesta consiste precisamente en que intenta pensar bajo otra luz el

momento originario, fundacional, de la actividad política de signo liberal. Actividad que, viene a decírsenos ahora, para que se produzca y dé lugar a las necesarias transformaciones de todo tipo que vayan en la dirección de reducir la crueldad, requiere como condición de posibilidad que previamente se dé en los individuos un acto de imaginación a través del cual se perciban esos actos de crueldad para los que antes solo había ceguera o, sencillamente, para los que el discurso normal no tenía palabras<sup>[124]</sup>.

Se impone introducir ese momento de la imaginación porque la historia ha acreditado de manera reiterada que con la apelación a una presunta racionalidad común a todos los seres humanos, como instancia desde la que repudiar las prácticas crueles, no es suficiente. Conocemos el procedimiento básico por el que ha podido producirse esa ceguera ante el dolor ajeno (o ese proceso de invisibilización del mismo, como se prefiera enunciarlo): a base de negar a quienes lo padecen el estatuto ontológico y moral mínimo para que se constituyeran en merecedores de nuestra compasión<sup>[125]</sup>.

En efecto, el dolor del otro es moralmente relevante en la medida en la que le concedemos a ese otro la condición de ser humano genuino<sup>[126]</sup>. El debate acerca de qué tenemos en común los seres humanos ya sabemos que no desemboca en una comunión interétnica, ni cosa parecida (cómo no recordar a este respecto las conocidas palabras de Montaigne: «Cada cual llama “barbarie” a aquello a lo que no está acostumbrado. Lo cierto es que no tenemos otro punto de mira para la verdad y la razón que el ejemplo y la idea de las opiniones y los usos del país donde nos encontramos. Ahí está siempre la perfecta religión, el perfecto gobierno, el perfecto y cumplido uso de todas las cosas»<sup>[127]</sup>). Y menos aún si el debate se basa en la confianza de que la constatación de la existencia de una presunta racionalidad común hará por sí sola que reconozcamos a ese ser cuya realidad ni tan siquiera percibíamos (y de cuyo sufrimiento, por tanto, ni siquiera alcanzábamos a tener noticia) como *uno de los nuestros*.

En caso de existir la tal cosa llamada *progreso moral* (o, cuanto menos, la disminución de la crueldad) parece suficientemente contrastado que no puede cifrarse en exclusiva en un aumento de la racionalidad o, como le hubiera gustado afirmar a un cierto Kant, en una disminución gradual del prejuicio que desemboque en una más clara percepción de nuestro deber moral. Este proceso debe reinterpretarse dando cabida en su interior al sentimiento<sup>[128]</sup>. *Unilateralizando* un tanto esta afirmación, Rorty sostendrá que la difusión de la cultura liberal, ligada al respeto de los derechos humanos<sup>[129]</sup>, tiene que ver con «un incremento de la sensibilidad [en tanto] aumento de la capacidad para responder a las necesidades de una variedad más y más extensa de personas y de cosas»<sup>[130]</sup>. Si para pragmatistas como nuestro autor el progreso moral consiste en «estar en condiciones de



responder a las necesidades de unos grupos de gente cada vez más inclusivos»<sup>[131]</sup>, bien podríamos decir, traduciendo esto mismo a un lenguaje más sencillo, que el horizonte ideal es que seamos capaces de ser *cada vez más sensibles* al sufrimiento ajeno. Volveremos más adelante sobre esto.

No resultaría difícil acordar que cuando la propuesta rortyana flaquea en mayor medida (o, en todo caso, cuando resulta menos convincente) es a la hora de especificar los procedimientos para aproximarse al señalado horizonte ideal. Rorty apuesta por lo que podríamos llamar una *política de las pequeñas cosas* que desdibuja en gran medida el verdadero aliento de su empresa teórico-política<sup>[132]</sup>. Pero sus sugerencias prácticas no deberían distraernos del eje de su argumentación, que afecta de lleno al problema que estamos tratando de dibujar. Rorty, crítico perspicaz de la herencia recibida<sup>[133]</sup>, ve bien que determinadas maneras de buscar lo común nazcan condenadas al fracaso. A su juicio, no necesitamos seguir alimentando las viejas expectativas de universalidad, por más que nos hayan convencido de que ello está en el ADN del filósofo.

El razonamiento mediante el que han conseguido convencernos se ha basado en identificar la pareja universal/particular con la pareja razón/emociones, dando por descontado que la vía del conocimiento solo transcurre por el primer término de las parejas, constituyendo la asociación de lo particular y de las emociones como mucho una fuente de meras ilustraciones para lo único que verdaderamente importa (para el caso de las conductas, la fundamentación moral última de nuestros valores). Pero sabemos, como poco también desde Kant<sup>[134]</sup> (solo que desde *otro Kant* al antes mencionado), que hay una vía que, arrancando de un particular cualitativamente considerado (el farisaico interés de los inductivistas por los casos particulares como mero número que apuntala la generalización fue ya demoledoramente criticado por Popper), también puede fructificar en conocimiento de lo universal, a través de una específica forma de racionalidad, la denominada *racionalidad práctica o prudencial*<sup>[135]</sup>. La pista nos la había proporcionado la antes citada Judith Shklar al escribir, oficiando de precursora de los actuales teóricos de la ejemplaridad<sup>[136]</sup>: «Cuando la gente ve un ejemplo concreto de injusticia, puede modificar convicciones largamente sostenidas. Los enunciados generales no suelen tener un gran efecto en la gente, pero un ejemplo impactante puede conmoverlos»<sup>[137]</sup>.

Para el universalista racional tales reacciones acreditan la fuerza que la ley moral puede llegar a tener sobre las conciencias cuando a los sujetos se les hace patente que *universal* no equivale a *abstracto*. Pero tan reconfortante interpretación soslaya una cuestión central, básica para la eficacia de este tipo de planteamientos, y es la de la imagen del yo sobre la que ellos se sostienen. Una imagen que si recela de las emociones y los sentimientos es porque considera que, de salida, el yo es autointeresado, incapaz de tomar

en cuenta las necesidades de las demás personas y de transitar a la esfera de la moralidad y la obligación a no ser que se le fuerce por medio de la educación, las leyes y demás procesos de interiorización de las normas. El resultado de estas influencias, supuestamente benéficas, es la emergencia de un yo verdadero, capaz ya de escuchar la voz de la conciencia (con oído más fino cuanto más robusto sea dicho superyo) y la derrota del yo falso, definido fundamentalmente por su egoísmo (como *psicópata frío* lo califica con sorna Rorty, inspirándose en Dewey).

Para nuestro imaginario *racionalista práctico*, en cambio, de lo que se trata es de articular adecuadamente la instancia emotiva y la racional. En el bien entendido de que *adecuadamente* aquí significa que dicha articulación no estaría bien trabada si no pudiera adoptar un doble signo y servirnos, cuando hiciera falta, para introducir los debidos correctivos en los planteamientos puramente abstractos o especulativos. De la misma forma que tampoco la articulación sería la adecuada si no le concediéramos a la racionalidad la posibilidad de intervenir en la esfera de lo emotivo. Hemos visto que hacen falta razones para encauzar la ira, pero debería haber quedado claro que eso en modo alguno se identifica con un retorno a la razón represiva, sino con una defensa de la racionalidad prudencial y de sus juicios reflexionantes.

En definitiva, lo que hace la razón es proporcionar adecuada forma a la energía en ocasiones incontrolada de las emociones. Una de las maneras en que lo hace es corrigiendo la desproporción con la que el airado tiende a pensar la relación entre causa y efecto, esa *sinécdoque psíquica* (aunque también, forzando un poco el uso que de la expresión hace Remo Bodei, en el plano de la psicología colectiva) por la que tomamos una ofensa por algo en particular como un atentado contra la totalidad de nuestro ser (sea individual o colectivo, esto es, tanto vale para el coloquial «pero, ¿por quién me has tomado!», como para el político «¡esto es una ofensa a todo nuestro pueblo!», donde el contenido de este *nuestro pueblo* resulta, a los presentes efectos, perfectamente irrelevante).

## Las emociones en tanto que combustible de la razón

Probablemente sean los presupuestos antropológicos que subyacen a las diferentes imágenes del yo recién comentadas los que se encuentran en el origen de afirmaciones, de signo inequívocamente esencialista, como la de que determinadas emociones son siempre buenas o, por el contrario, siempre malas. Es lo que, como se sabe, predica Spinoza en su *Ética* (libro III, «Definiciones de los afectos») acerca del odio, el cual, a su juicio, «nunca puede ser bueno», lo que arrastra en su caída a la ira, igualmente descalificada ya que «es un deseo que nos incita, *por odio*, a hacer mal a quien odiamos»[cursiva mía, M. C.]. Frente a ambas emociones, el ejemplo de emoción supuestamente *siempre buena* es el amor, al que nos referimos en un capítulo anterior, en un contexto discursivo ciertamente distinto<sup>[138]</sup>.

Pero valdrá la pena contraponer, aunque sea solo por un momento, esta última concepción acerca del amor con la planteada por Platón y por Freud, precisamente porque la lógica con la que abordan la naturaleza de la pasión amorosa es en buena medida trasladable a cualquier otra emoción. La clave reside en el modo en el que se concibe la relación entre una emoción y su objeto. La idea, en concreto, de que existe una diferencia —fronteriza con la exterioridad— entre el amor y su objeto da lugar a una consecuencia teórica de enorme importancia, a saber, la de que el *eros*, en tanto que impulso, en tanto que instinto, no puede estar sujeto a valoración alguna. Esta idea de *la inocencia de la energía amorosa* podemos encontrarla tanto en Platón como en Freud. En el primero, cuando sostiene que no es correcto agregarle ningún predicado de valor al *eros*: no es ni bello ni bueno, ni feo ni sabio o reflexivo. No es portador en sí mismo de valor sino que más bien este lo recibe de la meta a la que aspira. De ahí que resulte un contrasentido hablar de un impulso feo o bello, siendo adecuado, en cambio, hablar de un instinto hacia lo bello o lo feo, uno que se dirige una vez al mundo espiritual y, otra vez, a lo corporal.

En Freud esto mismo lo encontramos apenas levemente desplazado, pero con idéntico contenido en el fondo<sup>[139]</sup>, cuando afirma que «el instinto sexual y el objeto sexual están meramente soldados juntos [...], parece probable que el instinto sexual es en primera instancia independiente de su objeto»<sup>[140]</sup>. No existe, por tanto, nada parecido a conexiones innatas entre el instinto sexual y algún objeto. La afirmación freudiana entra abiertamente en conflicto con el tópico, tan extendido, según el cual los individuos tienen que encontrar un objeto apropiado para la satisfacción sexual, e introduce la idea de que encontrar dicho objeto es una operación que *aprendemos*. De tanta importancia resulta este extremo que, en cierto modo, cabría interpretar el proyecto psicoanalítico por entero como la formidable empresa de reconstrucción de la urdimbre secreta que termina

fijando nuestros objetos de deseo.

Descartado el esencialismo de las emociones, habría que decir más bien, recordando lo que Platón y Aristóteles comentaban acerca de la indignación noble, que las emociones son los nervios del alma, y que es de esta ubicación en la entraña de lo humano de donde se desprende su capacidad heurística<sup>[141]</sup>. No es el yo, y menos ese presunto *yo verdadero* que fabula el universalista racional, la instancia de la que brota el rechazo de la crueldad. Con la razón autónoma no alcanza, aunque tampoco quepa prescindir de ella. Pero lo que está en el origen del rechazo es otra cosa: es la experiencia dolorida del otro, que nos reclama una respuesta.

Sin duda uno de los nombres de esta capacidad para ser afectados por el dolor del otro es el de empatía, y aunque el término pueda venir asociado a las banalizaciones que del mismo se han hecho en ese subgénero —a medio camino entre el ensayismo más superficial y la divulgación psicologista<sup>[142]</sup>— que se suele denominar *autoayuda*, convendría que tales usos no nos impidieran pensar en la utilidad del concepto. Porque la tesis de que con el sufrimiento ajeno (o con el propio, ya lejano en el tiempo<sup>[143]</sup>) cabe una específica forma de sintonía está presente en la historia del pensamiento desde bien antiguo. Así, San Agustín en el último capítulo de *La ciudad de Dios*<sup>[144]</sup> sienta las bases para diferenciar entre *tener conocimiento de* y *tener experiencia de*, diferencia que sin dificultad podríamos aplicar a las situaciones injustas para legitimar una reacción airada, aunque no sea uno mismo directamente el sujeto paciente de la injusticia.

No resulta difícil imaginar el doble reproche (que en el fondo constituiría una disyuntiva irresoluble) que alguien podría formular a este planteamiento: por un lado, no parece que se le pueda atribuir al mecanismo de la empatía un rango gnoseológico fuerte, esto es, una potencia explicativa superior al de una difusa intuición, extremadamente difícil de generalizar (a no ser que lo universalicemos de manera cientificista) y, por otro, en el caso de que se encontrara la forma de universalizarlo, entonces el presunto éxito entraría en contradicción con las críticas al universalismo moral de inspiración kantiana que antes hemos comentado.

Si fuera Rorty el destinatario de esta peculiar *pinza* argumentativa siempre podría replicar, reclamándose del William James de *Principios de Psicología*<sup>[145]</sup>, que puede resultar legítimo hablar en términos de universalidad, a condición de que se haga de la manera adecuada. En el caso de los comportamientos humanos la universalidad es predicable de un principio, no de la forma específica en que este se concreta, forma que sin duda varía histórica, social y culturalmente. Por hacer referencia a una situación particular, para James la principal motivación humana es el reconocimiento. Pero la eficacia de dicha motivación en unos se manifiesta,

v. gr., en la vergüenza por el mero hecho de hablar en público mientras que para otros, por no abandonar el ejemplo, lo hace en la recepción de una crítica adversa. Lo importante es si, bajo cualquiera de las formas que pueda adoptar, nos encontramos ante una aplicación o materialización de un mismo principio.

De ser así, idéntico razonamiento podría aplicársele a la ira, no quedando cuestionada su dimensión de universal antropológico<sup>[146]</sup> por el hecho de que en una época fuera provocada por un desprecio a uno mismo o a los más próximos y diera lugar a un *apetito penoso de venganza* (Aristóteles *dixit*), y en otra, la nuestra, haya pasado a ser desatada por la injusticia y despierte la exigencia de reparación. Como tampoco quedaría cuestionada en absoluto dicha dimensión por el hecho de que alguien —creyendo, ingenuamente, que así le iba a enmendar la plana a Rorty— señalara que esa crueldad, cuyo rechazo convierte el filósofo norteamericano en piedra angular de su propuesta ético-política, emerge históricamente hace más bien poco<sup>[147]</sup>. Es más: nosotros, hoy, incluso podríamos regalarle nuevos argumentos al imaginario crítico y constatar la deriva que ha tendido a tomar nuestra consideración del daño a partir de la universalización de la técnica. Una deriva en la que aquel ha tendido a ser percibido, de manera creciente, como natural<sup>[148]</sup>, percepción externa, ajena a los propios agentes, que la crueldad *clásica*, cruda, no nos permite, provocando nuestro horror. Tras todo lo dicho, queda claro que semejantes ilustraciones (como cualesquiera otras que pudieran añadirse para reforzar la variabilidad del principio universal) no afectan a la sustancia del argumento presentado.

Sigamos aplicando el esquema al análisis de la ira. En efecto, en la medida en que la definamos como «sentimiento de injusticia ante la dignidad ultrajada» constituye, ciertamente (al menos bajo esa forma), un sentimiento contemporáneo, puesto que la dignidad es una conquista del siglo xx. Pero ya la definición de Aristóteles, evocada hace un instante, en la que aludía a la reacción ante un desprecio (inferido a uno mismo o a la familia), parecía estar sentando las bases de la idea de dignidad al anunciar algo así como un grado básico mínimo de identidad (a través del concepto de honra) y, acaso hubiera que añadir, de justicia. Posteriormente el registro evolucionará, y la indignación moderna se vinculará a la defensa de la igualdad, haciendo visible una lógica que parecía estar inscrita en lo más profundo de la idea desde el origen. No hay, por tanto, contradicción entre el hecho de que la ira empezara siendo una pasión jerárquica (la ira de Dios), típica de quienes detentan el mando y, por tanto, no igualitaria (la gloria era lo contrario de la igualdad, en la medida en que implicaba ser reconocido frente al resto; la ira representaba la respuesta a quien no reconocía el mérito de mi gloria), y el hecho de que haya terminado desembocando hoy en día en esa versión noble de la ira que es la

indignación, definida por su carácter general, universal y social.

Como es obvio, de cualesquiera emociones cabe predicar idéntico carácter histórico. De ahí, entre otras razones, la insuficiencia de las consideraciones de Nussbaum respecto a determinadas emociones, consideraciones en exceso circunscritas al presente. En el caso de su tratamiento de la vergüenza, prácticamente solo atiende a la forma en que aparece en muchas discusiones recientes acerca del castigo y a la defensa que de la misma hacen los partidarios de avergonzar a los delincuentes (con el argumento de que no hay más eficaz castigo que el que humille públicamente al delincuente), lo que le ratifica en su idea del carácter inherentemente jerárquico de dicha emoción.

Pero no resulta difícil aportar contraejemplos a los presentados por Nussbaum y que cuestionan los convencimientos de esta acerca de la vergüenza. Sin ir más lejos, la vergüenza también puede inducir a cooperar en la solución de problemas colectivos, de la misma forma que puede asimismo inducir a las personas a ser más cuidadosas con los niños y las personas mayores (por mencionar situaciones particularmente entrañables). Tales contraejemplos ilustrarían una dimensión del asunto en la que ahora no procede adentrarse (y que, por cierto, no suele ser suficientemente apreciada por economistas y sociólogos cuando explican las normas sociales en términos de utilidad social o racionalidad individual) pero que, en todo caso, entra en conflicto con los análisis de Nussbaum. Me refiero al hecho de que las emociones a menudo cumplen la función de reforzar el cumplimiento de normas sociales preexistentes y que, por tanto, en el contexto de una sociedad con un imaginario colectivo conformado por valores solidarios o, más en general, progresistas, sentiría vergüenza aquel que se viera públicamente en falta por incumplirlos.

Con todo, importaría no quedar enredados en una mera contraposición de ejemplos (que remite, obviamente, a funciones sociales diferenciadas de la emoción) e intentar ahondar en otras miradas sobre la emoción misma. Pensemos, por ejemplo, en las influyentes reflexiones del ya citado Günther Anders acerca de lo que denomina *vergüenza prometeica*, provocada por la perfección de la tecnología al hacernos sentir «la vergüenza por la humillante calidad de las cosas hechas por el ser humano». Por lo demás, la definición de vergüenza que este ha ofrecido<sup>[149]</sup> vincula dicha emoción al asco presentándola —dicho sea con un trazo probablemente demasiado grueso— como un especie de asco hacia uno mismo: «La vergüenza es un acto reflexivo que degenera en un estado de perturbación y fracasa porque el ser humano, frente a una instancia de la que se aparta, en ese acto se experimenta a sí mismo como algo que “él no es”, pero que “sin embargo es” de una manera inevitable».

Lo que esta labilidad de las emociones —señalada respecto a la ira y la

vergüenza, pero sin dificultad ampliable a cualquier otra— está mostrando no es su, por lo demás, incuestionable naturaleza histórica sino la no menos importante doble dimensión por la que vienen constituidas todas y cada una de ellas. Desde esta perspectiva podemos ahora subrayar que en las diferentes definiciones de cualquier emoción que a lo largo de la historia se han dado ha ido variando tanto aquello que las originaba como aquello a lo que ellas daban lugar, constituyendo el contenido concreto de dicha historicidad no solo la cambiante realidad de cada uno esos elementos, sino el variable equilibrio entre ellos, cosa que en el caso de la ira ha quedado plenamente de manifiesto.

Es obvia la íntima, casi necesaria, conexión entre la valoración aristotélica de lo que causa la ira (el desprecio) y la reacción que desencadena (un apetito de venganza caracterizado desde el principio como *penoso*). En la misma línea, cuando al llegar a nuestra época esta misma emoción se *democratiza* en el sentido que hemos señalado y en su propia definición se incluye la referencia a la (in)justicia como elemento desencadenante de la reacción airada, la consecuencia poco menos que inexorable, que se desprende casi como fruta madura, es que provoque una exigencia de responsabilidad que ni sentido hubiera tenido plantear cuando la ira mantenía su condición jerárquica y era ira del Poder (y no digamos cuando lo era de Dios, respecto al cual resultaría completamente absurdo pensar en reclamarle la reparación por el daño causado).

Se deduce de lo anterior que no cabe atribuirle a la ira o a la indignación ningún tipo de monopolio sobre la responsabilidad. De la misma forma que la exigencia de esta requiere como condición de posibilidad inesquivable una determinada caracterización de aquello que ha desencadenado las emociones mencionadas, cabe asimismo una caracterización de otras emociones que termine conllevando también una específica reclamación de responsabilidad. Tal ocurre con la vergüenza, vinculada directamente con la responsabilidad en filosofías como la de Deleuze, Levinas o Derrida. La vergüenza a la que ellos se refieren es distinta (o, mejor dicho, es caracterizada en otros términos) a las que aludimos hace poco, tanto a la *vergüenza prometeica* de Anders, íntimamente ligada al poder tecnológico, como a la que desarrolla la función de reforzar el cumplimiento de las normas. En el caso concreto del Deleuze de *¿Qué es la filosofía?*<sup>[150]</sup> se trataría de esa vergüenza que Primo Levi denominó «la vergüenza de ser hombre», esto es, la vergüenza de ser, en parte, co-responsable de la situación intolerable en la que hacemos vivir y dejamos morir a los otros.

Lógicamente, también el tipo de responsabilidad que se desprenda en cada emoción a partir de su particular origen poseerá su propia especificidad. Así, mientras que la indignación exige la responsabilidad *del*



otro, causante de mi daño, la vergüenza a la que acabamos de aludir apela a la responsabilidad *de uno mismo*. No es una diferencia menor, ciertamente. Alguien podría considerar con buenas razones que, frente a la primera, la responsabilidad *avergonzada* presenta un carácter sumamente genérico<sup>[151]</sup>, por momentos en la frontera de lo brumosamente metafísico, que la convierte en poco útil para reparar un daño (el de estar vivo) casi por definición irreparable<sup>[152]</sup>.

La diferencia resulta extremadamente relevante a efectos práctico-políticos. Porque se recordará que veníamos de hablar de que la experiencia dolorida del otro nos reclama una respuesta. Y una respuesta —de más está decirlo— que alivie o cuanto menos mitigue su dolor, siendo desde esta perspectiva (y no de la de ningún *copyright*, como se intentó dejar claro) desde la que valoramos la eficacia de la ira y de la indignación. Pues bien, al *con-movernos* las emociones nos señalan un horizonte, al que nos podemos aproximar tomando diversas sendas. La ira puede vehicularse a través del *¡no hay derecho!* (o del *¡esto es intolerable!*), exigiendo reparación por la injusticia sufrida, o puede alimentar el deseo de venganza. La primera opción nos lleva a una reflexión, particularmente importante, acerca de la responsabilidad y las formas de conjugarla en el mundo actual, mientras que la segunda alerta acerca de los diversos peligros de una emotividad no mediada por forma alguna de racionalidad<sup>[153]</sup>.

Afortunadamente, la cultura política del siglo xx, además de aportar nuevos motivos para la ira (a través de la idea de dignidad, antes señalada), también ha contribuido a orientarla en la dirección adecuada, al tiempo que penalizaba la opción de la venganza. A través de la idea de monopolio legítimo de la violencia por parte del Estado de Derecho, la venganza ha devenido una forma de restitución imposible y ha quedado prohibida en beneficio de la idea de justicia, que incluye la reparación del daño causado.

Ahora bien, concluir en este punto la argumentación equivaldría a proponer una especie de *final feliz* que en modo alguno es el caso en el mundo real. Y como no todo es cuestión de cultura política, esto es, no todo se plantea en el estricto ámbito del debate de ideas, resulta obligado señalar —si no perdemos de vista el dato incontestable de que la justicia no siempre es tal, ni se aplica de manera correcta— que la venganza fallida, en tanto que ira no resuelta, ha tendido a generar efectos específicos que también forman parte del escenario presente.

Por un lado se ha transformado, desde el punto de vista del imaginario colectivo, en una irritabilidad muy difundida (y muy característica de nuestro tiempo), que a menudo adopta la forma del resentimiento<sup>[154]</sup>. No habría que descartar, dicho sea de paso, que alguna de las formas actuales de populismo, solo en apariencia democráticas, se haya beneficiado, paradójicamente, de una interpretación *debilitada* de la democracia que



concedería de manera universal e indiscriminada a todo el mundo el derecho a indignarse, incluso con alguien superior en algún sentido (más experto o más legitimado, esto es, revestido de la autoridad que le concede o bien el conocimiento o bien los ciudadanos). La *debilidad* de la democracia, desde este punto de vista, consistiría en no ser capaz de conseguir que los ciudadanos atribuyan a quienes mandan (a los responsables políticos) superioridad respecto a ellos en ningún sentido, esto es, la ausencia de una reflexión sobre la autoridad, motivada a menudo por el temor paralizante a recibir la acusación de autoritarismo. Dicha ausencia resulta particularmente sangrante, habida cuenta de que —segunda paradoja— es precisamente la autoridad el elemento básico que podría funcionar a modo de dique de contención a la crueldad, cosa que el poder en cuanto tal nunca puede hacer<sup>[155]</sup>.

Pero tal vez más importante desde el punto de vista político sea un segundo efecto de la ira no resuelta. Porque cuando la irritabilidad entra en contacto con la evidencia de que la reparación del daño no siempre es posible (sea porque la injusticia estructural del orden realmente existente lo impide, sea porque —tampoco conviene olvidarlo— hay daños irreparables) irrumpe en el escenario público de las emociones la rabia, que bien pudiéramos definir como una ira sin objeto, sin expectativa y sin sentido, una *ira intransitiva*, en definitiva, pero de una potencia destructiva incalculable<sup>[156]</sup>.

De cualquier forma, la referencia a estas situaciones conflictivas, alejadas de cualquier pseudo-síntesis idílica, no constituye argumento contra la propuesta que hemos venido dibujando (¿desde cuándo la constatación de que la concreta administración de la justicia no funciona ha sido un argumento para renunciar por completo a su ideal?), sino más bien a favor de su perfeccionamiento. Recordar, como hemos hecho, las *imperfecciones de lo real* nunca puede significar un obstáculo para el discurso, sino al contrario. Si se hizo referencia a situaciones que (solo) en apariencia contravienen el esquema planteado, es precisamente por el convencimiento de que la mediación recíproca entre razón y emociones defendida aquí, y precisamente en la forma en que se ha esbozado, constituye mejor opción que la de la jerarquía entre ellas, tantas veces postulada en el pasado.

Tras tanto matiz, debiera quedar poco margen para el malentendido, de tal manera que pudiéramos permitirnos, sin mayores problemas, volver a introducir afirmaciones de carácter más general, en la confianza de que a estas alturas hayan quedado suficientemente contextualizadas. Una sería la que formula Günther Anders en relación con la catástrofe, pero que puede predicarse, con las debidas proporciones guardadas, de cualquier situación: «Es evidente que reaccionamos de una manera “emocional” frente a la catástrofe que nos amenaza, y no nos avergonzamos de ello. Es de no

reaccionar así de lo que deberíamos sentir vergüenza. El que no reacciona así y califica nuestra emoción de irracional, no sólo revela frialdad, sino estupidez»<sup>[157]</sup>.

La otra afirmación, de carácter todavía más general, hasta el punto de que podría funcionar a modo de síntesis que trenzara los diversos argumentos expuestos hasta aquí, le corresponde a Jean Améry: «¿Emociones? ¡Sea! ¿Dónde está escrito que la Ilustración deba ser desapasionada». Y por si hubiera quedado alguna duda respecto al sentido de sus palabras, basta con continuar leyendo: «La Ilustración solo podrá cumplir su tarea si obra con pasión»<sup>[158]</sup>.

## En fin...

Y para concluir el capítulo, una última consideración (*last but not least*), en sintonía con alguno de los motivos iniciales, de orden más directamente político. Tras todo lo expuesto, la propuesta de articular la esfera de la racionalidad y la de las emociones debería haber alejado de manera definitiva el peligro de resultar brumosamente ecléctica o difusamente conciliadora. Por el contrario, debería servir, además de para lo ya planteado, para objetivos tan concretos (además de urgentes) como el de evitar una sospechosa figura que en los últimos tiempos parece proliferar. Me refiero a ese teórico o intelectual, del que Zygmunt Bauman parece haberse convertido en paradigma desde hace un tiempo<sup>[159]</sup>, que sobrevuela la esfera pública, dictaminando acerca de las debilidades, contradicciones o estupores de derecha e izquierda, sin que el lector consiga, por más que se esfuerce, sacar agua clara acerca de la específica ubicación política del autor de lo que está leyendo. Este podría alegar en su descargo que se inspira en el modelo del científico (social, en este caso), al cual a nadie (exceptuando algún estalinista residual, partidario de la distinción entre ciencia burguesa y ciencia proletaria) se le ocurriría reclamarle que tomara partido en el orden del conocimiento.

Sin embargo, el descargo resulta abiertamente insatisfactorio, porque, aunque sea posible intentar mantenerse al margen o por encima de las disputas cuando lo que se encuentra en juego es *a favor de qué* se está, la indefinición resulta insostenible cuando de lo que se trata es de dejar claro *a favor de quién* se está. No se puede soplar y sorber al mismo tiempo, alinearse con los explotadores y con los explotados a la vez, con los poderosos y con los sometidos simultáneamente o, en fin, con quienes han causado con su codicia una catástrofe global de monstruosas proporciones y con quienes la están padeciendo en sus propias carnes.

Para que no haya demasiadas dudas sobre el sentido de lo recién afirmado: resultaría abiertamente contradictorio con todo lo precedente interpretar que se está deslizándose la idea de que tal vez llega un momento que no queda otro remedio que sustituir el juicio abstracto con la identificación emotiva. No puede tratarse de eso lo que se está proponiendo, entre otras cosas porque ya hemos visto que la supuesta separación entre esferas (emotiva y racional) no es tal en muchos casos (ni tanta en otros). Intentando decirlo de otra manera: no otro es el motivo por el que una abstracción como, pongamos por caso, el capitalismo, puede desatar nuestra ira. Precisamente porque la razón actúa como pasarela que nos permite transitar entre esferas y nos permite reenviar la ira hacia lo abstracto e indignarnos, por ejemplo, ante una estructura económica que propicia las injusticias. Esa pasarela era la que le permitía a Concepción

Arenal defender su célebre tesis «odia el delito y compadece al delincuente»<sup>[160]</sup>. (Aunque también es esa misma pasarela, todo hay que decirlo, la que posibilita la existencia de discursos como los que pretenden la legitimación política del terrorismo y que, argumentando que en una sociedad democrática cualquiera representa en un determinado sentido<sup>[161]</sup> *al sistema*, consideren que casi cualquier objetivo puede ser el destinatario de nuestra ira o, incluso más allá, de nuestra violencia).

Pero —regresando a nuestra crítica a un determinado tipo de intelectual en tanto que síntoma— es precisamente la dificultad de la cosa misma la que hace que, más que bueno, resulte necesario que el lector sepa desde dónde habla cada cual. Entre otras cosas porque, por poner solo un botón de muestra, son esas equívocas voces a que hacíamos referencia las que propalan planteamientos como el de intentar convertir a los damnificados por una situación de crisis, de carácter inequívocamente estructural, en los responsables (aunque sea involuntarios y remotos) de la misma, traspasando así lo que bien pudiéramos llamar una *línea roja moral*, actitud que solo resulta explicable desde la ignorancia o la mala fe.

La voluntad de conocimiento nunca debería estar en cuestión, por más que a veces las cosas mismas parezcan empeñadas en desalentarnos, escondiendo sus cartas. Constituye una buena guía de funcionamiento asumir el espíritu de aquella pregunta que el veterano periodista dirigía a sus jóvenes colegas: «Está pasando; ¿lo estás entendiendo?», y poner el foco de nuestra atención sobre la necesidad de proyectar inteligibilidad, no solo sobre la presente situación, de suyo dramática para tantos sino, más en general, sobre un mundo que ha devenido crecientemente complejo y opaco.

De acuerdo. Pero dejando bien claro, en el momento final de la partida, cuando ya no queda otra que mostrar el juego que cada cual traía, que en dicho mundo se echan a faltar, a partes desiguales, tanto un eficaz aparato categorial y discursivo capaz de pensar las realidades inéditas que no dejan de sorprendernos casi a diario, (esto es, *más razón*), como la decidida voluntad práctica de corregir un orden social, político y económico convertido en monstruoso artefacto de generar daño y sufrimiento. Y es que —cerremos ya el círculo abierto al principio— quien olvide que la indignación no es la ausencia de comprensión, el mero grito, sino una ira cargada de poderosas razones, estará condenado a no entender apenas nada de cuanto ocurre a su alrededor.



## El pasado en tanto que territorio de un conflicto

El paraíso no existe, pero aun así debemos esforzarnos para ser dignos de él.

Jules Renard

## A proposito de los protagonistas de la cosa

Está lejos de ser obvia o evidente por sí misma la existencia de una especie de *comunidades diacrónicas* de seres humanos, constituida por sujetos que compartirían alguna variante de identidad común, merced a cuya existencia tales sujetos establecerían un vínculo entre sí a través de la historia, vínculo del que los sujetos actuales extraerían el beneficio de un específico conocimiento. Pocas cosas, desde luego, vienen siendo más debatidas desde hace ya algún tiempo que las nociones de sujeto (o subjetividad) o de identidad (en cualquiera de sus escalas), no resultando procedente en este capítulo intentar la reconstrucción, aunque fuera somera, del debate.

Pero sí valdrá la pena al menos dejar constancia de que la mera existencia de dicho debate algo no banal parece estar indicando, y es que no ha quedado certificada la absoluta obsolescencia ni la completa inutilidad de semejantes nociones. De la misma forma que también parece claro que las maneras heredadas de reivindicarlas han acreditado severos problemas de empleo. De ambas constataciones una provisional y modestísima conclusión inicial podemos extraer para proseguir con nuestro planteamiento, a saber, la de que la noción de identidad (y su sujeto portador) que decidamos asumir, deberá presentar siempre un carácter provisorio, huyendo de cualquier definición esencialista o ahistórica que impidiera someterla a revisión en el momento en el que hiciera falta.

Junto a este rasgo —consustancial en el fondo a su dimensión histórica— habría que añadir otro, de extraordinaria relevancia, de lo que hemos empezado a plantear. Me refiero a su carácter complejo. La afirmación del carácter complejo y procesual de tales instancias afecta de lleno a la cuestión de la que partíamos. Si, como he reiterado en más de una ocasión, el principio que rige para cualquier identidad —insisto: del tamaño que sea— es el de que *nadie es de una pieza*, se desprende de aquí el carácter de construcción contingente que se impone atribuir al proceso. Aquello que somos —cada uno y el presunto *nosotros* en el que nos integramos— va emergiendo como resultado de la eficacia y la interacción de un conjunto heterogéneo de instancias.

En consecuencia, por más compacta, coherente e inmutable que en cualquier momento de la historia pueda haberse mostrado una determinada configuración de la subjetividad, una mirada diacrónica suficientemente abarcadora nos aboca a cuestionar semejante apariencia. Así, en un pasado no tan lejano proliferaban discursos (que incluso podían alcanzar hegemonía en determinados ámbitos) que reivindicaban el protagonismo de subjetividades de un signo muy determinado. Eran discursos que —planteado el asunto de forma extremadamente sumaria—

se acogían a la dicotomía vencedores/vencidos para, desde ella, proyectar tal antagonismo sobre el pasado y proceder a la construcción de dos comunidades antagónicas enfrentadas en cuyo ámbito los sujetos actuales —mecanismo de reconocimiento mediante— extraerían no solo lecciones de lo ocurrido, sino también energías para proseguir con un enfrentamiento de supuestas virtualidades emancipadoras.

En otros lugares<sup>[162]</sup> ya he advertido del equívoco que, a mi juicio, puede propiciar la mencionada dicotomía, que, a fin de cuentas, constituye una categoría formal que corre el peligro de obviar el elemento, absolutamente básico, de la causa en cuyo nombre unos resultaron vencedores y otros, vencidos. Dar por descontado que constituye poco menos que un imperativo ético colocarse por principio del lado de estos últimos llevaría a la indefendible, por absurda, posición de lamentar la derrota de las causas más abyectas que puedan haberse dado en el pasado. Pero, siendo esto importante, poner el foco de la atención aquí nos distraería de lo realmente fundamental. Porque también en este caso estamos ante un proceso de construcción de identidad. Afirmar que se es vencedor o vencido en relación con una causa es otra manera de sostener que también esas nociones son el resultado de una construcción (social, política, histórica)<sup>[163]</sup>.

Lo propio ocurre con esa otra configuración, mucho más actual, que parece haber venido a sustituir a la dicotomía vencedores/vencidos. Me refiero a la dicotomía verdugos/víctimas. El filósofo de la historia norteamericano Dominick LaCapra tiene escrito en su libro *Escribir la Historia, Escribir el Trauma* algo que resultará extremadamente oportuno evocar aquí: «La categoría “víctima” [...] es en distinta medida una categoría social, política y ética»<sup>[164]</sup>, afirmación que, sin violentar mucho los términos, podría hacerse equivaler a la de que la condición de víctima es siempre interna a un relato. Esta consideración introduce un elemento de interrupción en lo que discursos como los mencionados querrían plantear en términos de absoluta continuidad. Como si, según estos, a partir de la constatación del sufrimiento ajeno no cupiera más que una silente reverencia moral<sup>[165]</sup>.

Las víctimas acostumbran a ser presentadas, por parte de quienes las convierten en el eje de su discurso, como víctimas sin más, testimonios vivos del dolor, de la injusticia o de la arbitrariedad, al margen de cualquier consideración ideológica. Cuando, conviene advertirlo enseguida, son en realidad víctimas que pertenecen a alguna causa (de ahí que, en el caso límite, se repita la fórmula «que dieron su vida por...», y en los puntos suspensivos póngase lo que corresponda<sup>[166]</sup>). No otra es la razón por la que no se presta la misma atención a todas ellas: las que lo fueron en nombre de causas que han caído en desgracia, que han pasado a ser consideradas unánimemente como obsoletas, o no acostumbran a merecer apenas atención o no reciben el mismo tratamiento. Y, así, frente al merecido



respeto con el que se suele presentar en los medios de comunicación a los supervivientes de la barbarie nazi, resulta llamativa la manera burlona en la que con enorme frecuencia suelen ser tratados en esos mismos medios los supervivientes, pongamos por caso, del cerco de Stalingrado, a saber, como ridículos comunistas fanáticos, anclados en una simbología, una liturgia y unas convicciones completamente trasnochadas<sup>[167]</sup>. Volveremos más adelante sobre esta interesada *despolitización* de las víctimas<sup>[168]</sup>.

A efectos de evitar posibles malentendidos, una puntualización resultará poco menos que inevitable. Lo expuesto hasta aquí en modo alguno equivale a una condena a cualesquiera formas de solidaridad con las víctimas o, formulado a la inversa, bajo ningún concepto pretende ser una apología de la necesidad de la indiferencia hacia ellas. Más bien aspira a constituir una modesta denuncia de su instrumentalización para propósitos particulares nunca explicitados en la plaza pública. Una denuncia que no pretende ser meramente programática o declarativa, sino que aspira a probar las consecuencias prácticas de semejante conducta (nos referiremos a este asunto inmediatamente, en el próximo epígrafe). Y si es cierto el lugar común —de inspiración difusamente freudiana— según el cual las víctimas de un suceso traumático pueden relacionarse con él o bien a través de la repetición o bien a través de la elaboración (constituyendo esta última la vía adecuada para la superación del trauma), la prueba más contundente de las auténticas intenciones de algunos viene representada por lo que podríamos denominar la *compulsión repetitiva inducida*, en la que tal repetición no sería el resultado de la desmesura inasumible de la experiencia sino de la invitación —formulada al traumatizado— a convertirse en una víctima reconocida y unánimemente compadecida.

Pensemos en el caso de Marek Edelman, el único de los cinco dirigentes del gueto de Varsovia que logró escapar a su destrucción y que, a pesar de esa condición de superviviente, renunció a que se le contabilizara en la nómina de las víctimas o, menos aún, en la de los mártires (para él solo lo fueron quienes murieron en el Holocausto), decidiendo dedicarse, al terminar la guerra, a su profesión de médico, lo que le acarreó la incompreensión irritada de sus camaradas<sup>[169]</sup>. Sin desdeñar en lo más mínimo el hecho de que guardó silencio durante más de treinta años porque estaba convencido de la inutilidad de contar lo que había vivido (nadie podría nunca, según él, comprender las decisiones terribles que hubieron de tomar los que estaban dentro, como la de salvar a una persona al precio de dejar morir a otra), lo cierto es que, junto a esa razón, también estaba esta otra. La decisión de pasar al anonimato liberó a sus próximos de rendir ningún culto, admiración o asentimiento derivados de la magnitud de la heroicidad protagonizada. Pero, añadamos, también lo liberó a él de la condición de héroe-víctima permanente, imposibilitada de superar (y ya no digamos

olvidar) su trauma por la exigencia misma de quienes lo habían elevado a aquella condición.

El argumento, a menudo farisaico, de que hay que recordar permanentemente determinados sucesos *para que no se repitan* acaba sirviendo, en cruel paradoja, para que los individuos que los padecieron una vez no alcancen nunca el sosiego ni la paz. La víctima que ejerce en público ese papel se ve impelida a no separarse en lo más mínimo de él, a no ceder ni un milímetro al olvido. Se le regala la condición de inocente absoluto (¿qué se le podría reprochar a quien ha conocido la desmesura del horror?) a cambio de que sea él también una víctima absoluta, por entero y a tiempo completo, adherida en su totalidad a la experiencia que lo dañó<sup>[170]</sup>. ¡Cuántas entrevistas periodísticas no habremos leído en las que algún superviviente relata cómo, décadas después, continúa teniendo pesadillas a diario en las que regresa a su mente aquel episodio traumático! He aquí el sufrimiento ajeno convertido en obsceno festín moral, en el que —de verdad, de verdad— el alivio de esa persona ni siquiera queda planteado: está ahí para contarnos cuánto padeció, no para liberarse de tan pesada carga. ¿O es que podría una víctima —sin riesgo de verse desposeída públicamente de su condición de tal— declarar que duerme a pierna suelta o que ha dejado definitivamente atrás aquella experiencia que tanto dolor le procuró, habiendo conseguido recuperar la alegría?

Se convertiría en tal caso en una variante particular de *víctima inútil*. Ya no avalaría la operación que, según Todorov<sup>[171]</sup>, subyace a tanta evocación interesada. El convencimiento de que la bondad de las conductas ajenas derrama sus beneficios sobre quienes se declaran identificados con ellas no tendría de qué (ni de quién) alimentarse. Y esa fácil solidaridad —basta con proclamar que se está *del lado de las víctimas*, sin que acreditación alguna de naturaleza práctica sea exigida— quedaría sin objeto. Terminaría la operación perfecta que permite a los *solidarizados* disfrutar de los beneficios que las víctimas obtienen al ser reconocidas públicamente como tales —en lo sustancial, la señalada atribución de inocencia— sin tener que padecer sus reales perjuicios —el sufrimiento mismo<sup>[172]</sup>.

Con independencia de la utilización interesada que se haga de las parejas categoriales antes indicadas (vencedores/vencidos, verdugos/víctimas), ambas implican supuestos discursivos relevantes a los efectos que ahora quisiera plantear. Por lo pronto, habrá que decir que ambas parejas de términos no deberían ser subsumidas bajo la misma crítica. Porque mientras la pareja vencedores/vencidos —por más que, según quedó indicado, suela ser presentada con independencia de la causa a cuyo servicio estaban unos y otros, o de que pueda considerar a la victoria y a la derrota como valores últimos, intentando soslayar la figura del combatiente— es indudable que remite finalmente a un combate, a un

enfrentamiento entre sectores, cuyo signo resulta susceptible de ser (o no) mostrado, lo que define a la pareja verdugos/víctimas es, en sustancia, el daño. El daño que unos infligen y que otros padecen, sin referencia (en el concepto mismo) al origen causal de las diferentes actitudes. En ese sentido, bien podría afirmarse que esta segunda pareja conceptual no solo, como ya se advirtió, despolitiza<sup>[173]</sup>, sino que, si se me permite el término, *desdiscursiviza* las conductas y a sus protagonistas. (De hecho, algunas de las expresiones con frecuencia presentes en este tipo de discursos, como, por ejemplo, «mal absoluto», parecen sugerir la existencia de un ámbito situado más allá de las ideas mismas, que evitaría tener que dar cuenta de la causa del daño<sup>[174]</sup>).

## Con perdon (un parentesis necesario)

Antes de continuar por esta línea de argumentación, convendrá detenerse un momento para abrir un breve paréntesis que nos permita hacer referencia a una cuestión que demasiado a menudo contamina, perturbando, la discusión acerca de estos asuntos. Me refiero a la cuestión del perdón. Desafortunadamente, la idea de perdón lleva mucho tiempo envenenada. El perdón constituye, junto con la promesa, uno de los gestos que mejor define la condición humana<sup>[175]</sup>. Perdonar tiene algo, en sus orígenes, de rechazo a la fatalidad de lo ocurrido. Cuando decimos «lo pasado, pasado» estamos afirmando no solo que del pasado lo único que podemos hacer es irnos olvidando, puesto que no hay forma de que vuelva, sino también que es la realidad más sólida, más firme, más inalterable que podamos concebir, como viene expresado en el viejo refrán popular «El pasado puede más que Dios». Así las cosas, perdonar tiene algo de rechazo, de enfrentamiento a la dictadura del pasado, a su aparente irreversibilidad. Es como si el que perdona le dijera al mundo: «Esperad un momento, que sobre este asunto todavía me queda algo por hacer».

Eso que le queda por hacer al que perdona pertenece a un orden específico. Por decirlo con otras palabras<sup>[176]</sup>, en el gesto de perdonar se expresa *la soberanía del yo* que, en su plena autonomía, se enfrenta a otro yo. De hecho, cuando empezamos a ejercitarnos en la práctica del perdón, una de las primeras cosas que nos suele sorprender es la incompreensión ajena. «Pero, ¿cómo has podido perdonar semejante cosa?», se nos suele decir. En tales momentos empezamos a ver la diferencia de perspectivas: esas terceras personas nos plantean su recriminación desde un punto de vista (por ejemplo, el de algún legítimo derecho que nos asistía y al que ahora estaríamos renunciando) que poco o nada tiene que ver con la naturaleza del perdón.

Y es que el perdón fundamentalmente significa, utilizando la definición de Joseph Butler<sup>[177]</sup>, la supresión del resentimiento. Perdonar, por tanto, no equivale a olvidar (por más que tantas veces se equiparen ambos términos) ni a absolver. El perdonado no se torna inocente tras el perdón<sup>[178]</sup>. Puede quedar, si está en manos de la víctima, eximido del castigo, pero ello no resulta forzoso. Quien perdona no renuncia a la memoria<sup>[179]</sup>, sino al odio<sup>[180]</sup> (tal vez porque, como señalaba Arendt, se perdona a la persona, no lo que ha hecho). Se desprende de esto que si con alguna virtud tiene que ver la facultad de perdonar es con la misericordia, aunque también mantenga un parentesco cercano con la generosidad (que es la virtud del don). Ninguna de las dos es innata: ambas se alcanzan básicamente a través del conocimiento, tanto de los otros como de uno mismo. Tanto la literatura como el cine proporcionan numerosas ilustraciones de ese proceso por el

cual alguien, inicialmente convencido de su absoluta lejanía moral respecto a ciertas conductas, manifiestamente condenables, a medida que las va examinando de cerca y conociendo en detalle a sus protagonistas, puede llegar a sentirse incluso fascinado por ese abismo de maldad y abyección.

En todo caso, sería una contradicción en los términos plantear algo parecido a un perdón obligatorio o tan siquiera sometido a reglas. La expresión, pongamos por caso, «perdón merecido» constituiría un buen ejemplo de este mal uso de las palabras: ese presunto perdón merecido no sería en realidad perdón, sino justicia<sup>[181]</sup>. Si perdonar es en gran medida renunciar a algo a lo que uno tiene derecho, en ningún caso podemos plantearlo bajo la figura de la obligación. El problema es que, aunque el perdón no esté sometido a reglas, sin duda padece muchísimas presiones. En múltiples ocasiones hemos visto repetida la misma escena: el familiar de la víctima a quien, todavía en presencia de su ser querido, algún representante de los medios de comunicación le coloca delante un micrófono y le pregunta: «¿Perdona usted a quien ha hecho esto?», situando implícitamente a aquella persona, en el supuesto de que osara responder de forma negativa, en el lugar del resentido o del rencoroso.

Hay, sin duda, en nuestra sociedad perdones bien vistos y perdones mal vistos. El caso de las víctimas del terrorismo pertenece al primer grupo. Determinados sectores sociales y políticos vienen instando desde hace bastante tiempo a estas víctimas a un gesto de grandeza y de generosidad como medio indispensable para alcanzar la reconciliación final, la solución definitiva de la crisis. Ejemplo del segundo grupo lo constituirían actualmente las víctimas de la violencia doméstica, que, de haber sido conminadas durante años a callar, aguantar y perdonar, ahora se ven impelidas exactamente a lo contrario. A través de estas o de otras presiones, en el perdón se infiltra una lógica que, aunque en modo alguno le es extraña, se desarrolla en otro plano: me refiero a la lógica de la funcionalidad social<sup>[182]</sup>.

El perdón, en efecto, es un elemento imprescindible de la convivencia. De una parte, todos hemos de perdonar y hacernos perdonar para poder seguir juntos. Si los demás nos siguieran teniendo en cuenta lo que de malo les pudimos haber hecho en el pasado, estaríamos condenados a la más absoluta de las soledades. La disposición a perdonar constituye condición de posibilidad para los vínculos interpersonales más fuertes. Al amigo, por poner un ejemplo, hay que perdonárselo (casi) todo, porque, de no ser así, se le pierde. Es más, un nivel demasiado alto de exigencia impide incluso el surgimiento mismo de la amistad. Pero, de otra parte, en el plano más general, también resultan imprescindibles formas de perdón. Aunque la idea de prescripción haga referencia a lo jurídico más que al perdón propiamente dicho, algo hay en su contenido que se podría aplicar a este.

La prescripción viene a ser un recurso a través del cual la sociedad asume que no puede mantener indefinidamente abiertas todas las causas pendientes, todos los daños infligidos, todas las reparaciones por satisfacer. No hay comunidad que pueda cargar sobre sus espaldas la acumulación indefinida de agravios entre sus miembros. También el grupo, al igual que el individuo, tiene que drenar su propio pasado<sup>[183]</sup>. Hacer tabla rasa, o borrón y cuenta nueva, es en muchos momentos de la vida de las personas y de la historia de los pueblos, condición necesaria (no siempre suficiente, por descontado) para poder continuar. En ese sentido, bien pudiéramos decir que el perdón es como la prohibición del incesto: un mecanismo para la supervivencia del grupo<sup>[184]</sup>.

Como resulta evidente, todo este tipo de consideraciones puede resultar aceptable (o susceptible, como mucho, de tibias discrepancias teóricas) mientras no introduzcamos en el debate y en el discurso acerca del perdón lógicas situadas en otros planos. O si se prefiere decir esto mismo de una forma más vertical: mientras no hablemos de víctimas próximas a nosotros y nos limitemos a aludir a víctimas remotas (preferentemente del Holocausto<sup>[185]</sup>). Cuando colocamos el foco de la atención sobre realidades más próximas a nosotros en el espacio y el tiempo se produce, de manera casi inexorable, el envenenamiento de la idea de perdón a la que me refería al principio del presente epígrafe. Entre otras cosas porque, a diferencia de lo que ocurre con Auschwitz, que suscita un rechazo absolutamente unánime<sup>[186]</sup>, en estos otros casos la irrupción de la política a menudo resulta profundamente perturbadora. Nadie puede declararse sorprendido por esta última afirmación: hemos pasado demasiado tiempo utilizando en la discusión partidaria los muertos como arma arrojadiza que sustituía a la genuina posición de argumentos, escogiendo *a la carta* las víctimas que más favorecían a la propia causa<sup>[187]</sup>. Pero a las víctimas —en ese sentido, sin distinción— les es debido algo que no pertenece propiamente al orden de la política, sino al orden de la ética. Se les debe reconocimiento, compasión, solidaridad y ayuda.

Alrededor de ellas no debería haber confrontación política sino unidad democrática. Porque en sus manos está la posibilidad de una auténtica reconciliación, que siempre será una concesión generosa por parte de las víctimas en aras del bien común. Precisamente por eso, usarlas como armas arrojadizas para el debate partidario es una forma de negarles el derecho inalienable que poseen a perdonar o no, a guardar luto por sus muertos en la manera que ellas —y solo ellas— estimen oportuna. Sin instrumentalizaciones de ningún tipo (ni política, ni intelectual, ni académica, ni ninguna otra). Qué menos tras tanto dolor.

## Acerca del conocimiento de la cosa

Aliviados de la amenaza de determinados malentendidos (aunque ello no siempre evite ponerse a tiro de otros), podemos proseguir con nuestra andadura discursiva. Valdrá la pena llamar la atención sobre el efecto que tiene el desplazamiento de una pareja (vencedores/vencidos) a otra (verdugos/víctimas) sobre nuestra representación del pasado. Un desplazamiento que, al dejar de lado cualesquiera consideraciones ideológicas, pone en pie de igualdad a quienes intervinieron activamente, luchando por algo, y a quienes padecieron daño sin hacer nada (ni para bien ni para mal). A quienes dieron su vida por sus ideas y a quienes les fue arrebatada sin que jamás se hubieran planteado apuesta alguna. Estaríamos ante una genuina reescritura del pasado propiciada por una hermenéutica histórica que suprime la pluralidad de sujetos históricos a base de atribuir a las víctimas la condición de genuinos héroes del pasado.

Importa resaltar que tal interpretación violenta la memoria ajena a base de considerar, pongamos por caso, al combatiente que había elegido sustraerse al papel de víctima que le habían asignado sus perseguidores precisamente como eso, como mera víctima. Al margen de la injusticia que supone tratar así —soslayando por completo el propio programa de vida del sujeto— al perseguido por sus actos políticos, habrá que añadir que esta hermenéutica es la que parece estar en la base de la tendencia, tan poco útil a efectos de comprender el pasado, de calificar de genocidio acontecimientos criminales que en modo alguno debieran quedar subsumidos bajo ese rubro<sup>[188]</sup> (como, por ejemplo, la represión sangrienta llevada a cabo sobre los adversarios políticos en tantas dictaduras).

En todo caso, aplicar categorías que en el discurso jurídico cumplen una función técnico-instrumental muy precisa, como es la de *genocidio* (aunque lo propio podría afirmarse de la categoría *crímenes contra la humanidad*<sup>[189]</sup>, también utilizada con tanta frecuencia como ligereza), a ámbitos como el del conocimiento histórico, o incluso el de la ética, da lugar a consecuencias francamente confundentes. No es genocidio (ni, por descontado, crimen contra la humanidad<sup>[190]</sup>) cualquier planificación asesina. Como ha señalado con acierto Enzo Traverso conviene establecer la distinción precisamente porque no deberíamos perseguir el establecimiento de una jerarquía moral entre víctimas (lo que parecen efectivamente perseguir algunos), sino reconocer que la violencia que sufren, pongamos por caso, las víctimas de una guerra civil<sup>[191]</sup>, exterminadas por motivos políticos, no es la misma. La distinción (inútil, como es obvio, desde el punto de vista del sufrimiento) es decisiva para la comprensión del pasado.

Sin duda tiene poco de casual esta abusiva generalización en el empleo del término «genocidio» (y similares). Repárese en la carga valorativa que



incluye, en especial cuando se utiliza fuera del contexto en el que resulta descriptivamente adecuado<sup>[192]</sup>. Se trata de una carga de irracionalidad, de barbarie, de sinsentido en relación con aquello a lo que alude. ¿O es que cabe algún argumento que justifique, aunque sea mínimamente o en una pequeña proporción, el exterminio masivo de seres humanos, que es la determinación comúnmente aceptada como básica del concepto de genocidio (aunque no sea la más precisa)? Como es obvio, el afectado por el genocidio solo puede ser considerado, asimismo por definición, una víctima inocente. En ningún caso un vencido, tipificación que, de manera automática, nos obligaría a explicitar la causa que defendía y que vio derrotada, lo que a su vez amenazaría con convertir en discutible la interpretación inicial. Si, por el contrario, estamos ante una víctima (y, si hace falta para remachar el clavo, siempre estamos a tiempo de añadir el adjetivo «inocente») no hay nada que hablar. Proponer un debate al respecto, por respetuoso que fuera, descalificaría a quien osara plantearlo.

En todo caso, el desplazamiento entre parejas conceptuales al que hemos venido aludiendo también desarrolla sus propios efectos sobre el presente, respecto al cual cumple la función de proporcionar contenido al fenómeno, tan característico de nuestro presente y al que empezamos a hacer referencia en el capítulo anterior, del presunto *final de las ideologías*. El concepto —que, de acuerdo con la interpretación dominante desde hace unos años, habría devenido obsoleto en el mundo actual— designa, en realidad, dos realidades diferentes. Por un lado, lo utilizamos, en el sentido menos riguroso, para designar un conjunto de ideales (por ejemplo, cuando nos servimos de expresiones como «ideología comunista», «ideología liberal», «ideología anarquista», etc.), pero también, por otro, nos servimos de él para designar el mecanismo de un engaño social organizado, consecuencia de la *opacidad* estructural del modo de producción capitalista. Pues bien, el ocaso de este segundo uso posibilita un meta-engaño, a saber, el de la *transparencia* de nuestra sociedad. Desactivado el mecanismo de la sospecha —como mucho sustituida por la metafísica del secreto, característica de las concepciones conspirativas de la historia<sup>[193]</sup>— pueden circular sin restricción alguna cualesquiera discursos mistificadores o incluso intoxicadores, lo cual tiene efectos en el discurso de la memoria también en un doble sentido. Por un lado, como ha sido señalado, entre otros, por el autor argentino Hugo Vezzetti<sup>[194]</sup>, el discurso de la memoria llena un vacío, el dejado por la crisis de las utopías, de los grandes relatos (ideológicos, en el sentido indicado) de legitimación. Obturado el futuro y privado de contenido el presente, la pasión política habría virado, según esto, hacia el pasado<sup>[195]</sup>. Hoy son, en efecto, los discursos de la memoria los que, prácticamente en todas partes, aparecen cargados de la mayor intensidad política, siendo mucho más probable que los ciudadanos estén dispuestos a



enzarzarse en una acalorada discusión, pongamos por caso, sobre el franquismo o sobre la transición que sobre el diferente modelo de futuro para nuestra sociedad que ofrecen las distintas formaciones políticas.

Pero el ocaso de las ideologías en el segundo sentido —el de mecanismo de ocultación de la verdadera naturaleza de nuestra realidad— también ha generado sus propios efectos en el seno mismo del discurso acerca de la memoria. Cuando se da por supuesta la transparencia, la inmediatez entre conocimiento y mundo, desaparece la crítica en tanto que instancia tutelar, articuladora —conformadora— de la sospecha. Irrumpe, sin limitación ni control alguno intersubjetivo —y mucho menos, científico— el testimonio<sup>[196]</sup>, que se presenta como una vía directa de acceso a una verdad más auténtica, más rica, ajena al control de instancias rigurosas o especializadas<sup>[197]</sup>. Se consuma de esta manera la operación mistificadora, presentando como conocimiento alternativo lo que en realidad a menudo constituye apenas otra cosa que un conjunto de imágenes extremadamente lábil y, sobre todo, vulnerable (no habría más que pensar en la evolución, estudiada por los historiadores especializados en este período, del testimonio de los supervivientes de los campos nazis a lo largo de su vida: el relato de la estancia de un deportado judío y comunista no es el mismo antes o después de su ruptura con el Partido Comunista; antes, durante los años cincuenta, ponía en primer plano su identidad política y, en consecuencia, se consideraba un deportado antifascista, y, después, en los años ochenta, se consideraba ante todo un perseguido por su condición de judío<sup>[198]</sup>).

Semejante evolución, el desplazamiento, en la preferencia del ejemplo indicado entre paréntesis, de la condición de vencido a la de víctima<sup>[199]</sup> estaría indicando —además de la real debilidad de un recurso, el del testimonio, que se reviste con los ropajes de la *verdad vivida* incontestable<sup>[200]</sup> — lo que realmente se halla en juego en esta evocación del pasado. Que no es el conocimiento, sino el reconocimiento. O, por decirlo con las palabras del mismo Vezetti: «En la medida en que se reconozca la relación de la memoria social con la dimensión de la identidad, hay que admitir que sus elecciones dependen sobre todo de rasgos y valores que serían centrales para la autorepresentación de un individuo, de un grupo o de una comunidad»<sup>[201]</sup>.

Probablemente siempre fue así y en los diversos relatos del pasado que a lo largo de la historia han ido elaborando individuos, grupos o comunidades por entero nunca ha dejado de perseguirse ese específico *efecto de identidad*, de reconocimiento en los sujetos del pasado, de cuya experiencia los sujetos de cada presente esperaban extraer lecciones y energías. En todo caso, lo nuevo en la actual situación sería el hecho de que semejante expectativa, al no verse tutelada por ninguna instancia de control gnoseológico (en

especial por parte de las ciencias históricas), puede quedar claramente incurso en una variante particular del *espejismo de la transparencia* antes aludido.

Pero la tesis del carácter de constructo contingente de cualquier configuración que pueda adoptar la identidad debiera servirnos como antídoto contra esa particular forma de autoengaño. Porque aceptar que la subjetividad aparece como resultado de la eficacia de un proceso implica, precisamente por reconocer la existencia de una mediación, la introducción de una reserva de alcance respecto a la ingenua confianza en nuestra capacidad de aprender de *los nuestros* en el pasado. Me comentaba en cierta ocasión Roberto Esposito<sup>[202]</sup> que todo lo que sabemos de Espartaco ha llegado a nosotros a través de los relatos de sus enemigos, los romanos, lo que no ha impedido que la figura de aquel esclavo rebelde haya terminado por convertirse en un hito fundamental en la historia de una supuesta tradición emancipatoria. Como poco, debería sorprendernos que ello haya podido ocurrir así. Con su contundencia, el dato estaría señalando la artificiosidad de esa *comunidad diacrónica* a la que nos venimos refiriendo, la cual, en tanto que también construida, no podría reivindicar para sí ninguna supuesta *realidad ontológica* por encima de las narraciones.

Ninguna subjetividad escapa a este principio. Ni siquiera, como antes señalamos, la de las víctimas, por más que tienda a ser presentada con tanta frecuencia como algo evidente, incuestionable. La prueba la tenemos en que una misma situación puede resultar traumática a una persona y no resultárselo a otra. O, por acogernos de nuevo a las formulaciones de Dominick LaCapra<sup>[203]</sup>, el haber tenido una experiencia traumática no significa que esta haya sido causada por un acontecimiento traumático. A la luz de lo que hemos venido planteando hasta aquí, no resultará de una gran audacia argumentativa afirmar que la condición de traumática de una experiencia depende en gran medida precisamente de la posibilidad de inscribirla en un relato que le conceda sentido. De hecho, es lo que venía a sostener Primo Levi cuando declaraba que el principal motor que le había llevado a escribir sus libros había sido la dificultad para encontrar interlocutores que estuvieran dispuestos a escucharle. Si el relato es el fluido que conecta a los individuos, a través del cual se vehicula la operación del reconocimiento, de la constitución de la identidad, la imposibilidad de elaborarlo o de, en el caso de Levi, transmitirlo ha de resultar, necesariamente, negativo para el sujeto. No en vano del trauma no exorcizado se habla en términos de *inconfesable*, esto es, que no cabe en ningún relato que uno pueda contar. Lo inconfesable, así, se constituiría en el paradigma del trauma.

Pero habrá que añadir algo más, por breve que sea, acerca de la naturaleza de esa construcción contingente, no fuera caso que, de no

hacerlo, se deslizara una imagen meramente especular del proceso. Hay que estar atento a los diversos peligros que acechan a nuestros relatos acerca del pasado. Ni la autocomplacencia conmemorativista (que expresa hasta la exasperación una relación acrítica y mecánica con lo recordado) ni la victimización (por todo lo expuesto) nos permiten avanzar. Si de sospechar se trata, habría que hacerlo de cualesquiera planteamientos, implícita o explícitamente sacralizadores, que obturen la posibilidad de formular nuevas preguntas o proporcionar nuevas interpretaciones sobre el pasado que resulten demasiado desconcertantes o atemorizantes.

Tal vez, a estos efectos, pudieran resultarnos de mayor utilidad figuras como la de la familiaridad o la desfamiliarización, sugeridas por Derrida. Fueran estas o fueran otras análogas, la función que debería cumplir la nueva formulación alternativa sería la de compatibilizar la necesaria distancia que exige todo conocimiento con la también imprescindible implicación que requiere la inteligibilidad de determinadas realidades específicas. Lo que me permite introducir otra matización, entiendo que relevante. Especialmente cuando pensamos en acontecimientos límite como son los traumas no cabe renunciar a la dimensión empática, cualitativa o experiencial (cualquiera que sea la fórmula que prefiramos), porque esa dimensión es constitutiva, constituyente de los mismos. Que hayamos constatado que una situación traumática puede ser superada por quienes la padecieron, en modo alguno debiera ser interpretado como una relativización de la misma. Un trauma que no es horroroso, un trauma que no dejó una profunda huella de dolor sobre quienes lo sufrieron, no es tal.

O, por resumir todos estos rasgos en uno solo que los sintetice: la historia debe sobresaltar. Cuando no lo hace, tenemos fundados motivos para temer que lo que está produciendo tal ejercicio de evocación de lo ocurrido no es conocimiento, sino un vacío reconocimiento en el que el *mirarse* en el pasado apenas cumple otra función que la de ratificar lo que traíamos *sabido* de antemano<sup>[204]</sup>. Un reconocimiento de semejante tipo está más cerca del desconocimiento que de cualquier modalidad, por debilitada que sea, de aprehensión de lo existente.

Se entenderá ahora mejor, tras la referencia al *mirarse* y al reconocimiento, nuestra advertencia de hace un momento respecto al peligro de que se pueda deslizar una imagen especular, ingenuamente realista, del proceso. Importa resaltar que eso que *traemos sabido* de antemano en la operación de reconocimiento es el resultado de una construcción teórico-ideológica, construcción que incluye más momentos que aquellos en los que explícitamente los otros nos hacen saber de nuestra identidad, nos informan de cómo nos ven o de lo que esperan de nosotros<sup>[205]</sup>. Forman parte también del mismo proceso esos otros momentos en los que nuestra reacción frente al otro contribuye a reforzarnos en

aquello que creemos ser. Acaso fuera en este último tipo de momentos en los que conviniera hoy poner el acento. Así, cuando se afirma, en la estela de Ulrich Beck, que son los miedos, las incertidumbres y las amenazas los nuevos elementos movilizadores en nuestra sociedad, se está señalando hasta qué punto dichos elementos son directamente propiciados por el poder para ponerlos a su servicio.

Como es natural, que el poder utilice determinadas amenazas no significa en modo alguno que se las invente siempre y por completo. Sería absurdo negar la existencia de crisis económicas, de guerras de religión o del calentamiento global. De la misma forma que, por no evitar un ejemplo aún más desgarrado, aunque pudiéramos cuestionar la manera en la que se aborda la cuestión del terrorismo (incluyendo, si se quiere, hasta la misma denominación), en ningún caso dicho cuestionamiento podría llegar al extremo de negar la existencia de determinadas (y sangrientas) realidades. Pero que existe una instrumentalización de las mismas orientada a la construcción de una determinada imagen de nosotros mismos (tanto en el plano individual como en el colectivo) queda claro en un sencillo ejemplo. Como ha sido señalado en más de una ocasión, la misma realidad de que, pongamos por caso, una sociedad próspera pueda atraer a ciudadanos de zonas deprimidas del planeta puede ser utilizada como elemento propagandístico (pensemos en el famoso sueño americano) o como arma política generadora de miedos sociales (el denominado entre nosotros *efecto llamada*).

Lo que vale para el presente vale también, cómo no, para el pasado: a él apuntaba precisamente este breve rodeo a través del presente. No solo aquellos de los que presuntamente aprendemos (los *nuestros*) sino también aquellos ante cuya conducta reaccionamos con rechazo (los *otros*) cumplen la función de ir modelando nuestra identidad, produciendo tanto nuestro propio *yo* como el *nosotros* al que creemos pertenecer. Pero se trata, importa resaltarlo, de episodios de un proceso de construcción que esconde su condición de tal, y gusta de presentarse como mero reflejo, evidencia, simple descripción y similares, precisamente para mejor ocultar sus auténticas intenciones (si se me permite esta concesión a un lenguaje levemente conspirativo).

Lo anterior resulta de directa aplicación a lo que hemos venido comentando. El empeño en presentar a las víctimas como seres al margen, en cuanto tales víctimas, de cualquier lucha, proyecto o combate (ni individual ni colectivo) puede servirse de diversas estrategias pero tiene un único propósito, en última instancia desracionalizador. Porque es en definitiva una variante de desconocimiento lo que viene propiciado en muchas de las lecturas del pasado y sus protagonistas a las que hemos hecho referencia en lo precedente. A dicho propósito desracionalizador

contribuyen todos quienes, por ejemplo, sostienen la imposibilidad de representar, por *inefables*, episodios como el del genocidio de los judíos en Europa, lo que termina por conceder a tales episodios un carácter casi sagrado.

Pues bien, frente a ello, resultará de utilidad por lo menos dejar apuntado que la comprensión histórica del mal (o de sus episodios particulares) es posible con las herramientas adecuadas. Como se verá más adelante (aunque ya se empezó a indicar), las herramientas literarias pueden ayudarnos en dicha tarea en la medida en que toda experiencia resulta susceptible de ser narrada, y la narración muestra que la experiencia jamás tiene lugar, o se transmite, de manera unívoca.

Lo que no significa, claro está, que todas las narraciones sean buenas como instrumentos para comprender el fenómeno del mal, que es de lo que, finalmente, se trata. Una buena historia ilumina los hechos oscuros al tiempo que estimula a discutir. Dicha virtud lo es porque muestra la necesidad de articular la consciencia histórica con la dimensión política: las narraciones vendrían a representar herramientas privilegiadas para potenciar en nuestras sociedades la capacidad de autocrítica y examen, esto es, para generar en nuestro presente un debate alrededor de las vías que nos habrían de permitir hacer realidad una idea de justicia democrática. Es obvio que este orden de afirmaciones, en sintonía con las planteadas por Habermas en su momento<sup>[206]</sup>, implica la confianza en que podemos aprender de las catástrofes, esto es, producir verdades a través de un trabajo de reinterpretación del pasado en la esfera pública por medio de narraciones<sup>[207]</sup>.

## Acerca del futuro de la cosa

Por paradójica que a primera vista pudiera parecer la formulación, la cosa por cuyo futuro nos estamos preguntando es el presente. Planteémoslo, pues, directa y abiertamente: ¿qué futuro tiene el presente? Aludíamos, al iniciar el primer epígrafe (*Acerca de los protagonistas de la cosa*), a la condición contingente y procesual de cualquier subjetividad. Nos lo preguntábamos en el contexto de intentar dilucidar la naturaleza del punto de partida desde el que iniciamos nuestra pesquisa por el pasado, pero la pregunta habrá de resultar asimismo pertinente (o incluso más) a la hora de intentar dirimir la situación en la que en nuestro imaginario colectivo actual se encuentran nociones como la de presente y la de futuro.

Sabemos, como poco desde Koselleck<sup>[208]</sup>, de la íntima conexión entre todas esas nociones. Lo que, en el caso de lo que estamos tratando, se expresa en la idea de que el auge que la memoria está experimentando en las últimas décadas viene indisolublemente ligado a las profundas transformaciones sufridas en nuestra noción de presente. Una noción que piensa con dificultad sus relaciones con lo precedente al no poder apoyarse, como hacía antaño, en la tradición. Ya Benjamin llamó la atención sobre el hecho de que uno de los rasgos definitorios de la época inaugurada por la Primera Guerra Mundial lo constituye el declive de la experiencia transmitida [*Erfahrung*] en beneficio de la experiencia vivida [*Erlebnis*]<sup>[209]</sup>. Volatilizada la primera, la experiencia efímera, fugaz, transitoria, típica de las sociedades de masas, se habría convertido en la pieza clave de nuestra (imposible) representación del devenir. La vieja expectativa de anudar los tiempos históricos habría quedado sin objeto —sin experiencia que transmitir— en unas *sociedades líquidas* dominadas por la precariedad y la falta de referencias o de sentimientos de pertenencia. Si a esto le añadimos la profunda crisis (para muchos irreversible) de la idea de futuro, propiciada por el ocaso de las utopías o, si se prefiere, por el colapso del pensamiento emancipador, el cuadro de la situación actual de la noción de presente puede considerarse inicialmente dibujado.

En el interior de este marco se inscribe la deriva —asimismo lábil— que están siguiendo las actuales formas de la subjetividad. Es cierto que hoy asistimos a crecientes demandas de singularidades subjetivas o de autonomía, pero no es menos cierto que, como han señalado, entre otros, Deleuze-Guattari, se está produciendo una reterritorialización conservadora de los deseos a favor del beneficio comercial, de tal forma que la aparente y enfática afirmación del individualismo como la norma indiscutiblemente deseable, encubriría la operación de reducir a dicho individuo a mero consumidor, y su mundo de objetos, a nombres de marcas y a logotipos. Se llevaría a cabo de esta forma una reformulación del *cogito* cartesiano en los

nuevos términos de un «compro, luego existo».

A la vista de esto último tenemos derecho a sospechar hasta qué punto aquellas demandas de singularidades subjetivas o de autonomía tienen mucho (no todo, obviamente) de inducidas, esto es, en qué medida son la forma actual, siempre provisional, de un constructo. Un constructo que, a la luz de las premisas acerca del presente que acabamos de dibujar a grandes trazos, no podrá aspirar a adornarse con algunas de las determinaciones con las que se adornaban sus precursores. Difícilmente, en nuestras circunstancias, podrá reivindicarse forma alguna de subjetividad unitaria, compacta, inequívoca. Es probable que lleven razón quienes consideran<sup>[210]</sup> que estamos abocados a una visión nómada, dispersa, fragmentada que, sin embargo, sea funcional, coherente y responsable, principalmente porque está encarnada y corporizada (y a este último hecho no en vano se le está concediendo una enorme importancia en la reflexión filosófico-política de los últimos años: algunas décadas antes de la generalización de los discursos acerca de la biopolítica, el Merleau-Ponty de la *Fenomenología de la percepción*<sup>[211]</sup> ya enfatizaba la importancia de la facticidad corporal, del *a priori carnal*, por utilizar su propia expresión, indisponible y antepredicativo, un cuerpo vivido que hace posible la emergencia del sentido y el ordenamiento previo de toda experiencia<sup>[212]</sup>).

Si no estuviéramos demasiado atenazados por las palabras (o, peor aún, por los rótulos), acaso lo propio fuera referirse a este sujeto como un sujeto posmoderno o, por lo menos, como el único sujeto posible en una época posmoderna. Un sujeto que, ante la creciente evidencia de un universo poshumano de despiadadas relaciones de poder intermediadas por la tecnología, mantiene sus expectativas humanistas de decencia, justicia y dignidad. Pero que también ha alcanzado el grado de lucidez y consciencia suficientes como para no hacerse grandes ilusiones acerca del futuro de sus propias expectativas.

De esto último —de la conciencia de la propia debilidad— tenemos sobradas pruebas. Basta con pensar en los diferentes diagnósticos que se han presentado sobre nuestro presente y sobre el futuro que nos aguarda. De un lado, acaso el más publicitado haya sido el presentado a finales de la década de los ochenta por Francis Fukuyama, diagnóstico que, a la luz de lo que ha terminado ocurriendo, acaso valga la pena recuperar. Como en su momento Perry Anderson se encargó de señalar autocriticamente<sup>[213]</sup>, buena parte de las críticas que el politólogo de origen japonés recibió se apoyaban en el malentendido de interpretar su propuesta en una clave equivocada. Fukuyama, a fin de cuentas, no hacía otra cosa que intentar articular discursivamente un conjunto disperso de opiniones, absolutamente generalizadas en la década de los ochenta, cuando la evidente crisis del socialismo real hacía que se extendiera como una mancha de aceite el



convencimiento de que el modelo capitalista se había quedado sin alternativa<sup>[214]</sup>. El planteamiento del autor de *El fin de la historia y el último hombre*<sup>[215]</sup> era susceptible de múltiples objeciones, pero probablemente su flanco más débil no era aquel por el que tanto se le atacó (como si lo que él presentaba como una descripción del estado de cosas existente se pretendiera una propuesta debatible, a la que simplemente se le pudiera oponer una preferencia contraria del tipo «ah, pues yo no soy partidario de dar por terminada la historia»).

El aspecto de su planteamiento que, desde la perspectiva actual, se nos revela más manifiestamente criticable tiene que ver con el estatuto de su diagnóstico. Como señalara tempranamente el filósofo italiano Gianni Vattimo, lo que ha llegado a su fin es la idea del fin de la historia: resulta autocontradictorio un diagnóstico acerca de lo histórico que se presente a sí mismo como situado por encima de la historia, olvidando que el convencimiento, atravesado de decepción y derrotismo, según el cual ya nunca más seremos capaces de generar un modo de vida distinto y superior al actual es, él también, el resultado de unas concretas y bien específicas circunstancias históricas<sup>[216]</sup>.

Pero tal vez cupiera una relectura *a la baja* de las tesis de Fukuyama que, en vez de afirmar la radical imposibilidad de concebir una mejor organización del mundo, asumiera precisamente la radical limitación de nuestra perspectiva. Así reinterpretado, el publicitado final de la historia perdería su aspiración cuasimetafísica para transformarse en una prospectiva, mucho más modesta, que tal vez podría quedar formulada en términos parecidos a estos: «*hasta donde alcanza la vista*, no hay modelo económico alternativo al modo de producción capitalista ni forma de organización de la esfera política superior a la democracia liberal». Dos décadas después de esta formulación, inmersos en medio de una crisis de incalculables consecuencias, apenas empezamos a atisbar los efectos de que el capitalismo se haya quedado solo. O, lo que es lo mismo, de que durante un tiempo —un tiempo en el que, por desgracia, todavía estamos, sin que nadie sea capaz de prever hasta cuándo— Fukuyama haya tenido razón<sup>[217]</sup>.

Pero no se puede afirmar que los diagnósticos de signo opuesto sobre nuestro presente y sobre un hipotético futuro hayan mostrado mucha mayor fortaleza. Se diría que el pensamiento de matriz emancipatoria —que ha reconocido para sus adentros lo que, de puertas para afuera, rechazaba enfáticamente, esto es, el fracaso de la alternativa que representaba— ha ido reformulando sus planteamientos, en la línea también de asumir la debilidad de sus propias fuerzas. El colapso de la Unión Soviética y el consiguiente hundimiento de todos los países denominados «de socialismo real» ha provocado el eclipse de las utopías, archivadas las esperanzas que contenían en lo que el antes citado Koselleck



ha denominado el *futuro pasado*.

Lo que antes se empezó a plantear al hacer referencia al presunto fin de las ideologías ahora muestra con mayor claridad toda su importancia. El reiterado auge de la memoria constituye uno de los efectos —pero no el único— de un proceso, lento y doloroso, de adaptación al nuevo estado de cosas. A la misma familia pertenecen otras sustituciones de ideas por sentimientos. Desacreditados los corpus ideológicos tradicionales (como en otro momento era una determinada ciencia de la historia, o el convencimiento de estar del lado del sujeto histórico emancipador), que funcionaban a modo de robustos avales para nuestra acción, las certezas han sido desplazadas por las convicciones, y las pasiones o las identificaciones emotivas, incapaces de cumplir la función de ayudarnos a interpretar el mundo, actúan a modo de consolador bálsamo contra las frustraciones que este nos provoca.

Refiriéndose a buena parte de la intelectualidad mexicana, el antropólogo de origen catalán Roger Bartra<sup>[218]</sup> ha hecho unas agudas observaciones, sin duda ampliables más allá de aquellas fronteras, y del todo pertinentes a los efectos de lo que estamos comentando. Tras la caída del muro de Berlín, ha señalado, dicha intelectualidad renunció a los viejos dogmas pero, en vez de aportar nuevas ideas para entender el mundo, desarrolló una *sensiblería*, un entramado de emociones. Si el marxismo en sus diversas variantes se había revelado inservible para entender el mundo, continuaba la argumentación, se recurría al amor por los agraviados o desposeídos para justificar tanto las carencias ideológicas como la ausencia de políticas realmente avanzadas. A este entramado de pasiones y sentimientos Bartra lo denominaba, en formulación ciertamente brillante, *pobretología*, y a un improbable lector atento de este papel le recordará algo de lo que dijimos antes acerca de las *solidaridades a la carta* con las víctimas. En ambos casos, el razonamiento subyacente parece ser el mismo. Es como si de lo que se tratara fuera de algo parecido a esto: ya que se nos han desvanecido las formas heredadas de (dar) sentido, necesitamos de forma perentoria encontrar nuevos sectores cuyo sufrimiento nos permita re-identificarnos a través de la única solidaridad hoy al alcance de la mano, a saber, la basada en la mera emoción, en la simple identificación sensible<sup>[219]</sup>.

Por supuesto que el recurso a la memoria, aun pudiendo ser subsumido en este mismo proceso, presenta su propia especificidad. Pero, en todo caso, no basta para dejarla al margen de esta crítica. La evocación del pasado, aunque con tanta frecuencia se pueda convertir en ocasión para un debate político incluso intenso, en modo alguno puede sustituir a este. Y ello por razones estructurales, intrínsecas. Algunos filósofos analíticos de la acción<sup>[220]</sup> gustan de distinguir entre razones para actuar y motivos. Las primeras nos proporcionan buenos argumentos para animarnos a actuar,

pero no nos empujan a ello. Esta función corresponde a los móviles (o motivos), los cuales, como su propia etimología indica, tienen esa capacidad de constituirse en un elemento causalmente eficaz (y no solo legitimador). La memoria, por definición, puede proporcionar, como mucho, razones para actuar, pero en ningún caso móviles, porque, a fin de cuentas, ¿hacia dónde podría mover el pasado? Las opciones que se nos ofrecen como respuestas posibles parecen claras. Desde un punto de vista positivo el pasado nos puede mover hacia la repetición (en el supuesto de que lo ocurrido nos mostrara alguna forma de ejemplaridad) o hacia la culminación (en el supuesto de que evoquemos promesas incumplidas o anhelos frustrados). Desde un punto de vista negativo, el recuerdo mueve a poner los medios para que no vuelva a tener lugar un episodio, supongamos, de horror o barbarie.

En cualquiera de los casos, en lo que no puede constituirse, por su propia naturaleza, la memoria es en el territorio de lo nuevo. Repárese en las consecuencias últimas de esta aparentemente obvia constatación. Si el pasado queda convertido en el último bastión de la pasión política, pero nuestra relación con él imposibilita, por definición, todo un orden de propuestas, la conclusión parece rotunda. Tal vez en estos momentos, a la vista de la hegemonía que han ido adquiriendo las diversas posibilidades señaladas, no sea lo más importante el hecho de que, a partir de las premisas presentadas, a lo máximo que podemos aspirar es a completar un pasado inacabado, fallido, asumiendo los sueños que en el pasado tuvieron *los nuestros* como nuestro propio insuperable horizonte de expectativas.

Importa mucho más el eco alcanzado por todas esas propuestas negativas que cifran en alguna variante del *nunca más* —o, lo que viene a ser lo mismo, del *que no se repita*— la presunta función movilizadora de la memoria. Valdría la pena introducir con todo rigor la sospecha de hasta qué punto la lógica profunda de este argumento es, en el sentido propio de la palabra, conservadora del estado de cosas existente. La evocación de los picos de horror alcanzados en el pasado cumpliría, en esta hipótesis, una función análoga a las narraciones de catástrofes, esto es, reconciliarnos con el presente, afortunadamente a salvo de tal horror. Con el añadido de que, al no tratarse de catástrofes o traumas de ficción, sino reales, el vínculo con tales acontecimientos límite quedaría sólidamente establecido a través de un mecanismo, en el fondo de naturaleza emotiva, pero que se presenta bajo la forma de un imperativo ético indiscutible (¿qué otra cosa sería más importante para recordar que aquello que tanto dolor produjo?).

A esta situación es a la que algunos parecen querer abocarnos. Como ya no disponemos de razones concluyentes, vienen a plantearnos, en su lugar coloquemos dolores contundentes. Se diría que estamos más allá de la disyuntiva entre pesimismo de la inteligencia y optimismo de la voluntad, y

que, fracasado este último, ya solo nos queda o confiar en una versión actualizada del *tanto peor, tanto mejor* (cosa que cuando estalló la crisis económica pareció expresarse en la confianza de algunos de que aquella trajera consigo un cambio en el modelo de sociedad<sup>[221]</sup>, lo que no ha sido manifiestamente el caso) o la invocación, tan permanente como vacía, al sufrimiento ajeno. Lo cual, planteada la cosa con una cierta verticalidad, no exenta de dureza, vendría a significar que en vez de ayudar a quienes lo padecen a salir de ahí, les utilizamos como presunto *testimonio vivo* o, tal vez mejor, *argumento vivo* cuando flaquean los nuestros.

Hay que pensar muy seriamente en los efectos que han tenido —y continúan teniendo— discursos que, tras su engañosa apariencia, restituyen estructuras argumentativas francamente discutibles. Probablemente Auschwitz resulte paradigmático a estos efectos. El historiador Peter Novik<sup>[222]</sup> ha señalado en qué medida su recuerdo se ha convertido en una auténtica religión civil del mundo occidental. Una religión en la que las víctimas han sustituido a los héroes, ocupando su preeminente lugar. Una religión con sus mandamientos (el deber de memoria) y sus pecados (el olvido), con sus fiestas de guardar (las conmemoraciones, los aniversarios) y sus mártires (quienes perecieron en el Holocausto), con su fe (los derechos humanos, la democracia), con sus lugares sagrados (monumentos y museos) y sus sacerdotes (incansables fustigadores ellos de los abismos de maldad de la condición humana). Una religión que ha volatilizado toda idea de futuro y de proyecto. Pero, sobre todo, una religión que culmina la operación, iniciada por el pensamiento conservador en la segunda mitad del siglo xx, de vaciar de todo contenido el presente y liquidar el futuro, dejando como único ámbito de referencia el pasado, a cuya horrorizada contemplación, según los predicadores de esta doctrina, deberíamos dedicarnos en exclusiva.

Quizá los tiempos que nos ha tocado vivir no nos autoricen a alimentar demasiadas esperanzas. Pero, precisamente por ello, nos interpelan con una intensidad, con una fuerza, incluso con un dramatismo, que debiera comprometernos con el porvenir. Aunque sepamos, por el gran Ángel González, que le llaman porvenir porque nunca viene.

## Memoria: ¿extraneza o reconciliación?

Siempre me pareció portentoso que alguien pueda crecer, tener ilusiones, sufrir desastres, ir a la guerra, deteriorarse espiritualmente, cambiar sus ideas, transformar sus sentimientos, y sin embargo seguir recibiendo el mismo nombre: Fernando Vidal. ¿Tiene algún sentido? ¿O es verdad que, a pesar de todo, existe algún hilo, infinitamente estirable pero milagrosamente unitario que a través de esos cambios y catástrofes mantenga la identidad del yo?

Ernesto Sábato

A fuerza de repetir la célebre máxima según la cual la historia es el relato de los acontecimientos que nunca se repiten (a la que ya dedicamos un buen espacio en el primer capítulo) hemos terminado por convertir dicha máxima en un lugar común vacío o, peor aún, la hemos exportado a dominios para los que no había sido inicialmente pensada, en concreto para los dominios de la existencia humana individual. De ahí que la pregunta por la que convenga empezar en el presente contexto (advirtiendo de antemano acerca de su carácter un tanto artificioso) sea la de qué buscamos realmente cuando declaramos buscar el tiempo perdido.

La pregunta admite, a bote pronto, dos respuestas (aunque tal vez lo más preciso, por lo que se verá, fuera decir que lo que admite son dos respuestas *de muy diferente tipo*): o bien buscamos *el propio tiempo perdido en cuanto tal* (lo que de inmediato nos remite a interrogantes bien conocidos, como, por ejemplo: ¿qué podemos decir acerca de lo que recordamos del tiempo mismo?, ¿que lo recordamos como mucho más lento que el actual?, ¿que su duración depende de la calidad de lo que nos esté ocurriendo en cada momento?, ¿que hay experiencias que, literalmente, parecen sacarnos del tiempo?), o bien buscamos las cosas que nos ocurrían *dentro de ese tiempo*. En realidad, es a este último tiempo, así entendido, al que solemos aludir cuando hablamos de *tiempo perdido*. Es decir, identificamos *buscar el tiempo perdido con recordar*.

## Proust como pretexto (y punto de partida)

En cierto modo, podría afirmarse que el punto de vista de Proust, al menos para lo que yo quisiera analizar aquí, se puede sustanciar en esto: la memoria permite recuperar experiencias pasadas y, por esta vía, mantener la unidad del yo. Quizá el fragmento en el que dicho convencimiento aparece con mayor claridad sea en el siguiente, ubicado en las primeras páginas de *En busca del tiempo perdido*: «Aunque me durmiera en mi cama de costumbre, me bastaba con un sueño profundo que aflojara la tensión de mi espíritu para que este dejara escapar el plano del lugar en donde yo me había dormido, y al despertarme a media noche, como no sabía en dónde me encontraba, en el primer momento *tampoco sabía quién era*; en mí no había otra cosa que el sentimiento de la existencia en su sencillez primitiva, tal como puede vibrar en lo hondo de un animal, y hallábame en la mayor desnudez de todo que el hombre de las cavernas». Por suerte para el autor, enseguida conseguía escapar de tan preocupante situación, precisamente merced a la memoria: «Pero entonces *el recuerdo* —y todavía no era el recuerdo del lugar en el que me hallaba, sino el de otros sitios en donde yo había vivido y en donde podría estar— *descendía hasta mí como un socorro llegado de lo alto para sacarme de la nada*, porque yo solo nunca hubiera podido salir; en un segundo pasaba por encima de siglos de civilización, y la imagen borrosamente entrevista de las lámparas de petróleo, de las camisas con cuello vuelto, *iba recomponiendo lentamente los rasgos peculiares de mi personalidad*»<sup>[223]</sup>.

Conviene advertir que esta función atribuida a la memoria por parte de Proust no es la única que esta puede desarrollar. Más aún: incluso sería un buen tema de discusión el establecimiento de la jerarquía entre las diferentes funciones que le competen. Pero como para entrar en este capítulo haría falta previamente desplegar los criterios con los que valorar la señalada diversidad, bastará por el momento con constatar el carácter polisémico del término *memoria* y con apuntar que, de entre sus diversas acepciones, probablemente quepa destacar dos: la memoria voluntaria y la memoria involuntaria. Añadamos a continuación que cada una de ellas, a su vez, admitiría en su interior más de un uso. Así, si pensamos en la memoria de carácter involuntario, comprobaremos que los autores que se han referido a ella —denominándola expresamente así o de parecida manera— han destacado rasgos diferentes en cada caso. No les llamaba dicha memoria la atención por idénticas razones a Freud, a Kafka, a Benjamin o... al mismo Proust. Porque mientras en este último los episodios involuntarios (por ejemplo, del duermevela) acaban encontrando de forma inexorable su articulación con los manifiestamente voluntarios (de la vigilia), cosa que queda paradigmáticamente expresado en el celeberrimo

pasaje de la magdalena<sup>[224]</sup>, en otros autores (quizá el caso más flagrante sea el de Freud, aunque también aporta elementos de notable interés Walter Benjamin) la involuntariedad genera un efecto específico, un efecto de ruptura, de sobresalto, que convendrá tener presente en lo sucesivo. Anticipemos el motivo por el que (o la perspectiva desde la que) nos va interesar dicho efecto: porque pone en cuestión un relato fundamental, el relato que nos componemos acerca de nosotros mismos.

Pero antes de avanzar en esta dirección permítaseme añadir otro ejemplo de autoridad, ilustrativo de una manera bien distinta a la proustiana de apelar a la memoria. Es la manera que aparece en la obra de W. G. Sebald, *Austerlitz*, protagonizada por un individuo (Jacques Austerlitz, cuyo nombre da título a la novela) que anda buceando en su pasado, en busca de su origen y de su verdadero nombre. En un momento determinado, visitando la vieja casamata de Breendonk, convertida en sala de tortura por los nazis durante la Segunda Guerra Mundial, el protagonista declara: «Nadie puede explicarme exactamente qué ocurre dentro de nosotros cuando se abren de golpe las puertas tras las que se esconden los terrores de la infancia»<sup>[225]</sup>. Y a modo de indicación, tentativa y torpe, de qué fondos de su memoria está removiendo lo que le está removiendo su visita a ese lugar, continúa: «Sé que allí, en la casamata de Breendonk, me subió a la nariz un asqueroso olor a jabón verde; que ese olor, en algún lugar demente de mi cabeza, se relacionaba con la palabra *würzelburste* (cepillo de fregar) que siempre me ha repugnado y que mi padre utilizaba con predilección; que unas estriaciones negras comenzaron a temblar ante mis ojos y que me vi obligado a apoyarme con la frente en el muro inyectado de manchas azuladas, grisáceo y, según me pareció, cubierto de frías gotas de sudor»<sup>[226]</sup>.

## El acontecimiento y la trama narrativa

A lo largo de nuestra existencia solemos aplicarnos, de manera tenaz y continuada, a tejer una trama o red narrativa que vaya acogiendo los sucesos que nos ocurren y que configuran nuestra vida<sup>[227]</sup>. Nada tiene esto de extraordinario, hasta el punto de que podríamos llegar a considerarlo una de las formas más sencillas y comunes de la autoconciencia. De ordinario, la sucesión de experiencias y la elaboración del relato acerca de uno mismo marchan a consuno, de tal manera que, para el observador externo, incluso cabría hablar de una cierta alimentación recíproca. Un relato adecuado es aquel que permite ir incorporando cuanto ocurre<sup>[228]</sup>, mientras que, por su parte, una existencia cargada de sentido es aquella en la que las cosas que nos van ocurriendo, por sorprendentes que en un primer instante puedan parecer, de inmediato encuentran su lugar en el espacio narrativo.

Hasta que, de manera inesperada, uno de esos sucesos o experiencias irrumpe en nuestras vidas con una intensidad —o dotado de unas dimensiones tales— que lo elevan a la categoría de *acontecimiento*<sup>[229]</sup>. Un acontecimiento cuyo peso la red narrativa, diseñada para sostener otro tipo de hechos, no puede soportar. Importa destacar el doble motivo (cualitativo y cuantitativo, intensivo y extensivo) por el que un acontecimiento tal puede resultar, casi literalmente, insoportable para el relato. En ocasiones, ocurre algo que, siendo conocido, sobrepasa con mucho la medida, el tamaño, conocidos y, en la misma proporción, asimilables por nuestros relatos. Ni el mal ni el bien han sido nunca ajenos a la condición humana, pero en un momento dado alguien puede traspasar las imaginarias fronteras de la normalidad y adentrarse en los territorios de lo extraordinario. Un *extraordinario* que puede ser de carácter espantoso o de carácter heroico.

Por supuesto que nuestra tendencia es intentar zurcir la red para que ese acontecimiento que ha horadado la trama pueda ser, de nuevo, acogido por ella. Y así, los enamorados reescriben sus primeros encuentros para acomodarlos a un supuesto (y deseable) relato fundacional (¿recuerdas cuándo nos conocimos?, ¿qué pensaste cuándo me viste?, etc.), de idéntica forma que las parejas con años a sus espaldas se esfuerzan en que sus crisis, lejos de impugnar nada, encuentren acomodo en ese relato («todos los matrimonios pasan por esto», «también tenemos nuestros momentos malos», «a veces le/la enviaría al diablo»...). Pero está claro que semejantes gestos y actitudes se empeñan, en vano, en invertir el signo del proceso. Dicho arendtianamente, el acontecimiento nunca se deduce de los antecedentes; más bien, al contrario: el acontecimiento es el que ilumina aquellos elementos que han cristalizado para generarlo, lo cual quiere decir

que, a menudo, solo retrospectivamente —cuando ha ocurrido algo irreversible— se iluminan zonas que no se veían antes de este acontecimiento<sup>[230]</sup>.

Se observará que lo anterior en modo alguno se puede interpretar en el sentido de que se esté intentando defender la tesis de que no hay otra cosa que relatos acerca del pasado, o —afirmación casi equivalente— que el pasado sea una mera ficción. No es ese el contenido de la propuesta. El relato se elabora, según acabamos de señalar, con una materia prima que son las experiencias. No hay, por tanto, peligro alguno de monismo (en ninguna de sus variantes, como sería el supuesto *solipsismo ficcionalista*<sup>[231]</sup>), ya que los elementos en juego son —como mínimo— dos: las experiencias y los relatos. El problema es de otro tipo, relacionado más bien con la relación entre ambos elementos. O, mejor aún, con la dificultosa *persistencia* de uno de los elementos en dicha relación. Porque, a diferencia de lo que ocurre en otras esferas del conocimiento, en las que el objeto es algo a lo que cabe regresar una y otra vez, siempre que se necesite valorar la exactitud (o incluso la validez) de nuestras construcciones gnoseológicas<sup>[232]</sup>, cuando se trata del conocimiento de determinada realidad, como es la que genéricamente podríamos llamar *realidad interior* del individuo, las cosas parecen complicarse sobremanera. Para ilustrar la afirmación podrían proponerse ejemplos de muy diverso tipo. Así, en la práctica psicoanalítica, cuando el paciente relata su sueño, el sueño en cuanto tal ya ha desaparecido para convertirse en una realidad fundamentalmente verbal, sobre la que pasa a trabajar el psicoanalista. Y si alguien diera en interesarse por el sueño en sí, quizá hubiera que responderle que de él apenas nada queda: se ha volatilizado, se ha desvanecido en ese viaje hacia las palabras y casi no es ya otra cosa que un leve rastro en la memoria de quien lo tuvo.

Pues bien, acaso parecidas consideraciones pudieran hacerse si fuéramos al ejemplo más próximo a lo que estamos planteando aquí. Aunque Enrique Vila-Matas es poco de fiar en materia de citas (ha reconocido divertirse inventándose algunas: a menudo, las más brillantes), hay una que, con independencia de su veracidad, puede cumplir a la perfección la función de ilustrar la dificultad a la que me refería. En *París no se acaba nunca* el narrador afirma haber escuchado a Borges contar que recordaba algo muy triste que una tarde le dijo su padre acerca de la memoria: «Pensé que podría recordar mi niñez cuando por primera vez llegué a Buenos Aires, pero ahora sé que no puedo, porque creo que si recuerdo algo, por ejemplo, si hoy recuerdo algo de esta mañana, obtengo una imagen de lo que vi esta mañana. Pero si esta noche recuerdo algo de esta mañana, *lo que entonces recuerdo no es la primera imagen, sino la primera imagen de la memoria. Así que cada vez que recuerdo algo, no lo estoy recordando realmente, sino que estoy recordando la última vez que lo recordé, estoy recordando un último recuerdo.* Así que en realidad



no tengo en absoluto recuerdos ni imágenes sobre mi niñez, sobre mi juventud». <sup>[233]</sup>

A Borges (*hijo*, para no confundirnos), según el narrador, le entristecía pensar que no tenía (que *no podía tener*, para ser precisos) recuerdos verdaderos de su juventud. Pero parece claro que el problema es de mucha mayor envergadura: el problema es que, según esto, no podemos tener recuerdos de prácticamente nada, excepción hecha de lo recién sucedido <sup>[234]</sup>. A mi entender, sería una simplificación abusiva derivar de la presunta observación del padre de Borges la idea de que hay una nítida línea de demarcación que separa el *recuerdo de experiencia*, que es el primero, de todos los siguientes, relegados a la condición subalterna de meros *recuerdo de recuerdo*. Semejante simplificación implicaría, entre otras cosas, meter en el mismo saco cualesquiera evocaciones *de segundo grado*, cuando probablemente sea ahí donde se libre la batalla de mayor interés y calado.

Se impone, llegados a este punto, regresar a la cuestión del acontecimiento, intentando recuperarlo a la luz de los matices introducidos entretanto. Es cierto que de cualquier suceso cabe afirmar que va perdiendo su fuerza inicial a través de los reiterados actos de memoria, que lo van desactivando. Pero lo característico del acontecimiento no era solo su intensidad o su magnitud sino el hecho de que las mismas, decíamos, *horadaban la red del relato*, impugnaban la narración dominante por medio de la cual aspirábamos a la inteligibilidad de lo existente <sup>[235]</sup>. La afirmación, de matriz benjaminiana, según la cual la repetición hace que los objetos —y las situaciones— vayan perdiendo su aura se declinaría en el caso de los acontecimientos diciendo que, de no mediar una intervención específica, la red narrativa, inicialmente desgarrada por uno de ellos, tiende a recomponerse.

Esta «intervención específica» a que se acaba de aludir puede llevarse a cabo de diversas maneras, dependiendo del propósito perseguido. En términos muy generales, cabría afirmar que a lo largo de la historia el arte ha cumplido la función de dar cuenta de —al tiempo que salvaguardaba— la enorme potencia rupturista del acontecimiento <sup>[236]</sup>. Aunque, por supuesto, también cualquier producto artístico es sensible a la repetición, no resulta demasiado audaz sostener que lo propio de la genuina obra de arte es que permite revivir, reactualizar, el *efecto-acontecimiento* generando en nosotros las mismas o parecidas emociones a las que experimentamos cuando realmente tuvo lugar <sup>[237]</sup>. Mientras que las conmemoraciones, tenidas frecuentemente por un eficaz antídoto contra el olvido, probablemente constituyan, como señala Todorov <sup>[238]</sup>, un «modo degenerado de la memoria» (se han ido haciendo referencias a lo largo de todo lo anterior, en especial al hablar sobre el caso de Auschwitz).

Ahora bien, tanto el arte como cualquier medio de salvar al

acontecimiento de su naufragio en el océano de la repetición están al servicio de un propósito, no siempre explicitado (o explicitado con la suficiente claridad). Y es que el problema del acontecimiento no se agota en su reconocimiento —en aceptar su existencia, rechazando la comodona tentación de disolverlo en lo *déjà vu*<sup>[239]</sup>, y en asumir la forma radical en que cuestiona la lectura de lo real heredada—, sino que alcanza asimismo a sus efectos. Por decirlo de una forma pretendidamente gráfica, el acontecimiento no es — porque no puede ser— un lugar para quedarse a vivir. Abandonado a su suerte, esto es, relegado al rango de mero suceso-extraordinario-digno-de-ser-recordado, sabemos que acaba siendo atrapado de nuevo por las tramas preexistentes de sentido, por los viejos relatos, una vez que estos han conseguido recoser sus costurones —o que sus heridas se han cerrado, como se prefiera formularlo<sup>[240]</sup>.

## Otra posibilidad: estar a la altura

Pero cabe otra posibilidad en el tratamiento del acontecimiento, bien distinta a esta última. Me refiero a la posibilidad de que los individuos que han vivido un acontecimiento decidan (intentar) estar a la altura de la experiencia y asuman la determinación de atribuir a dicho acontecimiento un carácter inaugural, fundacional, de algo nuevo, convirtiendo el recuerdo en una pieza clave de la empresa. Cuando ello ocurre, cuando los protagonistas dan ese paso adelante, el acontecimiento adquiere un rango superior, y se transforma en un acontecimiento *memorable*, esto es, digno de ser recordado. La dignidad, claro está, no es algo obvio o evidente por sí mismo. Ninguna situación lleva escrita en la frente la condición de memorable (o ninguna otra): somos nosotros quienes, conscientes de lo que deseamos o temerosos de lo que nos horroriza, revestimos a lo extraordinario con esa condición.

Así, una experiencia colectiva, adecuadamente interpretada, puede desempeñar la función de cohesionar en un determinado sentido a un grupo<sup>[241]</sup>. No otro parece ser el propósito del rey Enrique V de Inglaterra cuando, en la obra de Shakespeare, se dirige a sus súbditos antes de la gran batalla de San Crispín contra los franceses con las siguientes palabras:

[E]l que sobreviva a este día volverá sano y salvo a sus lares,  
se izará sobre las puntas de los pies cuando se mencione esta fecha,  
y se crecerá por encima de sí mismo ante el nombre de San Crispín.  
El que sobreviva a este día y llegue a la vejez, cada año,  
en la víspera de esta fiesta, invitará a sus amigos  
y les dirá: «Mañana es San Crispín».  
Entonces se subirá las mangas, y al mostrar sus cicatrices,  
dirá: «He recibido estas heridas el día de San Crispín».  
Los ancianos olvidan; empero, el que lo haya olvidado todo,  
se acordará todavía con satisfacción  
de las proezas que llevó a cabo aquel día.  
Y entonces nuestros nombres serán tan familiares en sus bocas  
como los nombres de sus parientes:  
el rey Harry, Bedford de Exeter,  
Warwick y Talbot, Salisbury y Gloucester  
serán resucitados por su recuerdo viviente y saludados con copas rebosantes.  
Esta historia la enseñará el buen hombre a su hijo,  
y desde este día hasta el fin del mundo la fiesta de San Crispín Crispiniano  
nunca llegará sin que a ella vaya asociado nuestro recuerdo,  
el recuerdo de nuestro pequeño ejército, nuestro feliz ejército,  
de nuestra banda de hermanos;  
porque el que vierte hoy su sangre conmigo será mi hermano; por muy vil que sea,

esta jornada ennoblecerá su condición,  
y los caballeros que permanecen ahora en el lecho en Inglaterra  
se considerarán como malditos por no haberse hallado aquí,  
y tendrán su nobleza en bajo precio cuando escuchen hablar  
a uno de los que hayan combatido con nosotros el día de San Crispín.<sup>[242]</sup>

Con todo, y a pesar de su fuerza dramática, resulta difícil no percibir el elemento de exterioridad —irreductible a nuestro juicio— entre la experiencia misma —el acontecimiento que se barrunta, en el ejemplo shakespeareano— y su puesta al servicio de una causa y, por ende, de un discurso. Semejante subordinación tiene, sin duda, un efecto de desactivación, en la medida en que subsume el suceso en instancias o valores preexistentes (distinto sería, según se ha dicho, si al acontecimiento se le atribuyera la condición de primer episodio, o arranque, de un proceso nuevo). No se trata de reivindicar, como alternativa a tal peligro, la retórica del carácter *único, irreplicable*, de ciertos acontecimientos históricos<sup>[243]</sup>, retórica que mantiene un sospechoso aire de familia con las reivindicaciones de lo *inefable*, tan frecuentes en discursos criptoteológicos, sino más bien de llamar la atención sobre la extremada fragilidad de determinadas situaciones.

Porque, por su parte, tampoco cabe considerar los relatos como un cobijo seguro, como un lugar a salvo de cualesquiera agitaciones exteriores. Es cierto que hay algo de profundamente conservador en el empeño de inscribir cualquier episodio que altere el orden establecido en un marco preexistente, reiterando el estéril gesto intelectual del *ya se sabe*. Pero constituiría un grueso error atribuir por ello a las instancias narrativas una fortaleza, una solidez, que en modo alguno poseen. Los relatos ni constituyen la instancia última del discurso ni pueden ser considerados como un fin en sí mismos. Los relatos, por el contrario, se reescriben, y esa permanente reescritura nos está señalando la dirección en la que debe proseguir la pesquisa.

Conviene advertir, antes de pasar a lo que, con cierta grandilocuencia, podría denominarse la lógica de dicha reescritura —y, con más sencillez, el signo concreto que adopta la revisión de lo narrado— que esta aparente fragilidad de los relatos no debe ser considerada como un rasgo accidental o, mucho menos, anómalo, sino que está inscrito en su misma materialidad, esto es, en la condición lingüística, textual, que le es propia. Planteada así la cosa, la referencia a determinadas reflexiones hermenéuticas resulta poco menos que inevitable. Tal vez, a los efectos de lo que se está planteando aquí (partiendo de la cita de Vila-Matas sobre Borges padre y *la imposible memoria del origen* que ha actuado como detonante), el autor que nos puede resultar de mayor utilidad sea el *heterodoxo* —desde el punto de vista de la tradición hermenéutica— Jacques Derrida y, de entre sus propuestas, las

referidas al concepto de *iterabilidad*.

Como es sabido, para Derrida la iterabilidad nombra esa posibilidad, que posee cualquier unidad de lenguaje, de ser repetida y reproducida por medio de una exterioridad *signica*<sup>[244]</sup>. Ya sabíamos, porque el propio Derrida se había encargado de subrayarlo al enunciar las determinaciones del concepto de escritura, que la diferencia básica entre comunicación escrita y comunicación oral pasa por el hecho de que el signo escrito es una marca que permanece más allá del contexto en el que fue emitido o producido. La noción de iterabilidad radicaliza este rasgo a base de convertirlo en necesario y constituyente de la escritura. Porque es condición de legibilidad de un texto el hecho de que conserve su capacidad de comunicación en cualesquiera circunstancias. Por lo pronto, una escritura que no fuera estructuralmente legible —i. e., reiterable— más allá de la muerte del autor no sería una escritura. Pero es posible afinar más y sostener que «para que un escrito sea un escrito es necesario que siga funcionando y siendo legible incluso si lo que se llama el autor del escrito no responde ya de lo que ha escrito»<sup>[245]</sup>. Y lo que vale para el emisor o el productor vale también, por las mismas razones, para el destinatario. La escritura ha de poder funcionar en ausencia de todo destinatario empíricamente determinable y debe poder ser repetida en ausencia de su referente originario.

La insistencia en lo estructural y en lo necesario pretende subrayar la distancia existente entre el enfoque derridiano y esas otras perspectivas que defienden cosas tales como el derecho del texto a una *segunda oportunidad* en nuevos contextos, o que atribuyen al impulso inicial concedido por el autor a lo escrito una cierta capacidad de supervivencia de este más allá de la circunstancia en y para la que fue pensado. Tales perspectivas —así como otras análogas que pudiéramos traer a colación— todavía permanecen en el interior de un esquema que no se atreve a impugnar instancias tales como la intención de significado actual del autor. La iterabilidad, en cambio, se afirma de manera decidida como una fuerza de ruptura del signo con su contexto. Carece de sentido —o, tal vez mejor, posee un sentido abiertamente criticable— perseverar en la idea de que la mejor lectura es aquella que subsume el texto bajo la égida del contexto. Frente a la idea de que leer un texto equivale a inscribirlo adecuadamente en su contexto, Derrida proporciona elementos teóricos para pensar que lo que de verdad merece la pena es precisamente encontrar la forma de *liberarlo de su contexto*<sup>[246]</sup>.

Sin duda, a los efectos de conectar este concepto con lo que se viene planteando aquí, importa destacar la ruptura del texto con el contexto *de origen*. Este énfasis en la distancia respecto al punto de partida presenta la ventaja suplementaria de permitir introducir otro elemento de refuerzo en

el discurso. Me refiero a esa específica declinación de la idea derridiana que Seyla Benhabib ha presentado bajo el rótulo *iteraciones democráticas*<sup>[247]</sup>. Aunque la expresión la utiliza, en concreto, esta autora para referirse a «procesos complejos de argumentación, deliberación e intercambio público a través de los cuales se cuestionan y contextualizan, invocan y revocan, afirman y posicionan reivindicaciones y principios de derechos universalistas, tanto en las instituciones legales y políticas como en las asociaciones de la sociedad civil»<sup>[248]</sup>, sin dificultad (ni violencia teórica) podría aplicarse a los objetos de nuestro interés.

Porque lo que importa de la propuesta de Benhabib es el supuesto que aplica o, dicho de otra forma, la afirmación y la negación que está asumiendo. Está asumiendo, de una parte, que cada iteración o repetición transforma el significado, le agrega cosas, lo enriquece de maneras muy sutiles. Pero, de otra, rechaza la existencia de ninguna fuente *originaria* de significado, de ningún *original* al que deban conformarse todas las formas subsiguientes. En definitiva: en el proceso de repetir un término, un concepto o —añadamos para dejar más claro el vínculo con lo que aquí se está tratando— un relato nunca producimos simplemente una réplica del primer uso original y su significado intencionado: más bien cada repetición es una forma de variación. Pero, para que en ningún caso parezca que lo anterior pretende reforzar la imagen de un sutil abandono de lo fundacional, de un progresivo alejamiento del punto de partida, habría que terminar este pequeño *excursus* señalando que la iteración también se puede definir, sin forzar en absoluto las palabras, como la reapropiación del *origen*, en la medida en que implica al mismo tiempo su disolución en tanto que *original* y su preservación a través del despliegue continuo.

Observado todo lo cual, ya podemos empezar a adentrarnos en la cuestión, anunciada hace un par de páginas, de la lógica de la reescritura de los relatos anticipando, por lo pronto, un elemento: el signo de la revisión de lo contado tiene por objeto ir dando acomodo a las propias decisiones que el sujeto-narrador va tomando. Es a él a quien compete decidir si se deja llevar, pongamos por caso, por la súbita atracción que ha comenzado a experimentar hacia una nueva persona (convirtiendo dicha atracción en el momento fundacional de su historia amorosa) o si por el contrario prefiere dar un paso atrás sin correr riesgo alguno (en cuyo caso tipificará lo sucedido como una *locura pasajera* o cosa similar). Si a este proceso decidiéramos denominarlo —*koselleckianamente*— «lucha entre conceptos», de lo que se trataría entonces es de dilucidar *quiénes son los combatientes*, los que blanden o esgrimen los conceptos<sup>[249]</sup> como armas frente a sus enemigos.

Probablemente este carácter *subalterno* del relato en relación con el sujeto proporcione una útil clave para entender no ya solo su plasticidad

sino también su pluralidad. En realidad, sabemos que en cada individuo coexisten diversos relatos estratificados (el psicoanálisis ha presentado esclarecedoras consideraciones a este respecto), no debiendo ser considerado el único aquel que aparece en la superficie de la conciencia, el que se impone sobre cualesquiera otros en la claridad de la vigilia. Sin duda este último es el relato máximamente intersubjetivo, esto es, el que ha pasado en un mayor número de oportunidades por el cedazo del reconocimiento ajeno y, en consecuencia, el que puede ser considerado como el más público<sup>[250]</sup>. Pero *por debajo* de él hay otros, susceptibles de ser intersubjetivos (o cuya intersubjetividad el propio sujeto reprime). Registros como el de la vergüenza<sup>[251]</sup> tienen que ver con esto. El individuo que, evocando su infancia, experimenta un sentimiento confuso, mezcla de vergüenza y tristeza por su pasado, está viendo aparecer los indicios de un relato de diferente signo. Eso no significa, claro está, que se pueda hablar de un relato *verdadero, auténtico* o más *real*. En el fondo de los estratos narrativos, al igual que al final de las máscaras nietzscheanas, no hay otra cosa que *nada*<sup>[252]</sup>.

Se desprenden de todo lo anterior dos conclusiones provisionales, de desigual importancia. La primera tiene que ver con la naturaleza de nuestras narraciones, que pasaría a ser considerada, a la vista de lo expuesto, más como la forma que como el criterio (aunque, inevitablemente, incluya alguno). Con «forma» se quiere decir: la forma de autoconciencia de que se dotan individuos y grupos a fin de disponer de los mínimos elementos de inteligibilidad acerca de sí y del mundo que les permitan funcionar en su medio. Pero ello no implica —segunda conclusión, más importante— que la instancia a la que viene subordinado el relato (el sujeto) deba ser considerado como una instancia sólida o fuerte. Antes bien al contrario: las desventuras y mudanzas en la forma de narrar o en el contenido mismo de las narraciones constituyen un claro exponente, no ya de la reiterada condición de constructo de dicha instancia (hay constructos resistentes a todo tipo de embates) sino, más específicamente, de su fragilidad.

Todavía un matiz más, antes de dar por finalizado este epígrafe. Reconocer que el relato viene subordinado al yo no entra en contradicción con el hecho de que, simultáneamente, el yo es indisociable del relato en la medida en que constituye uno de los personajes del mismo (habitualmente el protagonista). Por decirlo de manera simple: nos contamos y nos recontamos una y otra vez para *no dejar de ser nunca*, pero también para no dejar de ser *de una determinada manera*. Casi con las mismas palabras: para seguir existiendo ante nosotros mismos y ante los demás. Claro que, llegados a este punto, alguien, no sin cierta dosis de ingenuidad, podría preguntar: ¿qué amenaza justifica tan arduo y prolongado (acostumbra a

ocupar la vida por entero) esfuerzo? Y si a ese *ser de una determinada manera* al que me acabo de referir acordamos, como es costumbre extendida, denominarlo *identidad personal* ¿qué fuerzas conspiran contra su mantenimiento?



## Quienes conspiran contra el yo

Tan ingenuas preguntas admitirían, de entrada, una respuesta igualmente ingenua. Contra la identidad personal parece conspirar, por de pronto, el propio paso del tiempo. A esto parecía referirse Jean-Paul Sartre, evocando la noche de amor de un joven soldado: «Lo que yo quería ser, en suma, era *el hombre que había vivido aquella noche*. No la quería solamente *delante de mí*, como un fragmento del tiempo perdido, sino que mi pasión de entonces fuera en mí como una virtud [...Pero en vano...] uno está separado de los recuerdos, como de los móviles, por nada [*rien*]». Y a continuación señalaba algo que, violentando el orden real de los acontecimientos, uno podría llegar a fabular que parece escrito pensando en las afirmaciones de Borges antes citadas: «*No hay un período de la vida al que uno pueda pegarse, como la crema “se pega” al fondo de la cacerola; nada marca, se es una perpetua evasión; frente a lo que se ha ido, se es siempre lo mismo: nada*». El fragmento termina con el mismo tono desolador con el que se inició: «Yo me sentía profundamente nada frente a aquella noche pasada, era para mí como la noche de otro [...]. No sirve de nada haber recorrido el mundo, haber experimentado las pasiones más fuertes; siempre seremos, cuando haga falta, ese soldado vacío y pobre que va a echar sus cartas al buzón; toda solidaridad con nuestro pasado es decretada en el presente por nuestra complacencia»<sup>[253]</sup>.

No hace falta acompañar a Sartre hasta el final de su recorrido, tan nihilista como de costumbre. Bastará con retener la afirmación más significativa del fragmento que, como se ha subrayado, es la que muestra nuestro empeño por incorporar de manera definitiva a nuestro ser lo mejor (o más intenso) que nos haya podido suceder, precisamente porque notamos —o sea, porque percibimos— que se nos escapa. Sin embargo, importa observar que del fracaso del señalado empeño se puede hacer más de una lectura. La del filósofo francés concluye en la constatación, desolada, de la impotencia del yo para ser algo más que mera nada. Otra lectura, más próxima a nosotros, es la de quienes han extraído de esa misma experiencia la conclusión de la imposibilidad de mantener la idea de un yo único, persistente, capaz de llevar a cabo la travesía de la propia existencia manteniendo incólumes sus determinaciones básicas. Sin duda, el autor que en los últimos tiempos ha defendido de manera más decidida (y con mayor éxito en los mentideros filosóficos) este punto de vista ha sido Derek Parfit, en especial en su conocido libro *Razones y personas*<sup>[254]</sup>.

Probablemente si ahora reincidiéramos en el asunto más polémico de sus propuestas, esto es, el de las consecuencias peligrosamente desresponsabilizadoras que se desprenden de su tesis básica acerca de la multiplicidad o pluralidad de yoes<sup>[255]</sup>, acabaríamos desembocando en

territorios teóricos ciertamente interesantes (y necesitados de visitas), pero alejados del lugar al que pretendíamos dirigirnos. Ahora bien, para que no se nos pueda acusar de que evitamos abordar un asunto de notable entidad teórica acogiéndonos a un motivo meramente metodológico-formal (el habitual «esto nos distraería de nuestro objetivo»), valdrá la pena dejar planteada una cautela que indique al menos por dónde iría nuestra argumentación si no hubiera más remedio que entrar en el problema. A mi entender, para que la tesis de la multiplicidad de yoes perdiera su carácter de *moralmente sospechosa* bastaría con introducir el siguiente argumento: los otros yoes —se sobreentiende, de uno mismo en el pasado— quizá sean distintos del yo actual, pero en todo caso podemos convenir (y, de hecho, así hemos convenido en el transcurso de la historia, a medida que se han ido consolidando nociones como las de individuo, sujeto, persona y similares) que son yoes de los que uno está obligado a hacerse cargo<sup>[256]</sup>.

Y aunque alguien, particularmente crítico, replicara que la finta argumentativa propuesta no constituye una solución concluyente para una cuestión altamente compleja<sup>[257]</sup>, al menos debería admitir que sirve de momento para orillar un cierto tipo de debates —en especial, los de tipo ontológico acerca de la *auténtica naturaleza* de las instancias en juego— y permitir que sea planteada, con toda pertinencia, la pregunta acerca de qué signo adopta la relación que mantiene el yo presente con sus yoes pretéritos. (En cualquier caso, y a efectos de concluir este pequeño rodeo por lo metodológico, conviene puntualizar que la extrañeza que uno puede experimentar respecto a su propio pasado no es, bajo ningún supuesto, del mismo tipo que la que experimenta ante las vivencias ajenas. Yo, en principio, no confundo mis recuerdos con los recuerdos ajenos —no introduzcamos ahora el problema de si existen recuerdos inducidos, que es asunto ciertamente complicado<sup>[258]</sup>—. Con otras palabras: la línea de demarcación que distingue mi yo actual de mis yoes pretéritos es tenue y variable, y no se confunde con la de trazo grueso que distingue, pongamos por caso, mis recuerdos de los recuerdos de otros<sup>[259]</sup>).

En realidad, los diferentes signos que puede adoptar la relación con el propio pasado se dejan subsumir todos ellos en dos grandes grupos, bien diferenciados: la *extrañeza* y la *reconciliación*<sup>[260]</sup>. Pero tampoco es este el asunto en el que nos interesa demorarnos ahora (aunque constituya el eje sobre el que gravita todo el capítulo), por lo que bastará de momento con algún breve comentario sobre ambas modalidades de relación que nos permita recuperar todo esto más adelante en la perspectiva adecuada.

No hay por qué considerar, por hacer una primera puntualización, que la extrañeza, a pesar de lo señalado (de lo que he denominado su condición *moralmente sospechosa*), persigue siempre un fin oscuro. No necesariamente el no reconocerse a uno mismo en aquel que fue en un determinado

momento del pasado busca desentenderse de él, soltar lastre de un yo que nos interpela desde el fondo del tiempo, generándonos una profunda incomodidad. Contemplemos la actitud del extrañado desde otro ángulo y extraigamos la conclusión correspondiente. Tal vez esta fuera la vía que permitiera rescatar un concepto —y no es el único— que, sin esa modulación, acostumbra a aparecer adornado de unas connotaciones culpabilizadoras francamente antipáticas. Me refiero al concepto de arrepentimiento. A la luz de lo que se acaba de decir el concepto podría ser recuperado, adoptando una faz algo distinta a la tradicional (apesadumbrada y sombría). Con los términos empleados hasta aquí: el arrepentimiento vendría a ser ese *volver sobre el propio pasado* sin asumirlo, como si fuera el de otro, pero de otro con el que el yo actual se haya particularmente obligado<sup>[261]</sup>.

Sirva la puntualización anterior como simple muestra de que, tanto la opción de re-encontrarse definitivamente con un yo anterior como la de darlo por perdido —opciones ambas que se le ofrecen a cualquier sujeto en cualquier momento— merecen ser abordadas con mayor cuidado del que se les suele dispensar. Quizá insistir demasiado —por temor a las mencionadas *desresponsabilizaciones* o por algún otro temor semejante— en la unicidad del yo represente una vía simplificadora, que descuida la existencia de alternativas y matices, en los que vale mucho la pena pensar. Es más, tal vez si partimos de la premisa indicada anteriormente, según la cual somos responsables de nuestros yoes anteriores (con independencia de la sensación de extrañeza o de identificación que nos produzcan<sup>[262]</sup>), estemos en condiciones de abordar los auténticos problemas.

Porque semejante premisa proporciona la oportunidad de presentar una segunda puntualización, que se puede formular en términos de una pregunta no del todo subsumible en ninguna de las anteriores, esto es, la pregunta *¿contra qué* se construye la noción de pluralidad de yoes? Es una pregunta, obviamente, *por la función* que desempeña la señalada noción, por el referente polémico ante el que surge y por cuyo rechazo adquiere sentido. Vista la cosa desde este ángulo, se puede afirmar, sin riesgo de error, que la pluralidad de yoes no nace solo para escapar de la responsabilidad sino también para señalar una determinada falacia, la de mantenernos encadenados con un pesado grillete a una ficción colonizable por intereses variopintos, esto es, la ficción del yo estable, permanente. Frente a ella, la pluralidad de yoes, en los términos con que la hemos planteado, deja la puerta abierta a otra responsabilidad, más sutil: la de hacernos cargo de nuestra pluralidad como primera instancia de responsabilidad, pues es en esta indeterminación donde surge el espacio de la libertad y con él, propiamente, el de la responsabilidad<sup>[263]</sup>.

En ese sentido, ni la pluralidad ni la continuidad del yo se pueden

considerar como una fatalidad, un destino o, menos aún, una necesidad cuasi natural. Es desde la constatación de la plasticidad propia de nuestro extraño límite —que no es otro que nuestra indeterminación de partida como un yo por formar, un yo en proceso— que podemos hablar de la continuidad del yo o de sus variaciones. Pero, quede claro, no como petición de principio de un signo o de otro sino como resultado de nuestra actividad. Llegados a este punto resulta poco menos que inevitable la referencia a Hannah Arendt y, en concreto, a la forma en que en *La condición humana*<sup>[264]</sup>, al adentrarse en la esfera de la acción, presenta la idea de la promesa como aquel nexo que nos vincula al futuro, como un mecanismo, específicamente humano, de control de la indeterminación. No es, por tanto, el concreto contenido de la promesa sino la capacidad en cuanto tal de hacerla y mantenerla lo que constituye el señalado mecanismo de control. O, por decirlo con la hermosa formulación de Nietzsche que Arendt hace suya: la promesa es la *memoria de la voluntad*.

Una última palabra sobre este asunto para, al menos, proporcionar una somera indicación acerca del sentido en el que la manera que aquí se ha propuesto de plantear la relación de cada cual con su propia identidad (sea esta más o menos plural o más o menos monolítica) puede abrir paso a una forma distinta de abordar la cuestión de la responsabilidad, forma que en cierto sentido acaba de ser anunciada. Dicha *otra forma* podría hacerse gravitar alrededor precisamente de la noción de promesa. Las nociones de promesa y de responsabilidad comparten alguna determinación. Así, de ambas podemos predicar su condición de dialógicas: la responsabilidad es siempre *ante alguien*, de la misma forma que la promesa necesariamente se le hace *a alguien*. Pero de inmediato nos encontramos con que no todo son coincidencias.

Quizá la diferencia más importante sea la que se nos aparece al intentar profundizar en la naturaleza del vínculo que una y otra mantienen con ese *alguien* (*ante el que* o *al que* vienen vinculadas). Para el caso de la responsabilidad, lo propio es afirmar que, en lo fundamental, soy responsable ante los afectados por mis acciones. No está, pues, en mi mano decidir *ante quién* lo soy, sino que eso viene dado —objetivamente, podríamos decir— por los efectos de la acción misma. La promesa, en cambio, prefigura el destinatario: uno promete *algo a alguien*, sin que quepa eliminar uno de los dos elementos y seguir hablando de promesa. En ese sentido, la acción de prometer, en tanto que acto paradigmáticamente *performativo*, lleva incluido un *a quién* que es, automáticamente, un *ante quién*. Pero importa observar que, en el caso de la promesa, la aparición de esta última figura no es un efecto secundario, un imponderable derivado de la materialidad de la acción (como sí ocurría en el uso más frecuente de la responsabilidad, en el que alguien podría llegar a pensar que existen un

tipo de acciones que resultan exitosas cuando nadie reclama responsabilidad alguna), sino que es un efecto perseguido por la libre decisión de quien promete. Sin apenas forzar los términos, podría afirmarse que la promesa es producción autónoma, libre, de responsabilidad. O, desde otro ángulo, que la promesa constituye la variante afirmativa, positiva, de la responsabilidad<sup>[265]</sup>.



## Ese raro efecto llamado yo

Te vas a casar con otro, con otro que no soy yo.

El Fary (*Paloma que pierde el vuelo*)

Justo antes de iniciar el epígrafe anterior nos preguntábamos, no sin cierta ingenuidad retórica, por las amenazas que justifican el arduo y prolongado esfuerzo por mantener la propia identidad personal (el *ser de una determinada manera*, según también se dijo). El desarrollo del epígrafe debiera haber proporcionado elementos para la respuesta, lo que en modo alguno significa que haya acabado con el catálogo de preguntas pertinentes. Una, al menos, resulta poco menos que inevitable plantear. Y es que hasta aquí se ha venido dando por descontada la importancia de esa instancia o ese lugar desde el que se construye el relato, sin abordar de forma expresa la pregunta de por qué es tan importante ese yo (incluso cuando se le declina en plural) o por qué a cada uno de nosotros la tal cosa llamada identidad nos resulta un elemento de capital importancia.

## La identidad, un problema practico

Algo se comentó, es verdad, respecto a la dependencia que mantienen los relatos con la mencionada identidad personal o yo. Pero ese énfasis, que pretendía desplazar el eje del discurso, alejándolo de un narrativismo banal para aproximarlos más bien a una filosofía de la subjetividad (por utilizar dos rótulos comúnmente aceptados), corre el peligro de deslizar la idea de que la función que cumple la identidad es meramente gnoseológica. Existe tal función, claro está, pero en modo alguno agota las determinaciones de la noción. Cosa que, al margen de consideraciones teóricas más elaboradas, se hace evidente en las situaciones denominadas de *crisis de identidad*. La pregunta «¿quién soy yo?» que caracteriza a tales situaciones no es, en contra de lo que su materialidad lingüística podría dar a entender, una pregunta psicológica (que inquiera por una presunta esencia de inaprensible labilidad), ni técnico-metodológica (que se plantee la forma de acceder a tan huidizo núcleo esencial). Es, por el contrario, una pregunta de orden inequívocamente práctico, que puede hacerse equivaler, sin apenas margen de error, a la afirmación *no sé por dónde he de tirar*.

Para Charles Taylor el asunto está muy claro. Tanto, que ya en el primer párrafo de su libro *Las fuentes del yo* lo deja caer: «La identidad personal (*selfhood*) y el bien o, dicho de otra manera, la individualidad y la moral son temas que van inextricablemente entretnejidos»<sup>[266]</sup>. Para el filósofo canadiense aquel que se pregunta, más o menos angustiado, «¿quién soy yo?» lo que está diciendo es que ya no sabe lo que tiene importancia para él y lo que no la tiene. Quien declara *no saber quién es*, en realidad lo que está es desorientado. No ha entrado en crisis, como acabamos de decir, su presunta esencia, sino un marco, el marco en el interior del cual el individuo en cuestión se desenvolvía, el horizonte que le permitía medir la distancia que separa lo importante de lo trivial. Y a la inversa, claro está: saber *quién soy* es como conocer dónde me encuentro. «Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo y a lo que me opongo»<sup>[267]</sup>. Es, en definitiva, el horizonte dentro del cual el propio sujeto puede adoptar una postura.

El alcance de dicha desorientación con frecuencia tiende a ser interiorizado por el propio sujeto en términos globales, existenciales. Abarcadores, en definitiva, de la totalidad de su propio proyecto vital. Pero conviene que ello no nos haga perder de vista la condición fundamentalmente práctica de dicho estupor. En ese sentido, el *no saber por donde tirar* al que se aludió hace un momento bien pudiera hacerse equivaler a un *no saber qué hacer con la propia vida*, puesto que, a menudo, es



efectivamente así como el protagonista vive su crisis de identidad<sup>[268]</sup>. Planteada la cosa en tales términos, nada tiene de extraño que ese tipo de crisis suela darse principalmente en la adolescencia. No ya solo por la, en apariencia, obvia razón de que en dicho período todavía esté por cuajar el conjunto de los rasgos de la personalidad del individuo, sino por la razón — quizá menos evidente pero más importante de acuerdo con lo que se acaba de señalar— del escaso volumen de pasado a que aquel puede apelar a modo de criterio en el que apoyarse o en el que basar sus decisiones prácticas en momentos de confusión. De su experiencia vivida no se derivan suficientes enseñanzas como para afrontar los problemas que el mundo no le deja de plantear.

No habría que descartar que a la parálisis que estamos describiendo contribuyan también otros factores, de orden diferente. En todo caso, advirtámoslo, la presencia de semejante heterogeneidad de factores en presencia avalaría la tesis de que la identidad es el escenario en el que se desarrolla un conflicto. Otro factor que interviene en el mismo se vincula, desde luego, con el esclarecimiento de los objetivos a cuya consecución el sujeto aspira. El asunto está lejos de ser obvio o resultar evidente por sí mismo. Sin duda parecería fácil establecer un acuerdo alrededor de algunas metas que suelen presentarse como fuera de cualquier discusión. Tal es el caso, v. gr., de la felicidad, término que condensa el conjunto de fines o metas cuya satisfacción se supone que proporciona al individuo el bienestar largamente perseguido<sup>[269]</sup>.

## Acerca del recurrente anhelo de felicidad

La reserva final (el «se supone») no alude únicamente a la dificultad de la empresa, al hecho indudable de que la aspiración a la felicidad tropieza con gran cantidad de obstáculos de orden colectivo. No habría que minimizar el dato, ni rebajar su importancia. De hecho, un test francamente eficaz para valorar de manera global la calidad de vida de una sociedad es considerar hasta qué punto sus miembros ven o no coartadas las legítimas aspiraciones a ser felices<sup>[270]</sup>. Pero tal constatación no nos debe hacer obviar otra dimensión del mismo asunto, a saber, las dificultades de orden personal y no colectivo. En el fondo, cuando el protagonista de *El nombre de la rosa* descubría el enorme potencial transgresor de la risa nos estaba proporcionando una indicación de gran valor para lo que pretendemos señalar. Planteando esto mismo todavía con mayor verticalidad: los psiquiatras especializados en depresión acostumbran a señalar que en el cuadro de síntomas que caracterizan a la enfermedad uno de los más importantes (junto con la desesperanza, la subestimación propia, las ideas suicidas y algún otro) es el rasgo que denominan *anhedonia*, esto es, la incapacidad para experimentar placer y, en sentido amplio, alegría.

Tal vez no se trate de un mero paralelismo, sino del inquietante indicio de que vivimos en una sociedad enferma, el hecho de que sea tan grande el número de personas que muestran en algún grado una dificultad para disfrutar o, más en general y para regresar a lo que nos interesa, para ser feliz<sup>[271]</sup>. Con otras palabras, un tanto rotundas: parece claro que hay gente —y no poca— que *no se atreve a ser feliz*. Pero para que la constatación no nos aleje de lo que estamos intentando plantear, convendrá subrayar que ese miedo no tiene que ver primordialmente con instancias exteriores (lo que sucedería en el miedo al castigo por llevar a cabo una conducta pecaminosa) sino con algo a nuestro entender de mayor alcance, pero que transcurre en el seno del propio sujeto<sup>[272]</sup>. O, mejor dicho, de las relaciones intersubjetivas.

Porque si algo termina de hundir al incapaz de ser feliz es la sensación de completa autosuficiencia que le transmite quien está viviendo un momento de felicidad, el cual, si para algo necesita entonces a los demás, es precisamente para compartir con ellos su alegría. El feliz, en ese sentido, nos interpela a su pesar con su felicidad, pone a prueba nuestra generosidad, nuestra capacidad de alegrarnos del bien ajeno. En todo caso, no nos reclama nada ni presenta la menor exigencia: parece no necesitar nada. Pues bien, frente a esa autonomía casi perfecta, el que llora parece, por el contrario, estar reclamando auxilio con su llanto. Nos interpela también, pero de una manera radicalmente diferente, a saber, colocándonos en la tesitura moral de intentar aliviar su tristeza (es como si

sus lágrimas hablaran y nos dijeran: «¿Acaso no piensas hacer nada por aliviar mi sufrimiento?»<sup>[273]</sup>).

Quizá no esté tan claro el contenido de la felicidad. Probablemente nuestra idea de felicidad esté todavía demasiado tutelada por el principio de la posesión (o peor: de la propiedad), como si la imagen de la persona absolutamente feliz fuera la del que vive rodeado, como dueño, de todo aquello que siempre había deseado. Cuando la felicidad tiene más que ver con el conocimiento y la capacidad de gestionar lo que uno anhela que con el *ranking* de metas alcanzadas, lo que suele ser, por el contrario, motivo de inexorable frustración (expresada, con su brillantez habitual, por Woody Allen en la frase «¡qué feliz sería si fuese feliz!»<sup>[274]</sup>). Sabio es, también en esto, quien utiliza el conocimiento de sí como estímulo para actuar, para reaccionar, para luchar o para perseguir.

Es decir, que, por plantearlo en términos de contraposición entre autores, frente al pesimismo al que en último término nos abocaba Sartre con sus conocidas afirmaciones de *El ser y la nada*, «el hombre es fundamentalmente deseo de ser» o «el deseo es carencia»<sup>[275]</sup>, afirmaciones que acaban considerando a la felicidad como algo que se nos escapa de manera necesaria (puesto que el ser, por definición, es lo que me falta), se trataría de reivindicar al Deleuze que escribió que «desear no es carecer de algo, el deseo produce»<sup>[276]</sup>. No parece, a la vista de lo anterior, demasiado desencaminada la sospecha de que tal vez uno de los problemas más generalizados en nuestro mundo sea, no ya solo que no sabemos ser felices, sino incluso, dando un paso más allá, que rehuimos la felicidad, como el que huye, espantado, del abismo. No estaríamos hablando, por cierto, de un abismo demasiado metafórico, sino del abismo del propio yo, asustado ante la insondable oscuridad de sus propias y secretas profundidades. En todo caso, y para terminar de describir la sospecha recién apuntada, cabría añadir que en muchas ocasiones la insistencia en el dolor, en el sufrimiento ajeno, en los padecimientos del prójimo, etc., parece ocultar, tras su apariencia ética, una genuina incapacidad para asumir el gesto, afirmativo, de proponerse la búsqueda de la felicidad.

No seré yo quien discuta el principio general de que somos responsables ante quienes nos necesitan, o el de que el descubrimiento del Tú se convierte en la línea divisoria de la historia de la ética. Pero creo que es ir demasiado lejos (y, sobre todo, en la dirección equivocada) sostener que es en el sufrimiento del otro<sup>[277]</sup> donde se expresa el individuo concreto, hasta el punto de que pudiera llegar a afirmarse que es ese sufrimiento el que constituye el auténtico principio de individuación. De la misma forma, aunque pueda resultar perfectamente admisible la tesis de que la compasión<sup>[278]</sup> transforma un sufrimiento, que en sí mismo es pura negatividad, en la ocasión (o incluso en la argamasa) para establecer

relaciones morales, de ahí no se desprende que en él resida por completo la clave de la moralidad<sup>[279]</sup>. Porque mucho me temo que en este segundo caso tanto énfasis acaba sirviendo, además de para reintroducir (como tantas veces ha ocurrido en el pasado) alguna variedad de idea de trascendencia (como si fuera de Dios no hubiera manera de ser compasivos), para soslayar la discusión acerca de en qué consiste ser feliz, a base de aplazarla *sine die* (con el demagógico y falaz argumento de que uno no se debe plantear la propia felicidad mientras a su alrededor haya tanta gente desgraciada).

Desde el punto de vista del discurso, la desgracia probablemente no sea el mejor lugar para instalarse. Por decirlo a la manera de Comte-Sponville<sup>[280]</sup>, no debemos repetirnos tanto la frase «qué desgracia no ser feliz», sino la contraria «qué felicidad no ser desgraciado». No ya solo porque todos (obviamente, cada uno en diferente grado) tenemos motivos para sentirnos desgraciados, sino sobre todo porque a partir de esa constatación tal vez nos orientemos en la dirección adecuada y nos podamos plantear la especificidad de tan particular horizonte. De hacerlo, comprobaríamos, por ejemplo, que la felicidad no es (auto)reflexiva. La felicidad no se conoce a sí misma («es un arte de lo indirecto», por decirlo a la manera de Pascal Bruckner). La felicidad, más que reconocerse, se atribuye (a otros, o a nosotros mismos en el pasado). Quizá tenga que ver con esto el que se repita tanto en determinados planteamientos la expresión *promesas (incumplidas) de felicidad*. Como si el incumplimiento generara deuda pero, sobre todo, como si nos sintiéramos mejor guiados por los que no alcanzaron la felicidad que por los que, finalmente, la consiguieron. Remato la sospecha con un apunte (con apariencia de propuesta), de inspiración, hay que admitirlo, también inequívocamente spinoziana: quizás es que todavía tenemos pendiente aprender a amar al mundo y a gozar de él.

## Una consigna luminosa

Ahora bien, de la misma forma que hay ámbitos —como el de la felicidad, que acabamos de ver— en los que resulta perfectamente posible hablar —aunque no sea en todo momento, por descontado, ni exactamente de la misma manera— en términos de continuidad entre los niveles individual y colectivo, también hay esferas en las que, por el contrario, lo que parece ponerse en primer plano es la discontinuidad, cuando no la fractura, entre esos mismos niveles. Es en tales casos en los que se plantea, por ejemplo, la cuestión de la irreductibilidad entre historia y biografía (entre otras cuestiones de parecido tenor. No hace falta rebuscar mucho para encontrar tales esferas de radical diferencia). Basta con pensar en la materialidad de las instancias a las que estamos aludiendo, en su concreta realidad, para percibir de inmediato la distancia que separa a los respectivos discursos que de ellas emanan. Intentemos aclarar esta última formulación, sin duda un tanto abstrusa.

Por aludir tal vez a lo más inmediato (por no decir básico): una ontología que se pretendiera consecuentemente individualista (o de la esfera de la individualidad, si se prefiere formularlo así) vendría obligada a incluir en sus desarrollos alguna consideración acerca del cuerpo propio. Pues bien, es al señalar las cambiantes relaciones que los individuos mantienen con su realidad corporal a lo largo del tiempo cuando se nos aparecen, con total nitidez, algunos rasgos diferenciales que debieran darnos que pensar. En una primera aproximación, ciertamente de carácter muy general, al asunto, algo que de inmediato llamaría la atención de alguien que se preguntara por el lugar y la importancia del cuerpo es el hecho de que este, con los años, va perdiendo la categoría, que tiende a atribuírsele de manera casi espontánea durante la juventud, de ocasión para el goce para, en su lugar, adquirir de forma creciente e imparable el estatuto de obstáculo para el desarrollo apacible de la propia vida. Con el tiempo, en efecto, el cuerpo es precisamente aquello que se nos resiste, que se nos alborota, que se nos revela y nos recuerda su existencia a través de síntomas como el dolor, el malestar o la misma enfermedad<sup>[281]</sup>.

Uno de los efectos de esa transformación es, sin duda, el repliegue del individuo sobre sí mismo. El proceso de envejecimiento, el protagonismo que, bien a su pesar, adquiere el deterioro del propio cuerpo hace que las personas propendan a un cierto encierro en la propia individualidad<sup>[282]</sup>. Tiene mucho de lógica semejante evolución: las personas se van viendo obligadas, por decirlo a la manera arendtiana, a ocuparse de manera creciente de la *labor* sobre ellas mismas, del propio *mantenimiento*, tareas que tienden a vincular, a medida que el horizonte de la muerte se aproxima, con la supervivencia en cuanto tal. Al hecho de que se le deban dedicar un

número cada vez mayor de energías a la conservación del propio cuerpo se le podría añadir otro hecho: el de que también sea con la edad que el individuo suele ir adquiriendo responsabilidades sobre otros, que dependen de él. La relación de transformaciones que trae consigo el paso del tiempo podría alargarse casi indefinidamente, pero tal vez con lo señalado baste para llamar la atención sobre las dos cuestiones que nos importan. En primer lugar, la irreductible heterogeneidad que en algunos aspectos se hace evidente entre biografía e historia y, en segundo, la lección sobre el primer ámbito —el de la identidad personal— que cabe extraer de lo que hemos visto.

Respecto a esto último, merece la pena destacar una observación, de apariencia obvia. A poco que los individuos vivan su propia existencia, finita, con un mínimo de lucidez, algo resulta poco menos que inevitable constatar: cada vez nos queda menos por vivir, cada vez menos cosas son posibles. Aquella fantasía, tan propia de la primera juventud, según la cual *todo es posible* se desvanece casi por completo. Se mantiene, desde luego, el principio general *solo se vive una vez*, si se quiere incluso exasperado (porque lo que nos queda es cada vez menos) pero, al mismo tiempo, desaparecen inevitablemente de nuestro horizonte muchas posibilidades. En cierto modo, tenemos cada vez menos dónde elegir o, si se prefiere, las elecciones ya nos vienen muy predeterminadas. Uno no puede plantearse cualesquiera proyectos, de cualquier tipo, porque de inmediato se nos vienen a la cabeza mil razones disuasorias, de muy diferente naturaleza. Sería un error interpretar esto únicamente en clave de falta de arrojo o de coraje por parte del individuo para afrontar nuevos desafíos. Hay una base *objetiva* en la prudencia con la que, en la madurez, las personas afrontan sus decisiones. Igual que es *lógico* que la infancia y la juventud, cuando prácticamente está por decidir cuál de las biografías posibles se hará efectiva, sean los períodos más experimentales y abiertos en la vida del individuo. Lo que ya no sería lógico es que cuando en la edad adulta se produce un real angostamiento de las perspectivas existenciales, ese mismo individuo mantuviera la misma disponibilidad de sus años mozos<sup>[283]</sup>. No se trata tanto de que quede abandonado aquel principio general *solo se vive una vez*, sino de que empieza entonces a mudar de carácter, y si antes el principio parecía una exhortación apremiante a vencer temores y resistencias para disfrutar de las nuevas ocasiones de aventura que la vida nos depara, ahora parece connotar una advertencia: queda demasiado poco tiempo como para permitirse el lujo de repetir determinados errores.

Alguien podría pensar en este proceso exclusivamente en términos de pérdida, y sin duda mucho hay de eso, pero, es curioso, porque al mismo tiempo la señalada reducción del horizonte de las posibilidades admite una lectura diferente. Si atendemos únicamente a los síntomas más aparentes,

habría que decir que el proceso puede ser vivido también como un cierto alivio, como una cierta *descompresión*<sup>[284]</sup>. Si el individuo tiene cada vez menos donde escoger, la angustia por estar acertando o errando va disminuyendo. Que eso pueda ser vivido, en el grado que sea, como la liberación de una carga quizá esté proporcionando una indicación digna de interés: acaso sea que, en realidad, en la jerarquía imaginaria de los valores la libertad no ocupa el lugar que una cierta retórica axiológica ha tendido a atribuirle de forma acrítica (esto es, el lugar supremo). Aceptemos, aunque sea por un momento, esa posibilidad, sin prejuzgar todavía las consecuencias que se seguirían de ello. Tal vez asumir sin trauma ese recorte de la libertad no tiene por qué implicar forzosamente una renuncia. En cierto modo, este era el contrapunto que Ricoeur<sup>[285]</sup> proponía introducir para pensar de manera más completa la acción humana. Su insistencia en la importancia de la pasividad frente al tópico énfasis en la actividad quizá admitiera una lectura en términos de *enseñanza de la edad*: con los años uno sigue aspirando a una vida intensa o plena, pero la cifra en otra cosa o, por decirlo con diferentes palabras, espera que provenga de otro lugar. Quizá con los años el sujeto aspira mucho más a que le pasen cosas que a ser, él, el libre productor de las mismas.

Es probable que el matiz resulte relevante. Porque plantear las cosas en términos, simplemente, de pasividad podría inducir a confusión. Hay una decisión, tan importante (y en ocasiones incluso más) como la de tomar la iniciativa, que consiste en *dejar que pasen cosas*. A esto mismo también le podríamos denominar<sup>[286]</sup>, con una terminología en apariencia más ajustada, abrir procesos, desencadenar dinámicas. En ese sentido, quizá la determinación que convendría introducir quedaría subsumida bajo el rótulo *pasividad selectiva*. El rótulo intentaría designar una específica disposición personal tan alejada del *estar a verlas venir*, como de un imaginario activismo fundacional que no es, decididamente, el caso. Se trataría de una disposición en la que incidiría de manera determinante el propio pasado. Pero la incidencia del pasado en modo alguno implica que le estemos atribuyendo al individuo una capacidad para elaborar, teorizar o argumentar su decisión final de aceptar o no el envite del mundo. En ocasiones la presencia del pasado se manifiesta de un modo mucho más intuitivo, directo —casi visual—. Con las sencillas palabras «ya he pasado por eso». (Sin excluir las de signo opuesto, desde luego: «nunca imaginé que esto podría llegar a sucederme a mí»).

Decididamente, parece llegado el momento de ir terminando. Y lo haré citando de nuevo a Proust (el autor que nos sirvió como pretexto inicial del capítulo anterior). Hacia el final de *En busca del tiempo perdido*, Proust dejó escrito: «Yo digo que la ley cruel del arte es que los seres mueran y que nosotros mismos muramos agotando todos los sufrimientos, *para que nazca la*



*hierba no del olvido, sino de la vida eterna*, la hierba firme de las obras fecundas, sobre la cual vendrán las generaciones a hacer, sin preocuparse de los que duermen debajo, su “almuerzo en la hierba” »<sup>[287]</sup>.

Con el debido respeto, creo que Proust se equivocaba. Y no porque yo comparta el convencimiento de *El Quijote*, aquel solemne «Yo sé quién soy»<sup>[288]</sup>. Ni tampoco porque me consuele pensando, en una especie de solución de compromiso, que uno es el mismo a lo largo del tiempo, aunque no sea igual. No. Creo que en todas esas posiciones, como en muchas otras más, se equivoca el ideal, se yerra en la perspectiva, prisionera en el fondo —casi siempre sin saberlo— de un anhelo, tan imposible como equivocado, de eternidad, en la medida en que prolonga hasta el infinito un imaginario mecanismo de reconocimiento. Quizá de lo que se trate sea, de una vez por todas (o, si tanto no es posible, al menos durante un rato), de sustraerse a él. Lo que es como decir: se impone abandonar la tentación de ser objeto (cualificado, pero objeto al fin) y atreverse a reivindicar consecuentemente la condición subjetiva, con todo lo que ella pueda tener de originaria, de fundacional. Atreverse a ser (aunque tal vez lo más correcto fuera afirmar: *a terminar siendo*), en tanto que sujeto, simplemente *el lugar desde el que se contempla todo*. Es, a fin de cuentas, lo que ya afirmaba el gran escritor ruso Vladimir Nabokov hacia el final de esa pequeña joya literaria titulada *El ojo*: «Me he dado cuenta de que la única felicidad en este mundo consiste en observar, espiar, acechar, escudriñarse a uno mismo y a los demás, no ser más que un gran ojo, ligeramente vítreo, algo inyectado en sangre, imperturbable. Juro que esto es la felicidad»<sup>[289]</sup>. (Tiene gracia. En el fondo —me doy cuenta al transcribir el fragmento de Nabokov— he terminado reiterando, apenas con un leve desplazamiento de su significado, la vieja sentencia *vivir para ver*, convertida, por los azares del discurso, en una consigna. O, quizá mejor, en un lema. Que da respuesta, con imprevista eficacia, a ese desmesurado objetivo que se empeñan en proponerse los filósofos: esclarecer lo que nos es dado esperar. Pues ahí lo tienen. En esto, finalmente, se resuelve todo).



## Desembocadura (o conclusion): adios, historia, adios

Mientras no hayamos cambiado el mundo,  
la historia no podrá enseñarnos nada.

Heiner Müller

Concluíamos el capítulo V aludiendo —cita de Ángel González mediante— a ese porvenir que recibe tal nombre precisamente del hecho de que nunca viene, y tal vez sea llegada la hora de volver a tirar de dicho cabo, que quedó suelto. El concepto de futuro es mucho más que una de las determinaciones clásicas del tiempo. En diversos momentos a lo largo de la historia (y especialmente de la historia moderna) ha sido ese espacio imaginario en el que ubicábamos ilusiones, esperanzas y sueños. Pero el último de tales momentos parece haber quedado atrás también, y tiene muy poco de audaz afirmar que el paisaje en el que hoy nos encontramos se encuentra mucho más caracterizado por la oscuridad y la clausura que por la confianza en que nos corresponda la fortuna de materializar, aunque sea en una pequeña medida, las intenciones y proyectos de mejora en nuestras vidas que llevamos acariciando largo tiempo.

## ¿Puede ofrecernos el pasado la clave para entender nuestro presente?

Alguien podría replicar, con buenas razones, que no es esta, ni muchísimo menos, la primera ocasión en que los seres humanos han creído encontrarse en una tesitura así, sin horizonte alguno que se constituyera en movilizador, si no para avanzar en una determinada dirección (imposible de encontrar en el espesor de esta niebla), al menos para alejarnos del dolorido estupor ante el presente en el que estamos sumidos. Aunque no es menos cierto que en el pasado dicha función movilizadora la desempeñó a menudo, cuando del futuro no parecía llegar el combustible para la acción, la reflexión acerca de la historia. Como se ha comentado en diversos pasajes del presente texto, a través del análisis de los avatares de nuestros presuntos iguales del pasado (los *nuestros*) creíamos extraer lecciones que nos ayudaran a orientarnos en nuestro presente.

Pero la especificidad de nuestro presente tiene también que ver con el hecho de que tal creencia hace tiempo que empezó a agrietarse. Entre otros motivos porque ahora vemos con claridad que operaba sobre la base de determinados presupuestos que han dejado, irreversiblemente, de ser el caso. Empecemos por el que ha sido objeto de mayor crítica: el convencimiento mismo de que podemos encontrar en el pasado unos *iguales* a nosotros de los que aprender ha ido siendo sustituido por la idea de que no tenemos nada que ver con el pasado, de que somos *nuevos, otros*, en relación con todo lo precedente. Hemos nacido, viene a repetírsenos, después de una ruptura radical (aunque nunca se termine de especificar por dónde pasa exactamente la ruptura), uno de cuyos efectos es que nos sintamos absolutamente extraños, ajenos, respecto a aquellos que vivían antes de nuestra época, de los cuales hemos dejado de considerarnos hijos o herederos.

No hace falta, por cierto, que la fractura con el tiempo anterior se represente como una quiebra del vínculo diacrónico entre los sujetos, como cuando la negación de la posibilidad del mencionado aprendizaje se llevaba a cabo echando mano de argumentaciones que colocaban el acento sobre las diferencias generacionales. De un tiempo a esta parte gana terreno la perspectiva que, dejando de lado (por poco relevante) la cuestión de si los individuos actuales permanecen más o menos idénticos a sus predecesores, pone el énfasis en la radicalidad de las transformaciones objetivas ocurridas, que harían de todo punto imposible que lo vivido por otros en el pasado pudiera resultarnos ya de la menor utilidad desde el punto de vista del conocimiento. Se observará que las afirmaciones anteriores no se adentran en la discusión acerca de si esta percepción —tan *adanista* (Ortega *dixit*) como generalizada— de no tener nada que ver con lo que hubo está

justificada o no: lo que importa a estos efectos es que constituye un dato de experiencia, alimentada de continuo por unos medios de comunicación que no hacen otra cosa que anunciarnos la entrada en nuevas eras, nuevas etapas y nuevos tiempos por completo irreductibles a cualquier cosa conocida.

Otro planteamiento, solo en apariencia opuesto al anterior, es el que rechaza la idea de aprender del pasado no porque este nos resulte por completo extraño sino porque la idea misma del aprendizaje ha dejado de tener sentido alguno. No otra conclusión, en efecto, se desprendía del conocido dictamen de Fukuyama acerca del final la historia. Porque si, como él pronosticaba, no nos es dado esperar que en el futuro pueda ocurrir nada radicalmente nuevo, puesto que la humanidad ha demostrado no ser capaz de crear un modelo superior al representado por el capitalismo liberal, entonces la expectativa misma de aprender del pasado resulta de todo punto innecesaria. No hay nada que aprender, vendría a ser la consigna, porque lo mejor que éramos capaces de imaginar para la vida en común ya ha sido materializado.

Acerca de estas dos maneras de negar la fecundidad de los vínculos con el pasado cabe alguna puntualización. Empezando por la segunda, habría que decir que el *debilitamiento* de la tesis central de Fukuyama al que hicimos referencia en lo precedente<sup>[290]</sup> rescata del absurdo la pretensión de aprender del pasado. Entre otras cosas porque ya no está claro que el modelo económico-político en el que pensaba nuestro autor resulte irrebasable (en el bien entendido de que *rebasar* un modelo no equivale a *mejorarlo* desde todos los puntos de vista). La hegemonía casi absoluta alcanzada en nuestros días por el capital financiero sobre el capital industrial clásico ha abierto escenarios inéditos hasta el presente, y por añadidura ni tan siquiera anticipados en *El fin de la historia y el último hombre*, ya citado.

De la misma forma que el enorme protagonismo en la nueva economía global alcanzado por sociedades que, proviniendo de un modo de producción orientado al socialismo, han asumido decididamente el capitalismo en su esfera económica sin por ello abrazar estructuras políticas de corte democrático-liberal no parece confirmar el inexorable continuismo, de matriz hegeliana, desde el que parecía en todo momento pensar Fukuyama<sup>[291]</sup>. Lo cual, aunque en modo alguno se pueda hacer equivaler a una denuncia de la fragilidad del actual orden económico-político mundial, sí que cuestiona la premisa fundamental sobre la que se apoyaba la idea de Fukuyama de acuerdo con la cual *ya no hay nada que hacer* en la historia (ni, por tanto, nada que merezca ser aprendido: ¿para qué, según esto, si ya cosa alguna podría cambiar?).

Así pues, ni se puede sostener de manera concluyente que la historia

haya terminado (¡justo cuando más sobresaltos nos está dando!), ni se encuentra plenamente justificada nuestra extrañeza ante quienes estuvieron aquí antes que nosotros. Pero conformarse con estas afirmaciones probablemente revelaría una grave confusión entre planos. Porque tan importante o más que la constatación del insuficiente fundamento de dichas afirmaciones (aunque tampoco se pueda sostener, por señalar una de las dos, que el triunfo del *capitalismo de casino* haya precisamente falsado la propuesta de Fukuyama) lo es el hecho de que, a pesar de su relativa inconsistencia, se hayan convertido en las tesis hegemónicas con las que de forma generalizada tendemos a representarnos nuestra instalación en el presente. En ese sentido, podría decirse que la importancia alcanzada por tales representaciones constituye un dato de experiencia (de experiencia de la conciencia, pero de experiencia al fin)

## A donde nos conduce el desplazamiento de la perspectiva

El desplazamiento de la perspectiva —desde el contexto de justificación al contexto de descubrimiento, serían los términos en que a buen seguro lo describiría un historiador de la ciencia analítico— no viene exento de consecuencias. Porque, de la misma forma que las afirmaciones desplazadas —o derrotadas— por las nuevas no aparecían aisladas, como convencimientos exentos, sino que se incrustaban en el corazón de un tejido discursivo, articulándose racionalmente con otras argumentaciones hasta constituir toda una manera de entender las cosas, así también las afirmaciones que ahora, en el tiempo en el que nos adentramos, se van imponiendo obtienen su plena inteligibilidad cuando se las piensa en el marco mayor de la visión del mundo a la que pertenecen.

Algunos elementos de esa visión emergente son claves para entender la eficacia de las afirmaciones a las que venimos haciendo referencia. Así, de puro obvio se ha convertido en un lugar común el planteamiento que conecta nuestro desinterés hacia el futuro con el fracaso de los grandes proyectos de emancipación, con la desaparición de las utopías (Lyotard<sup>[292]</sup> o Virilio<sup>[293]</sup> han teorizado con eficacia este punto). Fracaso y desaparición que, además de significar un golpe de gracia prácticamente definitivo a la idea de progreso, comportan la reducción, casi hasta el límite de la insignificancia, de nuestro *horizonte de expectativas*, por decirlo a la manera de Koselleck. Pero repárese en que estamos más allá de la clásica disyuntiva entre determinismo y voluntarismo (o entre pesimismo de la inteligencia y optimismo de la voluntad) a la hora de enfrentarnos a lo por venir. Porque incluso el determinismo, en la medida en que solía ser pensado en clave economicista, todavía remitía a la esfera de lo humano y, en esa misma medida, podía ser afectado —por ejemplo, en el sentido de revisar sus pretensiones absolutas de influir sobre todas las esferas de lo real— por el voluntarismo. Frente a esto, el lugar en el que estamos ahora es otro, bien diferente. La diferencia se deja ver ya desde el mismo lenguaje: las únicas anticipaciones de las que parece que nos sentimos capaces de hablar tienen un signo marcadamente naturalista: curvas de población, volumen de alimentos disponibles, evolución del clima, fuentes de energía aún por explotar, nuevas pandemias... en todo caso, nada que haga referencia, pongamos por caso, a la posibilidad de transformar el orden social y ya no digamos la distribución de la propiedad y la riqueza, asuntos estos que parece que ni contemplamos abordar.

Esta *naturalización* nos aleja de una manera de plantear el futuro en clave de reiteración, de perseveración spinoziana en el propio ser o, con un lenguaje menos técnico, de *más de lo mismo*, que durante un tiempo se impuso y que daba por supuesto que el funcionamiento del mecanismo

social venía regido únicamente por una norma interna a él mismo —lo que Lyotard denominaba el *criterio de operatividad* (eficacia o productividad)—. En una realidad así descrita, la única variación posible era entre el más o menos de lo mismo que ya hay, pero en ningún caso entre esta o aquella opción. El orden de lo existente estaba llamado a permanecer igual para los restos —la realidad se mostraba como una facticidad sin alternativas que parecía agotar en sí misma todo el campo de posibilidades—, de idéntica forma que nosotros estábamos condenados a tener que adaptarnos a su incuestionable autoridad, sin posibilidad alguna de colocarnos en una posición de exterioridad.

La reciente evolución de los acontecimientos en el mundo, especialmente a partir del estallido de la crisis económica en 2008, ha ido mostrando que el supuesto que ha empezado a funcionar no constituye un mero retoque del que acabamos de ver, según el cual lo real —incluido lo real humano— es inmodificable, el de que ya no puede sufrir transformación alguna. Si solo hubiera consistido en eso no estaríamos, a fin de cuentas, tan lejos del diagnóstico formulado en su momento por Fukuyama. Nos hemos alejado de él porque el supuesto que parece haberse generalizado últimamente es el de que el mundo en el que estamos tal vez pueda cambiar (no es forzoso, como postulaba el apologeta del final de la historia, que el modelo en el que vivimos sea insuperable: de hecho, de un tiempo a esta parte se muestra severamente cuarteado), pero, si lo hace, en todo caso no será como resultado de nuestra acción, de nuestra intervención programada y coordinada, sino de una evolución propia, autónoma, cuyo signo y control se nos escapa por completo. Aceptamos que la historia puede sorprendernos, en efecto, pero aguardamos esa sorpresa con la misma curiosidad indefensa con la que aguardamos, ante el televisor, la noticia del tiempo que hará mañana. La contingencia de la historia ya no es pensada bajo la clave de la posibilidad (si nada es necesario, entonces lo que ahora hay resulta susceptible de constituir el germen de algo diferente, modelado por nosotros), sino bajo la del mero azar (su no-necesidad en modo alguno nos habilita como sujetos).

Se podrá contra-argumentar que en los últimos tiempos proliferan propuestas (¿o habría que decir mejor *apuestas*?) que parecen incumplir semejante diagnóstico, lanzándose a plantear horizontes máximamente utópicos, que no vacilan en reivindicar incluso el clásico rótulo *comunismo*. Pero hay que decir que se trata de utopías que bien podríamos calificar de trascendentes, en la medida en que se conciben como exigencias abstractas, desencarnadas, carentes de una concreción real<sup>[294]</sup>. A tales propuestas se les podría reprochar, con fundadas razones, el hecho de que constituyen la mera proyección ilusoria de una subjetividad desligada del mundo donde se encuentran las condiciones de realización. Al respecto,

valdrá la pena señalar, como ha hecho José Luis Pardo<sup>[295]</sup> refiriéndose a Badiou, Rancière o Žižek (aunque lo propio se podría decir de unos cuantos más), que el comunismo de estos autores «no es de este reino», no solo porque se desmarquen de todo lo que el comunismo ha sido realmente (Unión Soviética, gulag o Revolución Cultural de Mao), sino también porque entienden por tal un conjunto de emblemas de una Ética superior de valores eternos, esto es, una apelación a la solidaridad humana y a lo que tenemos en común, carente por completo de doctrina y de programa.

Está claro: una propuesta tan inconcreta que nadie en su sano juicio podría temerla o refutarla, no solo no contradice el diagnóstico que habíamos empezado a dibujar sino que lo refuerza, en la medida en que, al plantear como alternativa a lo realmente existente algo inalcanzable (remachemos el clavo: no por efectivamente utópico, sino por radicalmente vacío), acaba convirtiendo en la práctica a lo que hay en un destino, por incomparecencia de nada que se le oponga. De ahí que se pueda afirmar que estas utopías trascendentes acaban desembocando en el mismo lugar desolado en el que desembocaban las inmanentes, que consideraban que la utopía había tocado a su fin precisamente por haberse realizado.

Recuperemos ahora, tras este brevísimo *excursus* a través de lo utópico, el hilo de nuestra argumentación. Hagámoslo subrayando que la clave de la señalada transformación del punto de vista, desde el que era hegemónico hasta hace poco (de inspiración sustancialmente posmoderna) al actual, pasa por el concepto de naturalización, indisociable de la reconsideración del presente a la que estamos asistiendo. O, lo que es lo mismo, que lo que hemos empezado a denominar *naturalización* nombra en realidad la percepción que los individuos han pasado a tener de la realidad en la que viven, de los procesos en los que se encuentran inmersos. Percepción que, a su vez, para resultarnos inteligible debe ser pensada como el efecto de un conjunto de transformaciones que han tenido lugar en el mundo.

No se trata de aludir a todas ellas, sino de señalar los efectos que han producido sobre nuestra conciencia. Así, el inmenso poder alcanzado por la especie humana (y del que el enorme desarrollo del complejo científico-técnico constituye su mejor muestra) ha repercutido de manera directa sobre la forma en que nos representamos nuestra inscripción en el propio tiempo. El futuro ha dejado de ser ese punto de fuga a través del cual trasladábamos hacia adelante con la imaginación las posibilidades inéditas en el presente. Hemos dejado de necesitarlo porque a esos efectos el futuro ha devenido obsoleto: en nuestro hoy ya toda posibilidad se ve realizada por medios técnicos. Pero, matiz fundamental, la transformación no ha tenido lugar de una manera acompasada y armónica. Ha quedado en la cuneta, tan obsoleto como el futuro, el propio ser humano<sup>[296]</sup>, incapaz de asimilar los acontecimientos que produce el presente, desbordado en su

misma capacidad de concebirlos como posibles. Tantas son las posibilidades que resultan efectivamente realizadas a cada poco que lo real mismo se ha convertido en inverosímil<sup>[297]</sup> y la imaginación del futuro ha quedado arrumbada como superflua en tanto que medio de producción de novedades<sup>[298]</sup>.

Pero sería quedarse muy corto caracterizar únicamente como obsoleta la idea de futuro que se ha ido abriendo paso en nuestro imaginario colectivo. Si nos limitáramos a eso, tampoco habríamos ahora avanzado gran cosa respecto al *no-future* del que se lleva ya algunas décadas hablando. En cierto modo podríamos decir que el futuro, además de obsoleto, se ha vuelto directamente *amenazador*. Pero no porque nos amenace con incertidumbres, temores o riesgos más o menos ignotos (que también hace décadas que nos acechan), sino casi justo por lo contrario: porque parece complacerse en mostrar abiertamente la dirección que ha emprendido. Y es que no ha sido solo el poder científico-técnico el que ha provocado esta progresiva invasión del horizonte de futuro por parte de un presente cada vez más inflado, hipertrofiado. Para entender la tonalidad concreta —bien oscura, por cierto— que ha adoptado el proceso se impone hacer referencia a la esfera económica. La búsqueda de beneficios cada vez más vertiginosos en esta sociedad de consumo ha hecho que productividad, flexibilidad y movilidad se hayan convertido en las palabras clave de los nuevos amos del mundo<sup>[299]</sup>, en los criterios-guillotina que, en caso de incumplimiento, o de crisis del sistema, expulsan de lo real a sectores enteros de la población. He aquí, perfectamente explícito, el signo de la amenaza.

En estas condiciones, el único futuro del que cabe seguir hablando es de un genuino futuro negativo<sup>[300]</sup> que ya no camina hacia delante sino que cuenta el tiempo hacia atrás: a cada paso va destruyendo no solo conquistas colectivas de derechos sociales que parecían asegurados, sino también —cálculo de años de cotización mediante— biografías personales, en muchos casos después de vidas enteras de trabajo. Sin olvidar a aquellos otros que, antes incluso de entrar en el mercado de trabajo, constatan que ya han sido arrojados por la famosa *mano invisible* de los mercados a la cuneta del desarrollo social. De una u otra manera, multitud de personas está intuyendo que el futuro que se les reserva no es solo imperfecto (*seremos excluidos*) sino que directamente es ya futuro anterior (*habremos sido excluidos*). Ese futuro anterior, regresivo, es ya el presente que habitamos.

Semejante retraimiento del futuro —y, por añadidura, de *este futuro*, así descrito— sobre el presente ha hecho caducar, se diría que de manera irreversible, la visión de este como un gozoso lugar de plenitud e intensidad (como parecían transmitir aquellas juvenilistas exhortaciones de antaño a *vivir el presente*, por no hablar, complementariamente, de las celebraciones a quienes tenían *toda la vida por delante* o de lo que hoy vemos como un



candoroso *el futuro ya está aquí*). Por el contrario, nuestro presente ha devenido fuente de permanente estupor. La evolución no se halla exenta de consecuencias. Difícilmente podrá establecer un vínculo fuerte en ningún sentido con su propia acción aquel que la registra como no disponible<sup>[301]</sup>. Difícilmente estará en condiciones de hacerse cargo de las consecuencias de su propia acción, esto es, de responsabilizarse por algo, quien se siente literalmente desbordado por el exceso de contingencia que afecta a su presente. Difícilmente, en fin, podrá elaborar planes racionales para la transformación de la realidad —en el sentido que sea— quien la percibe como inconcebible.

Ello no excluye, claro está, reacciones de creciente, agudo, malestar (¿dónde quedó la confiada atonía posmoderna?). Pero lo que importa, a los efectos de lo que estamos tratando, es en qué términos se plantean tales reacciones, qué emociones políticas movilizan a los ciudadanos. Y una realidad parece incontestable a este respecto: los ciudadanos que salen a la calle lo hacen de manera intuitiva, sin apenas conceptos ni instrumentos doctrinales. Esas multitudes de personas se concentran y se buscan unas a otras, reconociéndose más allá de sus biografías personales en lo que tienen en común: han sido despojadas de todo futuro y las únicas opciones que les quedan son impugnar el presente, agrietar la asfixiante realidad<sup>[302]</sup>.

Valdría la pena preguntarse si esta percepción de la realidad en términos tan unitarios no forma parte de la misma asfixia. La impugnación, en efecto, lo es del presente como un todo compacto. No hay nadie enfrente, por así decirlo; ni siquiera los tradicionales *enemigos de clase*. El viejo enemigo se ha transformado en un destino y sus miembros gustan de aparecer como si ellos mismos también estuvieran sometidos a él. Este presente naturalizado, siempre a medio camino entre un azar y una necesidad absolutamente ajenos a nosotros, no deja, desde luego, lugar alguno para la responsabilidad. Pero si la pregunta de hace un párrafo era ¿cómo hacerse cargo de algo que no depende de nosotros?, la de ahora solo puede ser: ¿cómo pedir cuentas a quien se presenta como si no tuviera margen alguno de maniobra? Quienes antaño se defendían con el clásico «me limito a cumplir órdenes» hoy se sacuden de encima cualquier hipotética atribución de responsabilidad con un «no se puede hacer otra cosa» enormemente confortable (ya no hace falta argumentar que lo que se defiende es *lo mejor*: los mal llamados *tecnócratas*, sumos sacerdotes de la nueva fatalidad, no precisan justificar nada). Por encima de ellos, los efectivamente poderosos, invisibilizados por completo, sonríen complacidos en extremo.

## Esta vez s : lo pasado, pasado

Cuando las cosas se planteaban de otra forma, cuando parecía que la disyuntiva era entre un pasado demasiado cerrado (determinado, fijo, idéntico a sí mismo) y un futuro demasiado abierto (indeterminado, imprevisible), sin tránsito posible del uno al otro, Paul Ricoeur<sup>[303]</sup> propuso, a modo de correctivo para la misma, la inversión de los términos, tratando de pensar cómo sería un pasado más abierto a la redescrición y un futuro que fuera determinable y alcanzable a partir del presente. La situación no es la misma, pero la reflexión puede resultar de utilidad, y como algo ha quedado dicho respecto al futuro, convendrá formular algunas indicaciones, siquiera sean someras, respecto a la manera en que las transformaciones en nuestra idea del presente, ya reseñadas, alteran la relación que hoy estamos en condiciones de mantener con el pasado.

Aunque planteado como respuesta a problemas que ya no son los nuestros, el re-equilibrio propuesto por Ricoeur, en cierto modo en la estela de Koselleck (esto es, balanceando campo de experiencias y horizonte de expectativas), abordaba la posibilidad de que fuera el pasado el lugar en el que ubicar —de una manera específica, claro está— esa esfera de posibilidades volatilizada de un futuro ahora convertido para nosotros en el territorio de la repetición y la monotonía. El pasado, adecuadamente redescrito (a pesar de que en su obra el propio Ricoeur nunca llegara a especificar de qué manera podría llevarse a cabo la tarea y su propuesta quedara como pendiente), nos proporcionaría el nuevo impulso del que nos habíamos quedado desasistidos tras la desactivación del futuro.

Ha habido autores que han intentado proporcionar indicaciones acerca del modelo de redescrición adecuada. También ellos lo han hecho por sus propias razones. Así, Walter Benjamin, cuando vuelve la vista atrás como reacción crítica respecto al futuro, lo hace desde una concepción de este alejada de la que hoy rige. En los años treinta la pretensión benjaminiana era la de romper la confianza ingenua de la socialdemocracia alemana en un futuro al que el presente se estaría acercando de forma asintótica o, si se prefiere formularlo a la inversa, la de inocular en sus contemporáneos una desconfianza respecto al futuro en la que nosotros, como se ha insistido, ya llevamos tiempo instalados. Análogamente, en fin, cuando Hannah Arendt<sup>[304]</sup> propone elaborar nuevas herramientas conceptuales y políticas, y hacer un uso creativo del anacronismo<sup>[305]</sup>, su propósito último está bien definido: es el de conectar con lo que llamaba el «tesoro perdido» de las revoluciones pasadas.

Pero el caso es que, más allá de los matices diferenciales que pudiéramos encontrar, en todos estos autores (junto con algunos más, por descontado) había, si no idéntica, parecida expectativa de que una determinada

reconsideración del pasado aportara valiosos elementos que posibilitaran una relación crítica con el presente o, cuanto menos, justificaran la afirmación, formulada por alguien en un raptó de optimismo, según la cual *el presente respira por la historia*. La insistencia en el prefijo *re* (*re*-descripción, *re*-consideración, *re*-significación...) alude implícitamente a la necesidad de tomar distancia de las formas de describir, considerar o significar el pasado que cumplían la función, habitual en las historiografías conservadoras, de legitimar el presente a base de presentarlo como la culminación inexorable del decurso histórico precedente.

Frente a esto, se trataría de que el pasado actuara a modo de revelador que hiciera visibles a la mirada esos elementos de autotransformación que contiene el presente y que están ya inmediatamente disponibles para su actualización. Lo nuevo, en ese sentido, ni se ha cumplido ya (como querría la actitud inmanente) ni puede proceder de ningún tipo de *absolutamente otro* (como querría un cierto utopismo<sup>[306]</sup>), ni habita en un indeterminado futuro. La novedad es siempre, por decirlo con la paradójica formulación de Agamben, «retorno a lo nuevo»<sup>[307]</sup>, en la medida en que reside en la posibilidad de cumplimiento del presente sacada a la luz por el pasado. Sin atreverse a renunciar del todo a la categoría de futuro, el mismísimo Žižek se ha abonado a esta idea al afirmar que el único lugar de acceso al futuro es el pasado<sup>[308]</sup>.

A nadie se le escapará el carácter inequívocamente político de semejante reflexión. Quienes están adiestrados en esta *doble visión*<sup>[309]</sup> del presente, capaz de descubrir los signos de trascendencia que apuntan en la inmanencia de lo real, pueden mirar lo que hay desde el punto de vista de lo que podría haber. Lejos de cualquier forma de fetichismo pasadista, el interés que mantienen por el pasado se relaciona con su clara conciencia de que obturar el conocimiento del mismo (por ejemplo, a base de intentar desracionalizarlo, como en los capítulos anteriores vimos que han hecho muchos de los que han reflexionado sobre el Holocausto) cumple la función, también política solo que de signo contrario, de desactivar el presente, blindándolo a su transformación.

Es cierto que algunas ideas planteadas en el transcurso del presente texto podrían hacer pensar que las últimas propuestas mencionadas resultan aplicables, con pequeños retoques, a nuestra situación actual. Daría la sensación de que asuntos a los que se hizo referencia con anterioridad en diversos momentos, como el de que el pasado se ha convertido en el nuevo lugar de la pasión política o el de que la historia nos debe sobresaltar, sintonizan bien con las pretensiones teóricas de Ricoeur, Arendt, Benjamin, Agamben o Žižek. Sin embargo, cuando se intenta analizar con mayor detalle el dibujo del presente, de inmediato se percibe la dificultad de trasladar tales pretensiones a nuestra realidad, como,

reconozcámoslo, a primera vista podría parecer.

Lo más significativo de la dificultad no es la difundida resistencia actual a percibir las posibilidades de transformación que contiene la realidad (actitud conocida desde antiguo, a fin de cuentas), sino el *en nombre de qué* se produce dicha resistencia. Porque, aunque comparta rasgos con uno de los efectos clásicos del discurso ideológico, a saber, la conocida conversión de lo contingente en necesario o de lo histórico en eterno que solía expresarse en fórmulas como *ya se sabe* o *siempre ha sido así*, la resistencia propia de nuestro presente es de otra naturaleza. Por lo mismo, tampoco se identifica con el quietismo pesimista de la posmodernidad, que, en definitiva, seguía pensando el presente en términos de *foto-finish* de la vieja historia, como si fuera un momento más de aquel proceso, solo que congelado en el tiempo, por siempre demorado en su evolución, perseverando, tedioso, en su ser.

Si nuestra actitud oscila entre el fatalismo más resignado y el voluntarismo más inane es como consecuencia de ese proceso de naturalización del que hemos venido advirtiendo (al hablar del daño o del tipo de anticipaciones de futuro que hoy tendemos a hacer). Ahora estamos en mejores condiciones de empezar a evaluar sus efectos. Por apuntar uno de los de mayor alcance en relación con el propio presente: con la naturalización las injusticias regresan —darwinismo social mediante— al estatuto de meras desventuras. Con razón François Hartog ha calificado a este presente, multiforme y multívoco, en que nos ha tocado vivir, como *monstruoso*. Con sus propias palabras: «Es a la vez todo (no hay más que presente) y casi nada (la tiranía de lo inmediato) [...], no dejamos de mirar hacia adelante y hacia atrás, pero sin salir de un presente del cual hemos hecho nuestro único horizonte»<sup>[310]</sup>.

A esta clausura en el propio presente le corresponde de pleno derecho el rótulo de *presentismo*. Se trata de un presentismo específico, diferente al defendido en otras épocas por autores como, pongamos por caso, Croce (que lo veía como un rasgo de lo histórico en cuanto tal —«toda historia es historia del presente»— y no de una etapa en particular)<sup>[311]</sup>. Hemos visto que es un presentismo voraz —*caníbal*, llega a denominarlo Hartog—, capaz de devorar el futuro, pero que, añadamos ahora, también se lanza sobre el pasado, convirtiéndolo en objeto de su insaciable apetito. De ahí que no tenga nada de sorprendente, ni implique contradicción alguna con lo que se está planteando, el hecho de que vivamos en una de las épocas de la historia que mayor *consumo de pasado*<sup>[312]</sup> hace. Porque, en efecto, es un mero consumo (o una apropiación interesada a nuestro servicio) que en absoluto cumple la función catalizadora o reveladora con la que los autores antes mencionados soñaron.

Digámoslo con una cierta verticalidad: un presente incomprensible, una

realidad inconcebible, un mundo naturalizado, solo aceptan viajar al pasado *de visita*. La vieja expectativa de que pudiéramos extraer de este lecciones que nos fueran de utilidad para entender lo que hay y para impulsarnos hacia el porvenir ha hecho aguas por todas partes (las más importantes ya han sido señaladas). El pasado, lejos de iluminar, proyecta su oscuridad sobre el presente. Entre otras cosas porque el presente no tiene el menor interés en dejarse iluminar, convertido como está en un lugar vacío, en un agujero negro que todo lo devora. Ahora se hace aún más evidente, si cabe, al servicio de qué concepción del presente estaban muchos presuntos *especialistas* en el Holocausto, que con su sobreactuado espanto abdicaban de cualquier comprensión de lo ocurrido. El pasado apenas cumple hoy otra función que la de mero almanaque de ilustraciones para cargarnos de razón en el presente, sea porque ratifique su ausencia de sentido global, sea porque refuerce algún interés particular en un determinado momento.

Es en ese sentido, y no en el de un regreso a la valoración positiva de la historia, en el que se debe entender la conversión, que parece haberse producido en los últimos tiempos, del pasado en el aparente territorio de la batalla social o política. Cuando sectores juveniles, particularmente castigados por la crisis económica, lanzan la consigna «¡queremos vivir como nuestros padres!» no lo hacen colocando en el pasado las expectativas que tradicionalmente se habían colocado en el futuro, en una suerte de específica teleología a contrapelo (si así fuera cabría preguntarse: ¿por qué no reparan en episodios de carácter revolucionario o al menos transformador?). No son ni futuristas ni pasadistas: son rigurosamente presentistas. No buscan en el pasado las posibilidades del presente, como alguno de los autores antes citados pensaba, sino que se limitan a lamentar algo bien concreto del pasado perdido. ¿Qué se ha hecho del sobresalto, de la interrupción, del fulgor ejemplar de lo que quedó atrás? ¿Han dejado de ser relevantes para nosotros? ¿A qué reacción mueve la constatación de esos comportamientos individuales y colectivos que se produjeron en la historia y que hasta hace no tanto parecían alimentar nuestra pasión por transformar, nutrían de esperanza nuestra insatisfacción ante lo existente?

La respuesta tiene mucho de desoladora: empezamos, hace ya un tiempo, reivindicando —con una legitimidad que no es este el momento de cuestionar, pero que en el fondo parecía formar parte del programa *antitradicionalista* de la modernidad— nuestro derecho a liberarnos de la tutela prescriptiva del pasado y a poder decidir, soberanamente, cuales de las promesas incumplidas y los anhelos frustrados entonces hacíamos nuestros y qué otros dábamos, por así decirlo, por *bien incumplidos*, así como nuestro derecho a decidir qué conductas constituían un ejemplo digno de seguir o merecedor de ser abandonado, y hemos terminado, casi sin darnos cuenta, en este lugar en el que ahora estamos. Aquellos *estimulantes*

comportamientos históricos han pasado a ser percibidos como una *rareza*, y el sobresalto que causaban en nosotros ha mudado también, como tantas cosas más, de signo. No podía ser de otra manera, una vez que se ha consumado la extrañeza con nuestros antepasados y se ha roto el vínculo que posibilitaba esa identificación normativa representada por la ejemplaridad. Ahora dichos comportamientos constituyen la ocasión para una experiencia fundamentalmente estética<sup>[313]</sup> (pensemos en el auge de las novelas y narraciones cinematográficas habitualmente denominadas *históricas*), en la que aquello que en otro momento podría habernos movido a actuar ha terminado, paradójicamente, por ratificar la generalizada sensación de que ya no tenemos nada que ver con nuestros antepasados o, más aún, ha sancionado nuestra extrañeza ante el pasado por entero<sup>[314]</sup>.

Nuestros vínculos con lo precedente ya no se establecen sobre la base de ninguna complicidad, supuesto básico (casi secreto) sobre el que habíamos edificado nuestra sintonía con el pasado. Ya no podemos representarnos bajo la figura del niño o del enamorado que, perezosos, desde la cama, se sienten capaces de reconstruir con detalle el sentido de los pasos y los pequeños ruidos que la madre o la amada producen en su atareado y cuidadoso deambular por la casa, de buena mañana. Saben, con una sabiduría que brota del cariño y viene teñida de ternura, a qué actividad corresponden todos y cada uno de los sonidos con los que su ser querido le va abriendo paso al día. Nada que ver con la inquietud que provoca en nosotros el ir y venir de ese vecino un tanto anómalo que, a horas intempestivas, nos perturba con un alboroto incomprensible y que, si a algo nos mueve, es a preguntarnos, con un punto de desazón: «pero, ¿qué estará haciendo?». Probablemente esta última figura, atravesada en el fondo de un cierto temor, sea la que mejor exprese los vínculos de extrañez y perplejidad que hoy establecemos con lo que hubo.

## En definitiva: ¿angel de la historia o estatua de sal?

Somos hijos de una aporía. O tal vez fuera mejor decir que nuestra aporía es hija de otra, de aquella otra que formulara de manera canónica Kant en la tercera antinomia al hablar del conflicto entre necesidad y libertad, esto es, entre determinación causal del mundo y contingencia de la acción humana, solo que con el significativo desplazamiento de los términos a que hemos venido aludiendo. La reformulación del clásico problema de la separación entre mundo objetivo y razón subjetiva no es un asunto menor, sino que afecta de lleno al corazón del proyecto moderno<sup>[315]</sup>.

La aporía en cuyo seno nosotros nacimos era la dibujada por algunos pensadores de lo que se conoce como *segunda modernidad* o *modernidad reflexiva*, es decir, el momento entre el siglo XIX y el siglo XX en que empieza a resultar patente el fracaso del intento de reconciliación del hombre no ya con la naturaleza (lo dado) sino con la «segunda naturaleza» (por utilizar la expresión lukacsiana que hace referencia a ese mundo socio-cultural producido por él mismo pero que sin embargo se le opone como algo tan ajeno como una nueva naturaleza). Es de dicho lugar del que nos hemos ido alejando. Hemos dado un paso más allá de formulaciones tan dispares entre sí como la del *desencantamiento del mundo* (Weber), la *tragedia de la cultura* (Simmel), el *fetichismo de la mercancía* (Marx) o la *cosificación* como falta de mediación entre sujeto y objeto (Marx pasado por Lukács), pero que compartían el diseño común de la separación entre una exterioridad necesaria y una interioridad libre pero confinada en sí misma.

Decíamos que este es el diseño<sup>[316]</sup> que hemos empezado a abandonar, el espacio mental desde el que tenemos la sensación de que no podemos seguir pensando. Ya no hay, en efecto, tal antagonismo, ni con la naturaleza (modernidad clásica) ni con nuestro propio mundo (modernidad reflexiva), fundamentalmente porque el primero de los términos de la pareja, la razón subjetiva, la interioridad libre, ha perdido sus supuestos esplendor y potencia, para evolucionar hacia un lugar residual, secundario. Los avatares del yo y de la subjetividad en el mundo contemporáneo son sobradamente conocidos por todos, y no parece que tampoco tenga camino de vuelta el imparable deterioro de las nociones (hombre, persona y similares) que apuntalaban la esfera individual. La instancia llamada a dominar la naturaleza (Bacon) o a dirigir la historia (Marx) podríamos decir, sin demasiada exageración, que se ha volatilizado.

Aunque tal vez resultara más propio afirmar que, más que volatilizarse, se ha disuelto en el otro término de la pareja, en el mundo objetivo. El cual, a su vez, tampoco es el de antes. Porque la realidad social a la que hoy hubiera tenido que enfrentarse el hombre (de haber sobrevivido) no se deja describir con las categorías heredadas. Ya no es el capitalismo que

respondía a unas supuestas leyes económicas sobre las cuales todavía podía fantasearse alguna intervención transformadora que las alterara, fundamentalmente desde la esfera de la sociedad y la política. No es por casualidad que de manera creciente, para describir su deriva, resulte de mayor utilidad aludir a la codicia y a la especulación que a las viejas categorías economicistas.

Repárese en que el cambio de lenguaje está transparentando también un cambio en la naturaleza profunda de la relación que mantiene el individuo con su propio mundo. Los lenguajes de la alienación, la cosificación, el fetichismo de la mercancía y similares estaban directamente vinculados a la actividad económica, desde donde resultaban inteligibles. Incluso la referencia a la opacidad, lejos de resultar una mera fórmula literaria o retórica, remitía en última instancia a la invisibilidad de los procesos de extracción de plusvalía, invisibilidad reversible con la ayuda de la adecuada crítica de la economía política. De ahí que hayamos preferido, en vez de tan clásicas categorías, emplear el término *extrañeza*: nos permitía, entre otras cosas, señalar las distancias con los planteamientos en los que aquellas categorías se sustentaban.

Intentemos ir encarando el final de nuestro discurso: ninguno de los términos del discurso heredado (el de la modernidad), a través de los cuales pugnábamos por la inteligibilidad de lo existente, permanece en el mismo lugar ni, sobre todo, conserva sus antiguas determinaciones. Porque esa transformación del mundo a la que nos hemos venido refiriendo reiteradamente en términos de *naturalización* tampoco traslada las determinaciones de la antigua naturaleza al funcionamiento de la sociedad. No podría hacerlo porque, de manera irreversible, aquella ya no conserva los rasgos con los que la pensaban los primeros modernos: ha sido finalmente sometida y puesta al servicio de la especie humana, dando cumplimiento al programa de máximos de Bacon. Por lo mismo, tampoco se trata de que la historia cabalgue desbocada, sin clave de sentido alguna que nos permita entenderla.

En el fondo, cuando hace un momento aludíamos a la codicia y a la especulación como categorías que nos resultaban de mayor utilidad para describir la deriva que ha tomado nuestra sociedad, estábamos señalando lo que probablemente constituya el núcleo último de la paradoja (¿o deberíamos mejor hablar de la nueva aporía?) en la que estamos instalados. Y es que, aunque reconocemos que el curso que puedan adoptar los acontecimientos no responde a ninguna inexorable fatalidad, los vivimos, por repetir una comparación que ya se utilizó antes, con la resignada pasividad de quien aguarda un ciclón en una zona tropical o un temblor de tierra en una región sísmica. Hemos interiorizado que se producen como resultado de unas acciones sobre las cuales no podemos intervenir en



absoluto. De hecho, se ha reiterado hasta la saciedad que *los mercados* son en esta época los nuevos *sujetos sin rostro* de la esfera económica, sujetos respecto de los que predicamos *comportamiento*, dando por supuesto que en el mismo se da una mezcla, cuya composición exacta se nos escapa, de lógica económica supuestamente incontrovertible y desmedido afán de enriquecimiento.

Acaso la nueva *paradoja aporética* desde la que nos toca pensar pudiera formularse así: nuestro lugar, el de aquellos ilusorios *sujetos soberanos* llamados a dominar la naturaleza y dirigir la historia, ha sido ocupado por otros (que destruyen la naturaleza y conducen a la sociedad hacia su colapso). Nos han dejado sin sitio, en ese lugar vacío que es el presente, sin identidad, categorías ni discurso alguno con el que medirnos con lo real. O quizá fuera mejor decir que nos han cambiado de sitio, y nos han convertido a nosotros en el objeto de los nuevos sujetos (que ahora se limitan, descarnadamente, a ser meros amos), cuando no en la materia prima de sus propósitos, a cuya merced absoluta estamos<sup>[317]</sup>. Deberíamos empezar a darnos cuenta de esto: somos nosotros esa *segunda naturaleza* (bajo esta luz se debe interpretar el regreso de las injusticias a su antigua condición de meras desventuras) que de forma tan inútil como errónea, porque la buscábamos donde ya no estaba, nos esforzábamos por entender. Somos la nueva naturaleza incapaz de entenderse a sí misma, incluyendo en esta incapacidad la extrañeza ante su propio pasado. Meras estatuas de sal, fragmentos de materia inerte incorporados a lo real que solo conservan la forma humana y el gesto antiguo de mirar atrás, apenas un residuo de cuando tales fragmentos se creían habitados por un alma y dueños de su propio destino.

Terminemos ahora sí, con un apunte —que algún guasón consideraría a buen seguro, no sin parte de razón, más bien una puntilla—. La constatación de la ruina descrita afecta a dimensiones constituyentes de la manera de pensarnos a nosotros mismos (llámesele a este *sí mismo* como se le llame). Precisamente porque nuestra historicidad no es otra cosa, en definitiva, que la dimensión intersubjetiva de nuestra temporalidad, en el instante en el que aceptamos la lógica de la permanente ruptura con el pasado, estamos asumiendo de forma tan automática como inexorable la lógica de nuestra propia caducidad. Si nosotros nos declaramos *otros*, radicalmente distintos a quienes nos precedieron, en nombre de lo mismo nada de nosotros ni de lo que hagamos tiene la menor posibilidad de trascendernos y ser recogido como propio por quienes residan en el porvenir. En definitiva: recibiremos del tiempo venidero (llámesele también como se le llame) idéntico trato al que nosotros hemos dispensado al pasado. ¿O es que vamos a reprochar a alguien no reconocerse en *los suyos* del pasado cuando tanto nos complacimos en sumarnos al quejumbroso

lamento del poeta: «nosotros, los de entonces, ya no somos los mismos»? La expectativa —a estas alturas, perfectamente residual— de ser recordado, de permanecer de alguna manera en el mundo tras nuestro propio final, de contribuir en la memoria de quienes vendrán, ha devenido un completo anacronismo. ¿Quién prestará atención a lo que dejamos dicho? ¿A quién importará lo que en su momento pudimos pensar? O, sin necesidad de remontarnos demasiado en el tiempo, ¿quién va a leer estas mismas páginas de aquí a bien poco? Maldito presente, que todo lo engulle.

[1] Carta de Wittgenstein a Ficker citada por Janick y Toulmin en *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1974, pág. 243.

[2] Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, en Nietzsche, Gredos, Madrid, 2009.

[3] Me refería por vez primera a este lugar común en mi temprano *Narratividad: la nueva síntesis*, Barcelona, Península, 1986 (ahora reeditado en Santiago de Chile, Perseo, 2012), y posteriormente en mi *Filosofía de la Historia*, Madrid, Alianza, 2008.

[4] Se recordarán las palabras que el zorro dirige al pequeño príncipe en la célebre obra de Antoine de Saint-Exupéry *El principito*, Madrid, Alianza/Emecé, 1.ª ed.: 1971: «Mi vida es monótona. Cazo gallinas y los hombres me cazan a mí. Todas las gallinas se parecen y todos los hombres se parecen; por consiguiente me aburro un poco. Si tú me domesticas, mi vida estará llena de sol. Conoceré el rumor de unos pasos diferentes a todos los demás. Los otros pasos me hacen esconder bajo la tierra; los tuyos me llamarán fuera de la madriguera como una música. Y además, ¡mira! ¿Ves allá abajo los campos de trigo? Yo no como pan y por lo tanto el trigo es para mí algo inútil. Los campos de trigo no me recuerdan nada y eso me pone triste. ¡Pero tú tienes los cabellos dorados y será algo maravilloso cuando me domestiques! El trigo, que es dorado también, será un recuerdo de ti. Y amaré el ruido del viento en el trigo», págs. 82-83.

[5] Montaigne, Michel de, *Los ensayos*, Barcelona, Acantilado, 2008, pág. 792.

[6] Es lo que, a fin de cuentas, aplicado a esa apasionada forma de interés que es el amor, tiene escrito Pablo Neruda en el poema número 14 de su famoso libro *Veinte poemas de amor y una canción desesperada*: «A nadie te pareces desde que yo te amo».

[7] En su trabajo «Hacia un modelo de cambio conceptual: espacios controversiales y refocalización», *Revista de Filosofía*, vol. 29, n° 2 (2004), págs. 7-19, Oscar Nudler se ha servido de esta noción (*refocalización*) para defender una posición en último término análoga a la que aquí se está proponiendo, solo que en el ámbito específico de las revoluciones científicas.

[8] Chaunu, Pierre, *Historia y decadencia*, Barcelona, Juan Granica, 1983.

[9] Concretamente en su libro *Despierta y lee*, Madrid, Alfaguara, 1998, pág. 358. Probablemente el cálculo de Chaunu, recogido por Savater, sea un tanto exagerado. Si atendemos a lo que escribe Carl Haub en su trabajo «How many people have ever lived on Earth?» (*Population Today*, noviembre-diciembre 2002), la estimación debería reducirse a solo 106 miles de millones (o millardos). De cualquier forma, resulta evidente que el matiz, planteado por mor de una corrección científica fronteriza con el escrúpulo, no invalida el argumento principal del cuerpo del texto (ni, menos aún, el comentario de Fernando Savater): tanto 300 como 106 miles de millones sigue siendo un número exageradamente alto de seres *irrepetibles*.

[10] En mi *Filosofía de la Historia*, *op. cit.*, pág. 189.

[11] Arendt, Hannah, «Historia e inmortalidad», en H. Arendt, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, pág. 50.

[12] El único acontecimiento histórico cuya repetición, por principio, no podía aceptar San Agustín era la vida y la muerte de Cristo: «Cristo solo ha muerto una vez por nuestros pecados y, resucitado de entre los muertos, ya no muere más», escribe en *La ciudad de Dios*, XII, 13.

[13] Por más que resulte notorio que desemboca en algunos callejones sin salida, como el expresado gráficamente por Kingsley Amis en el verso: «¿Cómo estar seguro de las cosas, sin nada con que compararlas?», pero perseguir esta idea nos alejaría sobremanera de lo que estamos intentando plantear ahora. Encuentro la cita en la autobiografía de su hijo, Martin Amis: *Experiencia*, Barcelona, Anagrama, 2001, pág. 128.

[14] Roldán, Concha, *Entre Casandra y Clío*, Madrid, Akal, 2.ª ed.: 2005.

[15] Si a estas citas le añadiéramos el célebre *dictum* ciceroniano «la historia es maestra de la vida», obtendríamos un encadenado de citas que parecería sugerir que en el pasado se ha producido un consenso absoluto alrededor de esta cuestión, lo que no es en absoluto el caso. La máxima de Cicerón ha tenido también su contrapunto escéptico por parte de quienes, como Samuel Coleridge, la han considerado un hermoso *desideratum* a cuya altura los hombres nunca han conseguido estar: «¡Si los hombres aprendieran de la historia, cuántas lecciones podría enseñarnos! Pero la pasión y el partidismo ciegan nuestros ojos y la luz que nos proporciona la experiencia es como un farol sobre la popa que ilumina solamente las olas que dejamos detrás».

[16] El otro Marx (Groucho) afirmaba, curiosamente, algo no muy diferente, aunque, eso sí, mucho más gracioso: «La historia no se repite, los que se repiten entre sí son los historiadores».

[17] Arendt, Hannah, *op. cit.*, pág. 47.

[18] En concreto, Javier Gomá Lanzón en su trabajo *Imitación y experiencia*, Valencia, Pre-textos, 2003.

[19] V. para esta cuestión el libro de Alessandro Ferrara, *Autenticidad reflexiva*, Madrid, La balsa de la

Medusa, 2002.

[20] La sugerencia aparece en Javier Gomá, *op.cit.*, págs. 403-404.

[21] Véase Balibar, Étienne, «Ambiguous Universality», en *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 7 (1), primavera, 1995, págs. 48-74.

[22] Barcellona, P. *Strategie dell'anima*, Troina, Città Aperta, 2003, pág. 15.

[23] Marramao, Giacomo, *Pasaje a Occidente*, Buenos Aires, Katz editores, 2006, pág. 226.

[24] *Ibidem*, pág. 186.

[25] «Con el invento de las letras, el tiempo se hacía tierra y surco en que caían las semillas de nuestras palabras y podían, así, fructificar con otros soles distintos de aquél bajo el que se sembraban», escribía Emilio Lledó en el artículo «Identidad», aparecido en el diario *El País* correspondiente al 27.10.2007.

[26] V., entre otros, su libro *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

[27] Por supuesto que la iniciativa tiene múltiples precedentes (son numerosos los monumentos de diverso tipo en los que aparece una relación con los nombres de todas las personas homenajeadas). Tal vez una de las que más repercusión polémica obtuvo fue el famoso memorial organizado en Francia en 1981 por Serge Klarsfeld, consistente en la lista con el nombre, fecha y lugar de nacimiento de 80.000 víctimas francesas del exterminio nazi. V. a este respecto el comentario de Sarah Kofman en su libro *Paroles suffoquées*, París, Éditions Galilée, 1987, págs. 15-17.

[28] En su trabajo «Vocación de memoria. Ciudad y museo», incluido en el volumen colectivo editado por Ricard Vinyes, *El Estado y la memoria. Gobierno y ciudadanos frente a los traumas de la historia*, Barcelona, RBA, 2009, págs. 499-521, Beatriz Sarlo ha utilizado la expresión «Fundamentalismo de lo irreparable». Como es natural, esta es una tendencia susceptible de ser reconducida. En otros casos, en cierto modo análogos, los colectivos de víctimas han reaccionado exigiendo castigo para los culpables, en el marco de la administración de justicia propia de un Estado de Derecho.

[29] O el caso de la discoteca *Cromañón*, en Buenos Aires, donde en 2004 fallecieron cerca de 200 personas, cuyos familiares, reiterando la lógica de la actuación de las Madres de la Plaza de Mayo, erigieron una especie de altar laico/pop con los restos (zapatillas, gorras, chandals) extraídos de entre los restos calcinados del local.

[30] «¿Hay un deber de memoria?» es precisamente el título del primer capítulo del libro de Alain Finkielkraut *Una voz viene de la otra orilla*, Buenos Aires, Paidós, 2002. V. también a este respecto el volumen de Avishai Margalit, *Ética del recuerdo*, Barcelona, Herder, 2002.

[31] Arendt, Hannah, «Comprensión y política», en *De la historia a la acción, op. cit.*, págs. 41-42.

[32] En su libro *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003.

[33] He aludido a esta cuestión en el capítulo VII, titulado «Sobre traumas, calamidades y catástrofes», de mi libro *Las malas pasadas del pasado*, Barcelona, Anagrama, 2005. Inevitable resulta al hablar de ello la referencia al libro de Ernesto Garzón Valdés, *Calamidades*, Barcelona, Gedisa, 2004, así como a las aportaciones de Judith Shklar al respecto, especialmente en el capítulo 2, titulado «Desventura e injusticia», de su libro *Los rostros de la injusticia*, Barcelona, Herder, 2010.

[34] V. Arteta, Aurelio, *La virtud en la mirada*, Valencia, Pretextos, 2002.

[35] También me he referido con un poco de extensión a este asunto en mi libro *Las malas pasadas (...)*, *cit.* concretamente en el epílogo, titulado «Un futuro con escaso porvenir».

[36] Regreso al pasado que se diferenciaría nítidamente de la forma clásica de la investigación histórica visualizada bajo la figura del viaje con billete de ida y vuelta hacia un país lejano. El historiador, un extraño ser que se ubicaría entre los dos mundos, aquel en que vive y el de su objeto, llevaría en su equipaje (desde su presente) las categorías de análisis para ser utilizadas al llegar a su destino. Allí observaría y tomaría notas, sin modificar nada, y al regresar, levantaría acta de sus descubrimientos. Al respecto, v. el libro de David Lowenthal, *El pasado es un país extraño*, Madrid, Akal, 1998.

[37] En su libro *La virtud en la mirada, op. cit.*, Arteta, en la estela kantiana, propone distinguir entre el ejemplo que *ejemplifica* y el ejemplo que *ejemplariza*, págs. 314-315.

[38] Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, 1.ª edición en Ediciones Paidós, 1993, pág. 22.

[39] Lyotard, Jean François, *La condición postmoderna*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1987.

[40] Adorno, Theodor W.; Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, introducción y traducción de Juan José Sánchez, ed. Trotta, Madrid, 1994.

[41] Como el de que la razón ilustrada, en lugar de intentar comprender, adaptándose a él, el mundo de la naturaleza, se empeñó en dominarlo, reproduciendo así la ley natural del más fuerte, adoptando hacia los

objetos «la misma actitud que el dictador adopta hacia los hombres», *ibídem*, pág. 64.

[42] V. al respecto el libro de Fina Birulés, *Una herencia sin testamento*, Barcelona, Herder, 2007, especialmente caps. 3 y 4.

[43] En su ya clásico *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993, aunque también en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2002.

[44] Quien tiene escrito en su *Teoría de la historia*, México, Fontamara, 1984, pág. 47, lo siguiente: «Vivimos, efectivamente, en tres presentes (y distinguimos tres pasados y tres futuros). Esto no significa que todos los seres humanos vivan *igualmente* en los tres presentes, sino que nosotros *vivimos*, más o menos, en *los tres presentes*. Así construimos el futuro», afirmación que para ser plenamente entendida debe inscribirse en la particular teoría de la tripartición de los tiempos presentada por nuestra autora en la obra indicada.

[45] Derrida, Jacques, «Otra libertad» (entrevista de 1997), en *No escribo sin luz artificial*, Valladolid, Cuatro, 1999, pág. 106.

[46] V. Davidson, Donald, «¿Cómo es posible la debilidad de la voluntad?», incluido en *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Barcelona/México, Crítica/Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 1995, págs. 37-62; aunque, a los efectos de lo que se plantea aquí, resulte de mayor interés el de Jon Elster, *Ulises y las sirenas. Estudios sobre racionalidad e irracionalidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

[47] Lo que no impide reconocer, como hace Flaubert, que el sentimiento que ha engendrado los dogmas «es la expresión más natural y poética de la humanidad». El autor de *Madame Bovary*, que afirmaba que «todo dogma en sí mismo me resulta repulsivo», también cargaba contra «esos filósofos que los desprecian como insensateces y patrañas. Yo los encuentro necesidad e instinto». Y, por si la cosa no hubiera quedado suficientemente clara, extrae de sus afirmaciones anteriores la conclusión correspondiente: «Por tanto, respeto tanto al hombre negro que besa su fetiche como al católico que se arrodilla delante del Sagrado Corazón», Gustave Flaubert, citado por Julian Barnes, *Nada que temer*, Barcelona, Anagrama, 2010, pág. 213.

[48] Putnam, Hilary, *El pragmatismo. Un debate abierto*, Barcelona, Gedisa, 1999, pág. 14.

[49] En Rorty, Richard, *Cuidar la libertad*, edición de Eduardo Mendieta, Madrid, Trotta, 2005, pág. 80.

[50] Para quienes defienden este punto de vista, las instituciones del universalismo representan el reino del «gran frío» (*big chill*), porque están irremediabilmente signadas por una fisiológica *indiferencia* frente a las *diferentes* «políticas del reconocimiento», de las que hablara, hace ya años, Charles Taylor (v. su famoso ensayo *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, México, FCE, 1992).

[51] «Fe, mito y dogma están en el corazón de la servidumbre y del autoritarismo. Crítica, ciencia y tolerancia encarnan la pequeña esperanza que le queda a los sin esperanza», Stephen Bronner, profesor norteamericano de Ciencia Política, en su carta abierta a Benedicto XVI, publicada en la revista *Logos* ([www.logosjournal.com](http://www.logosjournal.com)).

[52] V. Cruz, Manuel, *Menú degustación*, Barcelona, Península, 2009, especialmente el epígrafe titulado «El imparable avance de la premodernidad», pág. 84 y sigs.

[53] V. el libro de Oz, Amos, *Contra el fanatismo*, Madrid, Siruela, 2003.

[54] Proceso que no está claro que hayan llevado a cabo otras confesiones, como el islam, aunque no sea esta una cuestión central para lo que ahora estamos planteando.

[55] Como es sabido, Ratzinger ha ido muchísimo más allá, llegando a afirmar, en un alarde de imaginación histórica, que la Modernidad en cuanto tal debe ser interpretada como el episodio culminante de la historia del cristianismo. ¿Qué hacemos entonces con la Modernidad descreída y laica? Para Benedicto XVI eso no es problema: entiende que ella constituye en realidad una patología de lo moderno que desemboca, inevitablemente, en la posmodernidad, que representa a su vez lo peor de la sociedad actual, esto es, el materialismo y la ausencia de valores. De la resistencia de la Iglesia ante la ciencia moderna representada por Galileo, episodio que ahora se escamotea, o las descalificaciones recibidas por prácticamente la totalidad de autores modernos, de Hume a Sartre, pasando por Kant, Nietzsche y ya no digamos Marx, acusados, como aquel que dice hasta ayer mismo, precisamente del delito de modernidad por parte de los guardianes de la ortodoxia católica, no nos ha dicho nada este Papa.

[56] Expresada paradigmáticamente en la modernidad filosófica por la pregunta kantiana «¿Qué puedo esperar?». Cfr. asimismo a este respecto el libro de Gianni Vattimo y Carmelo Dotolo, *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología*, Barcelona, Herder, 2012.

[57] La puntualización permitiría al mismo tiempo introducir una distinción, no siempre tenida en cuenta, entre religiosidad y espiritualidad (que, por lo pronto, no requeriría para su definición de los rasgos mencionados).

[58] Llevaba razón en ese sentido el mencionado Bronner al escribir que «el problema no es el

enfrentamiento ente civilizaciones (cristianismo frente al islam), sino entre partidarios de un Estado secular y partidarios de imponer las convicciones religiosas a los no creyentes».

[59] Rorty, Richard, *Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa, 2002, pág. 167.

[60] *Ibidem*, pág. 168.

[61] En el libro del mismo título, Barcelona, Anagrama, 1997.

[62] No habría que descartar que en esta actitud se estuviera manifestando lo que bien podríamos denominar un cierto *adanismo* histórico-político. Así, no hace tanto ocurría, a raíz de no recuerdo qué revueltas sociales (anunciadas pomposamente, eso sí, en los medios de comunicación como *nunca antes vistas*), que eran a continuación interpretadas, por los mismos periodistas que tan exageradamente las habían calificado, con categorías que no tenían nada de *nuevas*, ni de *inéditas* y que, por añadidura, estaban bastante *vistas* (en concreto, en términos de conflicto entre ricos y pobres). Se diría que a tales comunicadores les provocaba enormes resistencias tener que reconocer que a menudo se repiten en la historia determinado tipo de episodios, y, en lugar de hacerlo, preferían anunciar un *novum* del que luego no se encontraban en condiciones de dar cuenta.

[63] No estoy negando la existencia de ese orden de conceptos que el sociólogo alemán Ulrich Beck ha denominado, de forma ciertamente brillante, conceptos *zombi* (muertos vivientes categoriales). Tan solo pretendo señalar que, al que utiliza tal calificativo, le corresponde la carga de la prueba de que el concepto en cuestión ha perdido toda utilidad discursiva, o bien —otra variante— de que necesita ser definido de otra manera. De no cumplir tan elemental requisito, corremos el serio peligro de desechar instrumentos teóricos de plena validez teórica por motivos contingentes (supongamos, una moda filosófica) o, peor aún, directamente ideológicos.

[64] En su libro *República.com*, Barcelona, Paidós, 2003 (del que hay versión posterior, actualizada: *Republic.com 2.0* en Princeton, N. J., Princeton University Press, 2007). Por supuesto que caben otras perspectivas —digamos que más *optimistas*—, sobre este mismo asunto. Contrapunto, en cierto modo, del punto de vista de Sunstein es el presentado por Howard Rheingold en sus libros. V. especialmente *La comunidad virtual* (Gedisa, 1996) y *Multitudes inteligentes* (Barcelona, Gedisa, 2004). Apenas hará falta destacar que este tipo de realidades están sometidas a cambios y fluctuaciones permanentes, con lo que la apariencia de caducidad de cualquier referencia bibliográfica pasado apenas un rato está garantizada. Alguien podría aludir al espectacular éxito de los *blogs* (o cuadernos de bitácora) o a la aparición de nuevas redes sociales como prueba de ello, y no le faltaría razón. Pero lo que importa es si tanto ese dato como otros que podrían aportarse para mostrar la volatilidad del espacio virtual afectan al núcleo de lo que mantiene Sunstein o, más en general, a lo que se está intentando plantear aquí.

[65] Sunstein, Cass, *República.com.*, *ibidem*, pág. 212.

[66] Habiendo como hay tantas cosas sobre las que debatir en este ámbito. Así, respecto a la utopía de un sistema de comunicación sin restricciones que muchos creen ver prefigurado por Internet, cfr. el libro de Tim Wu, profesor de Derecho en la Universidad de Columbia, *The Master Switch: The Rise and Fall of Information Empires*, New York, Alfred A. Knopf, 2010.

[67] De hecho, durante un tiempo el eslogan con el que se promocionaba la televisión pública catalana era precisamente este: «TV3, *la nostra*».

[68] Junto a esto, probablemente haya otro problema, en el que no vamos a detenernos ahora pero que merece al menos ser nombrado, relacionado con las diferentes temporalidades que asignamos a lo que sucede y a nuestros esquemas interpretativos. De siempre supimos que el pensamiento, la reflexión, requieren sosiego, un sosiego que somos incapaces de conceder a los acontecimientos mismos (siempre tan urgentes por definición ya que, de otra manera, ¿valdría la pena que les prestáramos atención) y menos aún cuando nos acercamos a ellos con las aceleradas armas de las nuevas tecnologías. Pero nada impide aplicarlas de otra manera, esto es, dedicando al análisis el tiempo que este mismo reclame, sin dejarse distraer por la compulsión de pasar pantalla cuanto antes. A este respecto, v. el libro de Nicholas Carr *Superficiales. Qué está haciendo Internet con nuestras mentes*, Madrid, Taurus, 2010.

[69] En un sentido mucho más abstracto-especulativo, el filósofo alemán Boris Groys ha hecho referencia, al abordar lo que denomina «el problema mediático-ontológico», al hecho de que concedemos credibilidad a las dudas relacionadas con los medios únicamente cuando reflejan nuestra propia mirada suspicaz. V. al respecto sus libros *Bajo sospecha*, Valencia, Pre-Textos, 2008, y *Políticas de la inmortalidad*, Buenos Aires, Katz, 2008.

[70] Dicho todo lo cual, el diagnóstico presentado por Stephen Bronner en la carta abierta que venimos mencionando muestra todo su sentido: «Hoy no es la religión sino la razón la que está contra las cuerdas [...]».



En un mundo de desinformación organizada, venganza entre comunidades e ignorancia santurrón, quizás sería útil para todos nosotros recordar las angustiadas palabras de Thomas Mann: “¡Como si alguna vez hubiera habido demasiada inteligencia”».

[71] Se hace referencia a este mismo asunto *infra*, cap. V, «El pasado en tanto que territorio de un conflicto».

[72] En Ortega y Gasset, J., *Obras Completas V*, Madrid, *Revista de Occidente*, 7.<sup>a</sup> ed.: 1977, págs. 383-409.

[73] Foucault, Michel, *El nacimiento de la biopolítica*, Madrid, Akal, 2009.

[74] V. Esposito, Roberto, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006. Una interesante compilación sobre este tema es la editada por Mendiola, I., *Rastros y rostros de la biopolítica*, Barcelona, Anthropos, 2009. Otra interesante compilación, esta vez sobre la cuestión, complementaria de la anterior, de la comunidad desde el punto de vista político, es la editada por Miguel Cereceda y Gonzalo Velasco, *Incomunidad*, Madrid, Arena Libros/Universidad Autónoma de Madrid, 2011.

[75] En la serie *Homo sacer*, un proyecto de obra en cuatro volúmenes, de la que hasta el momento han aparecido en castellano el primer tomo, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998; dos partes del segundo tomo: la primera, *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004 y la tercera: *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*, Valencia, Pre-Textos, 2011 y, por último, el tercer tomo: *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Valencia, Pre-Textos, 2000. Queda pendiente de publicación el cuarto tomo, en el que el autor expondrá sus conclusiones y que está anunciado como el lugar en el que planteará su propuesta política.

[76] A este respecto, resulta poco menos que inevitable mencionar las consideraciones que presenta Primo Levi en su libro *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Mario Muchnick, 1995, en el que responde a algunos lectores de la edición alemana de *Si esto es un hombre*, que le planteaban, con pretensiones exculpatorias, este argumento.

[77] A las consecuencias éticas, en concreto, se ha referido Agamben en su libro *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-textos, 1996, con las siguientes palabras: «El hecho del que debe partir todo discurso sobre la ética es que el hombre no es, ni ha de ser o realizar ninguna esencia, ninguna vocación histórica o espiritual, ningún destino biológico. Solo por esto puede existir algo así como una ética: pues está claro que si el hombre fuese o tuviese que ser esta o aquella sustancia, este o aquel destino, no existiría experiencia ética posible, y solo habría tareas que realizar» (pág. 31).

[78] He tratado con un poco más de detenimiento esta identificación en el capítulo III, titulado «¿Hay alguien ahí (al otro lado del espejo)? Sobre el derecho al reconocimiento», de mi libro *Las malas pasadas del pasado*, *op. cit.*

[79] En Richard Rorty, *Cuidar la libertad*, *op. cit.*, pág. 109.

[80] De mayor entidad es la observación del propio Rorty según la cual la influencia de Foucault en la cultura de la izquierda norteamericana ha sido perniciosa, por cuanto ha provocado el efecto de «descomprometer» a los intelectuales: «La idea era resistir al bio-poder ejercitado por la sociedad capitalista, pero sin ninguna conciencia política sobre cómo resistir: sin programa político, sin utopía política, sin nada. Foucault arrojó a la comunidad intelectual a un profundo estado de resentimiento» (*ibidem*, pág. 57). Rorty parece estar pensando, al hablar así, en la definición de Alfred Döblin según la cual la utopía es un plan humano para interrumpir la historia.

[81] A los que, por supuesto, se podrían agregar otros, como el antes mencionado Roberto Esposito, quien ha hecho muy perspicaces consideraciones a este respecto. V., por ejemplo, sus libros, *Confines de lo político*, Madrid, Trotta, 1996, y *El origen de la política*, Barcelona, Paidós, 1999. Aunque sin duda los que más abiertamente plantean el asunto que aquí importa son *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, *Tercera persona*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, así como *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Barcelona, Herder, 2009. Una excelente compilación, articulada «en diálogo con Roberto Esposito» (por utilizar la expresión del mismo subtítulo), es la que ha editado Laura Bazzicalupo: *Impersonale*, Milan, Mimesis Edizioni, 2008.

[82] Coincidiendo en este punto con Rousseau, quien rechazaba trasponer la «comunidad de corazones a una comunidad política».

[83] Sus palabras textuales son las siguientes: «Pasemos ahora a la cosa misma. Por enlazar con esto último, permíteme empezar por lo que tú llamas “el amor al pueblo judío” o *Ahabath Israel*. (Te quedaría muy agradecida, dicho sea de paso, si pudieses decirme desde cuándo este concepto desempeña un papel en el judaísmo, cuándo se usó por vez primera en hebreo y en la literatura, etc.). Pero tienes toda la razón: no me mueve ningún “amor” semejante. Y ello por dos razones: primero porque nunca en mi vida he “amado” a

ningún pueblo o colectivo, ni al pueblo alemán ni al francés ni al americano, tampoco a la clase trabajadora o a nada de este orden. En realidad, yo “solo” amo a mis amigos, y el único amor que conozco y en que creo es el amor a las personas. Pero es que, en segundo lugar, ese amor a los judíos a mí me resultaría sospechoso, siendo como soy judía. Yo no puedo amarme a mí misma ni a nada que sé es parte y parcela de mi persona. [...] yo no “amo” a los judíos ni “creo” en ellos; me limito a pertenecer al pueblo judío como una cuestión de hecho, que no está sujeta a disputa ni a argumentación» (carta de Hannah Arendt a Gershom Scholem, de 20 de julio de 1963, en Hannah Arendt, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2005, pág. 145). Me referí con un poco más de detenimiento a esta cuestión en mi libro *Amo, luego existo*, Madrid, Espasa, 2010, pág. 171 y ss.

[84] Más conciliador con estas actitudes se muestra Salvador Giner en su libro *Carisma y razón (La estructura moral de la sociedad moderna)*, Madrid, Alianza, 2005, especialmente el capítulo titulado «Jano bifronte: la ambivalencia del nacionalismo», en el que plantea la duplicidad del fenómeno, que, por una parte, tiene una faceta claramente emocional, en la medida en que responde a una necesidad de la naturaleza humana (la necesidad de pertenencia e identificación con el grupo) pero, por otra, posee una cara racional, universalista «cuando se contagia de la virtud republicana del patriotismo, tan distinto de él, puesto que este último es democrático y universalista y basado en la buena conducta cívica» (págs. 215-216). Por lo que a mí respecta, aunque por razones estrictamente biográficas no puedo evitar una profunda resistencia al empleo de este tipo de términos, he de admitir que la definición de patria a mi juicio menos rechazable es la que solía presentar el fallecido político y escritor vasco Mario Onaindía, quien gustaba de referirse a ella como «el sitio donde uno goza de la libertad» o «donde uno quiere gozar de la libertad».

[85] Giddens, Anthony, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1993.

[86] Jameson, Fredric, *Una modernidad singular*, Barcelona, Gedisa, 2003, pág. 21.

[87] Autor de libros tan pertinentes a los efectos de lo que estamos planteando como *Racismo y discurso de las élites*, Barcelona, Gedisa, 2003, *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*, Barcelona, Gedisa, 2003 o *Discurso y poder*, Barcelona, Gedisa, 2009.

[88] En el segundo libro mencionado *supra*, *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*, se demuestra con creces que en el mundo hispano viene a ocurrir, con las variantes correspondientes, lo mismo.

[89] Obsérvese, para no dejar lugar al equívoco, que en ningún caso se está declarando la improcedencia de estos asuntos. El propio Marramao se ha formulado la pregunta, tan inevitable como complementaria a lo que hemos venido diciendo: «¿Estamos en verdad seguros de que los temas de la solidaridad y el vínculo comunitario se encuentran ya adecuadamente reasumidos en las grandes ecuaciones del universalismo?», *Pasaje a Occidente*, *op. cit.*, págs. 186-187.

[90] Criticando la idea de una «Cataluña redundante», ha comentado Xavier Rubert: «Esta es la idea de país que traté de introducir, sin éxito alguno, en el Preámbulo al nuevo Estatut, donde escribí “un país solo es verdaderamente libre y grande cuando pueden convivir en él individuos con identidades distintas y no jerárquicamente ordenadas”», X. Rubert de Ventós, «La globalización y la identidad europea», *El País*, 28 de octubre de 2007. Por mi parte, expresé mi opinión a este respecto también en un artículo periodístico titulado «La identidad de una esquina», aparecido en el mismo periódico con fecha 7 de diciembre de 2005, y recogido posteriormente en mi libro *Siempre me sacan en página par*, Barcelona, Paidós, 2007, págs. 149-158.

[91] En todo caso, y dada la pertinaz tendencia de tantos a considerar los propios sentimientos como una evidencia incontestable (más incontestable cuanto más intensos sean los sentimientos), no estará de más recordar lo que escribía Foster, intentando mostrar las bondades de un saludable escepticismo histórico en esta materia: «Odio la idea de causas, y si tuviera que elegir entre traicionar a mi país y traicionar a un amigo, espero tener el coraje suficiente para traicionar a mi país. Tal elección puede escandalizar al lector moderno, que de inmediato extenderá su patriótica mano al teléfono para llamar a la policía. En cambio, no hubiese escandalizado a Dante. Dante sitúa a Bruto y a Casio en el círculo más bajo del infierno porque eligieron traicionar a su amigo Julio César en lugar de a su patria, Roma» (E. M. Foster, citado por Carlos Pereda en *Crítica de la razón arrogante*, México, Taurus, 1999, pág. 52). Volveremos sobre este asunto *infra*, cap. IV, titulado «La razón, según y cómo (acerca del valor político de las emociones)».

[92] Para la curiosa mezcla de capitalismo radical y moralismo ferviente que caracteriza a los USA, v. el libro de John Micklethwait y Adrian Wooldridge, *Una nación conservadora*, Barcelona, Debate, 2006.

[93] Refiriéndose a «nuestra autoimagen de ciudadanos iguales en un Estado democrático», Charles Taylor tiene escrito: «Si entendemos esto como algo más que un principio legitimador, es decir, si lo imaginamos como una realidad plenamente efectiva, lo que hacemos es falsear la realidad, desviar la mirada para no ver



los diversos grupos de excluidos o desposeídos, o imaginar que son los únicos responsables de su situación. A cada paso encontramos casos donde los imaginarios sociales modernos, ya no definidos como tipos ideales sino como realidades vividas por tal o cual grupo, se tiñen de ideología y falsedad», Charles Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006, pág. 212.

[94] V. Naishtat, Francisco, *Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva: una perspectiva pragmática*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2004.

[95] Sin duda el debate que alcanzó más repercusión pública fue el planteado en Francia, pero valdría la pena llamar la atención acerca del modo en que se planteó este mismo asunto en Alemania, donde el protagonismo corrió a cargo de una profesora de origen afgano y ciudadanía alemana, Fereshta Ludin, quien reivindicó su derecho a dar clase con la cabeza cubierta. V. a este respecto el libro de Seyla Benhabib *Los derechos de los otros*, Barcelona, Gedisa, 2005, especialmente el capítulo 5, titulado «Iteraciones democráticas: lo local, lo nacional y lo global», págs. 125 y ss., en el que se dedica un epígrafe específico al mencionado caso.

[96] Preguntado Massimo Cacciari en una entrevista (aparecida en el diario *El País* correspondiente al 30 de octubre de 2005) por su opinión acerca de una nueva normativa lingüística de los Países Bajos y Bélgica que tenía previsto obligar a escribir Cristo con minúscula, el filósofo veneciano señalaba lo siguiente: «Es un ejemplo, como lo del velo en Francia o las polémicas en Italia para retirar el crucifijo, de un laicismo de poco nivel. Porque el crucifijo no tiene importancia, es parte de nuestra historia. *Son cuestiones que deberían quedar a la conciencia de cada uno.* ¿Qué importa ir con velo o sin él, escribir Cristo o cristo? El riesgo es que este laicismo de pacotilla, anticlerical, anticuado, se enfrente a un dogmatismo teológico religioso» (la cursiva es mía). La consideración de Cacciari sobre estos asuntos podría encontrar su complemento en la caracterización del ateo que aparecía en la obra de Jean-Paul Sartre *Les mots*: «Un maniático de Dios que veía su ausencia por todas partes y que no podía abrir la boca sin pronunciar Su nombre; en suma, un señor que tenía convicciones religiosas» (París, Gallimard, 1964, pág. 79). La suma de ambas reflexiones apunta a la necesidad de reconsiderar los instrumentos con los que llevar a cabo la crítica —tanto teórica como política— de los dogmatismos religiosos y de las formas sociales que adoptan. Se hizo referencia a este asunto en el anterior capítulo («Un instante de duda. Modernidad: ¿apeadero o final de trayecto?»).

[97] Margalit, Avishai, *La sociedad decente*, Barcelona, Paidós, 1997.

[98] Se aludirá con un poco más de detenimiento a ambas figuras *infra*, cap. IV, titulado «La razón, según y cómo (acerca del valor político de las emociones)», aunque valdrá la pena adelantar, para proporcionar una primera idea del calado teórico de su propuesta, que la idea de crueldad desborda con mucho la mera generación de sufrimiento, entrando de lleno en un ámbito que no queda más remedio que calificar de moral.

[99] Obscenidad que estuvo a punto de llegar al paroxismo a principios de 2009, cuando la aseguradora estadounidense AIG decidió pagar 165 millones de prima a los ejecutivos que la habían puesto al borde de la quiebra. Como se recordará, el gobierno del entonces recién elegido presidente Obama tuvo que intervenir creando un impuesto del 90% sobre tales primas. Desafortunadamente, iniciativas de este tipo (primar a causantes de desastres) no han dejado de repetirse, sin que obtuvieran una respuesta análoga. El pedagógico film *Inside Job* ofrece un amplio muestrario de este tipo de obscenidades, muestrario que periódicamente vemos ampliado con la mera lectura de los diarios.

[100] V. Vallespín, Fernando, «¡Bienvenidos a la neomodernidad!», *El País*, 23 de noviembre de 2008.

[101] En mi libro *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*, Barcelona, Paidós, 1999, págs. 47-48 (hay nueva edición en Barcelona, Proteus, 2012, con prólogo de Gianni Vattimo) planteé la cuestión de que no puede haber una completa dilucidación de la responsabilidad en una determinada situación si no se es capaz de responder adecuadamente a las siguientes cuestiones: ¿quién es el responsable?, ¿de qué es responsable?, ¿ante quién es responsable? y... ¿en nombre de qué es responsable? La necesidad de poder responder a este último interrogante se puede justificar de manera muy vertical diciendo que carecería de sentido intentar conocer al responsable de algo carente de todo valor.

[102] Expuesta en su libro *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998. V. también al respecto la obra de Robert Alexy, *Teoría de los derechos fundamentales*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993. En un sentido próximo se ha pronunciado Adela Cortina en su libro *Las raíces éticas de la democracia*, Valencia, Universidad de Valencia, 2011, al sostener que la democracia es el sistema político que mejor traduce las conquistas morales del siglo xx.

[103] Cfr. Ignatieff, Michael, *Los derechos humanos como política e idolatría*, Paidós, Barcelona, 2003.

[104] V. Ehrenreich, Barbara, *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo*, Madrid, Turner, 2011.

[105] Cruz, Manuel, *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*, op. cit., págs. 47-48. La declaración de Sacristán estaba en sintonía con la que Günther Anders haría pocos años después, en 1983, con ocasión de la recepción del premio Theodor Adorno: «Soy solo un conservador ontológico, en principio, que trata de que el mundo se conserve para poder modificarlo».

[106] «La ira es una pasión furiosa que surge en general de una ofensa que se considera haber recibido inmerecidamente», escribe Remo Bodei en *Ira. La passione furente*, Bologna, Il Mulino, 2010, pág. 7 (hay una edición en prensa en Madrid, Antonio Machado libros). La definición es allegable a la presentada por Aristóteles en el Libro II de la *Retórica*, donde define la ira como «*un apetito penoso de venganza por causa de un desprecio manifestado contra uno mismo o contra los que nos son próximos, sin que hubiera razón para tal desprecio*» (cursiva M. C.), solo que en la del filósofo italiano se omite, a mi juicio acertadamente, la referencia a la venganza. Se volverá sobre este aspecto más adelante.

[107] Nussbaum, Martha C., *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Buenos Aires, Katz editores, 2006.

[108] Aun discrepando de alguno de sus planteamientos, Martha Nussbaum reconoce la influyente importancia de la obra de su maestro Bernard Williams *Vergüenza y necesidad*, Madrid, La balsa de la Medusa, 2011, especialmente en lo relativo a su análisis de las raíces del concepto en la Grecia antigua.

[109] En muchos momentos del pasado, el asco estuvo presente en las discusiones sobre la legalidad de las relaciones homosexuales. Aunque tal vez resulte más eficaz, a los efectos de ilustrar de manera concreta lo que estamos planteando, señalar que en los USA se han dado casos de reducción de condena por falta de premeditación para los asesinos de homosexuales, cuando el asesinato fue consecuencia de un sentimiento de asco por los contactos sexuales de una persona, por más que no fueran ni violentos ni amenazantes.

[110] De Hume —para quien las emociones complejas como la indignación se diferencian de las simples como el dolor precisamente porque requieren de un procesamiento cognitivo previo— a Robert Solomon, pasando por Patricia Greenspan o la ya citada Martha Nussbaum. Ha habido incluso quien, como el neurólogo portugués Antonio Damasio (*El error de Descartes*, Barcelona, Crítica, 2006) ha presentado pruebas clínicas con el propósito de mostrar la correlación entre emociones y racionalidad.

[111] Hay que decir que esta ambivalencia o ambigüedad siempre acompañó a la ira desde los mismos orígenes de nuestra cultura, casi como una amenaza que dificultaba el análisis ponderado de dicha emoción. De hecho, como señala Remo Bodei en el libro antes citado (pág. 13 y sigs.), en la cultura filosófica y literaria de Occidente la imagen de la ira tiene tradicionalmente dos frentes: por un lado se considera una pasión noble y justa, como indignación dirigida a las ofensas y las injusticias sufridas, y por otro como locura o ceguera temporal, como temor a la pérdida del autocontrol y, por lo tanto, de la libertad. Para la distinción entre diversos usos de una misma emoción v. el libro de Victoria Camps *El gobierno de las emociones*, Barcelona, Herder, 2011.

[112] V. Young, Iris Marion, *Responsabilidad por la justicia*, Madrid-A Coruña, Ediciones Morata-Fundación Paideia, 2011, con prólogo de Martha Nussbaum.

[113] Por decirlo de nuevo con las palabras de Remo Bodei: «La ira también constituye [...] una forma de resarcimiento, reclamado a voces o tácito, de una necesidad de felicidad impedida, combatida e insatisfecha», en «Ira e indignación», conferencia pronunciada en la Fundación Juan March, en Madrid, el 14 de octubre de 2011.

[114] Esta *inoportunidad* puede desprenderse, entre otros motivos, de un hecho que a menudo, en aras de la rotundidad expositiva, se suele soslayar. Y es que la tópica referencia a la relación entre razón y pasiones, en la que se da por descontado que dicha relación la mantiene la razón con las pasiones *de una en una* puede implicar una severa simplificación. En la vida real a menudo las pasiones forman *familias* (¿o tal vez fuera más descriptivo utilizar la palabra *racimos*?), viniendo casi siempre asociada cualquiera de ellas a alguna otra, cuando no a varias (ira y compasión, ira y miedo, ira y prodigalidad, etc.), por lo que lo correcto sería referirse, en este contexto, a una articulación entre razón, alguna pasión y... otras pasiones. Con palabras de perfume inequívocamente humeano: quizá más que hablar, a la spinoziana manera, de *geometría de las pasiones* convendría hablar de *química de las pasiones* (o incluso de afinidades electivas).

[115] En su obra *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona, Paidós, 2003, pág. 499.

[116] Bodei, Remo, *Ira...*, op. cit., pág. 117.

[117] Este intento de distinguir entre dos formas de ira guarda ciertas analogías con lo planteado por Walter Benjamin en «Para una crítica de la violencia», cuando trata de distinguir entre una «violencia divina» y una «violencia mítica» (en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1991,

especialmente págs. 39-43). Cfr. la crítica que a este texto hace Derrida en «Nombre de pila de Benjamin», incluido en su *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos, 1997.

[118] En Sloterdijk, Peter, *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*, Madrid, Siruela, 2010, págs. 174 y sigs.

[119] Para un caso particular de esta apropiación del sufrimiento ajeno, el que ha tenido lugar con las víctimas del Holocausto, resultan de utilidad los libros de Federico Finchelstein, *La industria del Holocausto*, Madrid, Siglo XXI, 2002, y *El canon del Holocausto*, Buenos Aires, Prometeo, 2010.

[120] Contraposición en la que, por cierto, también permanece preso Hume al limitarse a invertir, en su célebre *dictum* «la razón es, y debe ser, la esclava de las pasiones», la tradicional jerarquía de lo racional, presente en el pensamiento occidental desde Platón.

[121] Rorty, R., *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, pág. 19. Ver. J. Shklar, *Ordinary Vices*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1984, especialmente págs. 7-44 (hay trad. cast.: *Vicios ordinarios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990).

[122] Entendiendo por crueldad «la deliberada imposición de daños físicos —y, secundariamente, emocionales— a una persona o a un grupo más débil por parte del más fuerte con el objetivo de alcanzar algún fin, tangible o intangible, de este último», tal como queda definida por J. Shklar en su ya clásico "The Liberalism of Fear", incluido en el volumen póstumo, editado por Stanley Hoffmann, *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, págs. 8-9.

[123] Rorty, Richard, *Contingencia...*, *op. cit.*, pág. 88.

[124] V. Hansberg, Olbeth, *La diversidad de las emociones*, México, FCE, 1996.

[125] Al respecto, Hannah Arendt, comentando un texto de Chomsky, escribe lo siguiente: «La ausencia de emociones ni causa ni promueve la racionalidad. "El distanciamiento y la ecuanimidad" frente a una "insoponible tragedia" pueden ser "aterradores", especialmente cuando no son el resultado de un control sino que constituyen una evidente manifestación de incompreensión», en «Sobre la violencia», incluida en su *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1973, pág. 164.

[126] V., de entre la inabarcable bibliografía sobre este asunto, el libro de Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 9.ª ed.: 1998.

[127] «Los caníbales», en Michel de Montaigne, *Los ensayos*, *op. cit.*, Libro I, XXX, pág. 279.

[128] En esta cuestión, Rorty reconoce abiertamente su deuda con la obra de la filósofa norteamericana Annette Baier quien, tomando como modelo a Hume, al que denomina «el filósofo de las mujeres», defiende la centralidad de la sentimentalidad para la conciencia moral. V. A. Baier, *Postures of the Mind*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985 y A. Baier, *Moral Prejudices*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

[129] V. Rorty, R., «Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo», en Abraham, T.; Badiou, A.; Rorty, R., *Batallas éticas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997.

[130] Rorty, R., «Ética sin obligaciones morales», incluido en su libro *El pragmatismo, una versión*, Barcelona, Ariel, 2000, pág. 213.

[131] *Ibidem*.

[132] Así, por ejemplo: «Tal vez el mejor signo de progreso hacia una verdadera cultura de respeto de los derechos humanos sea el dejar de interferir en los planes de matrimonio de nuestros hijos en función de la nacionalidad, religión, raza o riqueza de la persona elegida, o porque el matrimonio sería homosexual en lugar de heterosexual», *ibidem*, pág. 220.

[133] No es casual que se diera a conocer con una propuesta tan ambiciosa como la de la reconsideración radical del sentido del legado analítico. Cfr. Richard Rorty, *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1990.

[134] Para el caso de la filosofía, claro está. Si habláramos de poesía, podríamos evocar —para no andar rebuscando en clásicos más remotos— la afirmación machadiana «lo más íntimo es lo más universal».

[135] Cfr. Ferrara, Alessandro, *La fuerza del ejemplo*, Barcelona, Gedisa, 2008 y María Pía Lara, *Narrar el mal*, Barcelona, Gedisa, 2009.

[136] Cfr. *supra*, cap. I. «¿Qué hacemos cuando recordamos (las fronteras del tiempo)».

[137] Shklar, Judith, *Los rostros de la injusticia*, *op. cit.*, pág. 175.

[138] Concretamente en *supra*, cap. II. (titulado «Libertad, igualdad, responsabilidad»), al plantear la cuestión de si la apelación al amor puede constituirse en instancia normativa al hablar de política. Para no distraernos en la exposición prefiero no entrar ahora en una cuestión que alguien podría considerar, no sin parte de razón, como previa, y es la de si el generalizado supuesto de que el amor es una emoción resulta tan indiscutible como parece. De hecho, lo ha discutido, y con argumentos no triviales, Richard David Precht en el capítulo 7 (titulado precisamente «Una idea complicada. Por qué el amor no es una emoción») de su libro *Amor*, Madrid, Siruela, 2011.

[139] Sobre todo si no olvidamos la puntualización, que Freud se preocupaba en reiterar para evitar los reproches de pansexualismo: «Lo que el psicoanálisis llama “sexualidad” en modo alguno coincide con el esfuerzo hacia la unión de los sexos o a la producción de sensaciones placenteras en los genitales sino, mucho más, con el Eros de *El Banquete*, de Platón, el Eros que todo lo abraza y todo lo conserva», Sigmund Freud, «Las resistencias contra el psicoanálisis», en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004, vol. XIX, pág. 231.

[140] Citado por Santas, Gerasimos, *Plato and Freud. Two Theories of Love*, Nueva York, Basil Blackwell, 1988.

[141] En esta misma dirección Martha Nussbaum, refiriéndose concretamente a la piedad y el temor, las ha definido como *fuentes de iluminación o clarificación*, en su libro *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995, págs. 399-400.

[142] Una buena muestra de una divulgación de calidad sobre esta cuestión es la representada por el libro de Marco Iacobini, *Las neuronas espejo. Empatía, neuropolítica, autismo, imitación o de cómo entendemos a los otros*, Buenos Aires, Katz, 2008.

[143] Desde este punto de vista, y a propósito de los efectos emotivos que a menudo comporta toda evocación, bien podría decirse que la memoria tiene mucho de empatía con un yo pretérito del propio individuo.

[144] San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Madrid, Tecnos, 2007, pág. 464, donde, refiriéndose a quien disfrute de la felicidad eterna de la ciudad de Dios, escribe: «Se acordará, ciertamente, de sus males pasados en cuanto al conocimiento racional, pero se olvidará totalmente su sensación real».

[145] James, William, *Principios de Psicología*, México, FCE, 1994.

[146] «La rabia y la violencia [...] figuran entre las emociones humanas “naturales”, y curar de ellas al hombre no sería más que deshumanizarle o castrarle», escribe Hannah Arendt en «Sobre la violencia», incluida en su *Crisis de la República*, op. cit., pág. 164. Puntualicemos que el contenido que la autora atribuye al término *rabia* lo convierte casi en sinónimo de la ira de la que venimos hablando aquí (v. *infra*, nota 147).

[147] Como se ha encargado de mostrar Alessandro dal Lago en su libro *Il carnefice e lo spettatore. La nostra indifferenza davanti alla crudeltà*, Milano, Raffaello Cortina editore, 2012, en cuyo capítulo 2 ilustra su tesis analizando, entre otras, la obra de Victor Hugo, *El último día de un condenado a muerte*, la de Giacomo Casanova *Historia de mi vida* o las *Cartas*, de Madame de Sévigné.

[148] Tomando pie en el libro de W. G. Sebald *Sobre la historia natural de la destrucción*, Barcelona, Anagrama, 2003, Carlos Thiebaud ha desarrollado una estimulante reflexión en su artículo «Para una historia natural del daño: desde Sebald a Kant», *Poligrafi* (Eslovenia), vol. 16, nº 61-62 (2011) págs. 231-256. El escrito forma parte de un libro en elaboración sobre el tema del daño, tema en el que Thiebaud lleva tiempo trabajando. V. también a este respecto el libro de Andreas Huyssen, *Modernismo después de la posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 2010, especialmente el capítulo 8, titulado «W. G. Sebald y la guerra aérea», págs. 161-174. Volveremos sobre este asunto en la conclusión.

[149] Concretamente en su libro *La obsolescencia del hombre (vol. II)*, Valencia, Pre-Textos, 2011.

[150] V. Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, pág. 108. Los autores se refieren al libro de Levi *Los hundidos y los salvados*, op. cit.

[151] Así: «No nos sentimos ajenos a nuestra época, por el contrario contraemos continuamente con ella compromisos vergonzosos». O: «No carecemos de comunicación, por el contrario nos sobra, carecemos de creación. *Carecemos de resistencia al presente*» (cursiva Deleuze-Guattari), *ibidem*, págs. 109, 110.

[152] Es en este contexto en el que se tiene que entender la propuesta de una *responsabilidad infinita*, presentada por Jacques Derrida en su libro *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000.

[153] Refiriéndose a los peligros específicamente políticos, Judith Shklar ha señalado: «Cuando causamos cólera debido a un sentimiento de injusticia nunca podemos medir el daño real [...]. Basta con considerar las heridas de la discriminación racial para reconocer que no es solamente injusto privar a la gente de sus derechos sociales, sino también hacerles sentir la furia y el resentimiento de ser humillados. No deberíamos ignorar los costes políticos de una cólera organizada», *Los rostros de la injusticia*, op. cit., pág. 94.

[154] V. Camps, Victoria, *El gobierno de las emociones*, op. cit. pág. 165 y sigs.

[155] Basta con recordar el libro de Elías Canetti *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 2002, o el de Hannah Arendt *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999) para enfrentarse a la incontestable evidencia de los extremos de atrocidad a que es capaz de llegar aquel que *se limita a cumplir órdenes*.

[156] Por su parte, Hannah Arendt, coincidiendo parcialmente con nuestra caracterización, tiene escrito: «La rabia solo brota allí donde existen razones para sospechar que podrían modificarse esas condiciones

[sociales] y no se modifican», en «Sobre la violencia», incluida en su *Crisis de la República*, op. cit., pág. 163.

[157] Anders, Günther, «Tesis 3 sobre Chernóbil», 1986. Encuentro citado y comentado este fragmento en el libro de César de Vicente Hernando, *Günther Anders. Fragmentos de mundo*, Madrid, La oveja roja, 2010, pág. 276. La versión completa de dichas tesis aparece incluida en la antología *Günther Anders: Filosofía de la situación*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2007, con introducción del mismo César de Vicente Hernando.

[158] Améry, Jean, *Más allá de la culpa y la expiación*, Valencia, Pre-Textos, 2001, pág. 46.

[159] Para un examen de conjunto de la aportación de este sociólogo polaco v. el libro de Helena Béjar *Identidades inciertas*, Barcelona, Herder, 2007.

[160] Afirmación que muy probablemente sería anotada por un foucaultiano de nuestros días con el comentario de que «delincuente» no deja de ser también una construcción conceptual, que surge en un momento dado de la historia del derecho, con el objetivo definido de legitimar determinadas prácticas, tanto de represión por parte del poder como de construcción de una determinada identidad social.

[161] El mismo que ha hecho que hoy haya caído prácticamente en desuso la idea de magnicidio.

[162] Especialmente en mi librito *Acerca de la dificultad de vivir juntos*, Barcelona, Gedisa, 2007.

[163] Cfr. Amar Sánchez, Ana María, *Instrucciones para la derrota. Narrativas éticas y políticas de perdedores*, Barcelona, Anthropos, 2010.

[164] LaCapra, Dominick, *Escribir la historia, escribir el trauma*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005, pág. 98.

[165] Para comprobar hasta qué punto no es así, v. el libro de Antonio Madrid, *La política y la justicia del sufrimiento*, Madrid, Trotta, 2010. Análogas consideraciones podrían hacerse respecto a un concepto que a menudo funciona como sinónimo de este último. Me refiero al de dolor. Para un completo recorrido por la historia de la formación y transformación del dolor como objeto científico en Occidente entre los siglos *xvi* y *xx*, v. el libro de Javier Moscoso, *Historia cultural del dolor*, Madrid, Taurus, 2011.

[166] En el artículo «Un viaje a Argentina», publicado en el diario *El País* correspondiente al 7 de diciembre de 2010, escribía Tzvetan Todorov, comentando el Catálogo Institucional del Parque de la Memoria, erigido a orillas del Río de la Plata, en Buenos Aires: «En su introducción, el *Catálogo* [...] define así la ambición de este lugar: “Solo de esta manera se puede realmente entender la tragedia de hombres y mujeres y el papel que cada uno tuvo en la historia”. Pero no se puede comprender el destino de esas personas sin saber por qué ideal combatían ni de qué medios se servían. El visitante ignora todo lo relativo a su vida anterior a la detención: han sido reducidas al papel de víctimas meramente pasivas que nunca tuvieron voluntad propia ni llevaron a cabo ningún acto. Se nos ofrece la oportunidad de compararlas, no de comprenderlas. Sin embargo, su tragedia va más allá de la derrota y la muerte: luchaban en nombre de una ideología que, si hubiera salido victoriosa, probablemente habría provocado tantas víctimas, si no más, como sus enemigos. En todo caso, en su mayoría, eran combatientes que sabían que asumían ciertos riesgos».

[167] En realidad, semejante tratamiento periodístico constituye el indicador superficial de un desplazamiento teórico de fondo, en el que la noción de totalitarismo, en su momento arrumbada como un anacrónico vestigio de la Guerra Fría, habría reaparecido como la clave desde la que interpretar una época de guerras, dictaduras, destrucciones y catástrofes. El conglomerado de regímenes, movimientos e ideologías (herejías y utopías incluidas) que forman lo que solemos entender por comunismo se vería rechazado en bloque al quedar considerado como uno de los rostros de un siglo de barbarie. V. Enzo Traverso, *El totalitarismo. Historia de un debate*, Buenos Aires, Eudeba, 2001, así como Simona Forti, *El totalitarismo*, Barcelona, Herder, 2008.

[168] Habrá ocasión entonces de examinar la función legitimadora de determinados discursos políticos (básicamente, el liberal) que ha cumplido tan sesgada memoria.

[169] Incomprensión que tardó, ciertamente, en remitir. Buena prueba de ello es que el gobierno polaco esperó ¡hasta 1998! para concederle su más alta condecoración, la Orden del Águila Blanca.

[170] Para terminar de *reparar* simbólicamente el daño, se le *compensa* también: «Las víctimas no pueden ser despojadas del derecho de ser eternamente premiadas con el goce de ver sufrir eternamente a sus verdugos en el fuego eterno», Rafael Sánchez Ferlosio, «No, si yo ya me iba», *El País*, 28 de marzo de 2010.

[171] Todorov, Tzvetan, *Memoria del mal, tentación del bien*, Barcelona, Península, 2002.

[172] Al respecto de esta situación ha escrito Dominick LaCapra: «Uno de los peligros de la identificación con la víctima estriba en que aparentemente uno se transforma en víctima sustituta y en sobreviviente, justificando un enfoque de la vida y de la política injustificable para alguien que no ha padecido verdaderamente experiencias arrasadoras en comparación con las cuales la mera supervivencia puede ser más que suficiente», en *Escribir la historia, escribir el trauma*, op. cit., págs. 158-159.

[173] Como es natural, si no se quiere incurrir en flagrante contradicción (además de con lo planteado en



este mismo capítulo, con lo abordado en el capítulo IV) y deslizar afirmaciones de carácter ahistórico —y, en esa misma medida, metafísico—, resultará obligado reconocer que pueden darse circunstancias concretas en las que el recurso a las víctimas pueda cumplir, más allá de la naturaleza del concepto, una función política. Sería el caso, hasta donde yo sé, de la reivindicación de aquellas en Argentina durante el proceso militar, reivindicación que permitía presentar a la Junta como la gran enemiga de la democracia (cosa que no sucede en el caso del Holocausto, en el que los verdugos constituyen un universo vacío al que todos se oponen y con el que ninguno se identifica: de hecho, los grupúsculos nazis que puedan existir en la actualidad no reclaman aquella barbarie, sino que niegan que sucediera).

[174] En ese sentido el escándalo que, de manera recurrente, provocan todas esas novelas o películas (pienso en el alboroto polémico alrededor del film *Portero de noche* o, más recientemente, por *El hundimiento* —en el que el gran actor suizo Bruno Ganz interpretaba el papel de Hitler—, que muestran el presunto lado humano de los grandes criminales) constituiría en el fondo, un grave error. Si se piensa al revés, la cosa queda clara enseguida: ¿qué resultaría más consolador que poder verlos como monstruos, seres absolutamente deshumanizados, que nada tienen que ver con nosotros? Aparcados en el terreno de lo extraordinario, nos bastaría con confiar que las atrocidades que ellos cometieron no se volvieran a repetir. Pero si, por el contrario, nos los presentan como personas cualquiera, resulta imposible no extraer de ahí la conclusión de que cualquiera (uno mismo incluido), en cualquier momento, podría hacer las mismas cosas. Es entonces cuando aparece el genuino espanto, el que consiste en reconocer que la atrocidad habita también en lo más profundo de nuestro corazón, en que nada inhumano nos es ajeno.

[175] V. Ricoeur, Paul, «Epílogo. El perdón difícil», en su libro *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., págs. 593-657.

[176] V. Sádaba, Javier, *El perdón*, Barcelona, Paidós, 1995.

[177] Butler, Joseph, *Fifteen Sermons Preached at Rolls Chapel*, en D. White, D. (ed.) *The Works of Bishop Butler*, University of Rochester Press, Nueva York, 2006. Los sermones en los que trata la cuestión del perdón son el 8 y el 9.

[178] «Si el perdón desencadenara, por infalible mecanismo, la redención del culpable [...] no habría perdón», escribe Vladimir Jankévitch en *El perdón*, Barcelona, Seix Barral, 1999, págs. 149-150.

[179] V. Valcárcel, Amelia, *La memoria y el perdón*, Barcelona, Herder, 2010.

[180] V., a modo de pequeña muestra de algunos títulos relativamente recientes que han tratado este tema, el libro de Beck, Aaron T., *Prisioneros del odio. Las bases de la ira, la hostilidad y la violencia*, Barcelona, Paidós, 2003, el de Glucksmann, André, *El discurso del odio*, Madrid, Taurus, 2005, o el de Miller, Alice, *El origen del odio*, Barcelona, Ediciones B, 2000.

[181] Jacques Derrida ha venido a decir algo extremadamente próximo: «El perdón es heterogéneo al derecho», en su *¡Palabra!*, Madrid, Trotta, 2001, pág. 101. Por su parte, Jankévitch se pregunta: «¿Qué es un perdón exigible, si no un derecho puro y simple?», op. cit., *ibídem*.

[182] V., entre otros libros que han abordado esta dimensión del asunto, el de Bilbao, G., et ál., *El perdón en la vida pública*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1999, el de Chaparro, A., (ed.), *Cultura política y perdón*, Bogotá, Universidad de Bogotá, 2002, y el de Lefranc, Sandrine, *Políticas del perdón*, Madrid, Cátedra/PUV, 2004, cada uno de los cuales mira de reojo una realidad social diferente a este respecto. Un trabajo de interés para esto mismo es el de J. A. Zamora, «El perdón y su dimensión política», en E. Madina et ál., *El perdón, virtud política. En torno a Primo Levi*, Barcelona, Anthropos, 2008, págs. 57-80.

[183] V. al respecto el libro de Loraux, Nicole, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, Buenos Aires, Katz, 2008, donde la autora reflexiona, a partir del juramento que se plantearon los atenienses tras la guerra civil que finalizó en el 403 antes de nuestra era, juramento según el cual «no recordarían los males del pasado», acerca del olvido como una condición ineludible para la reconciliación. Ofrece también bastante interés para los asuntos que venimos tratando en el presente libro su texto «Elogio del anacronismo en historia», incluido en el volumen *La guerra civil en Atenas. La política en la sombra y la utopía*, Madrid, Akal, 2008.

[184] Escribe Olivier Abel en su compilación *El perdón. Quebrar la deuda y el olvido*, Madrid, Cátedra, 1992: «En el centro de todas las culturas se encuentra una forma específica de perdón, y todas han debido, simplemente para sobrevivir, inventar la suya» (pág. 13) y, más hacia el final, «el perdón, que consideramos extraordinario, raro, sublime, solo es a menudo una obligación de supervivencia ordinaria y universal para cualquier sociedad» (pág. 217).

[185] En el bien entendido de que no hay alusión a víctima alguna que pueda considerarse inocente o desprejuiciada, aunque entretenernos ahora en señalar el carácter ideológico de tanta presunta *mera*

descripción o simple referencia entorpecería el desarrollo de nuestra exposición. Baste con señalar, a efectos de no entorpecerla demasiado, que el imaginario colectivo de la memoria del Holocausto, en concreto, está entretejido no sólo con los testimonios de los supervivientes sino también con las imágenes creadas por los medios de comunicación y el arte en las últimas décadas, como ha mostrado el sociólogo y antropólogo Alejandro Baer en su libro *Holocausto. Recuerdo y representación*, Madrid, Losada, 2010.

[186] Me referí a este asunto en el epígrafe «Auschwitz: crimen perfecto», de mi opúsculo *Acerca de la dificultad de vivir juntos*, op. cit., págs. 81-93.

[187] *Ibidem*, págs. 37-39, donde señalo las complementarias contradicciones de derecha e izquierda en España a la hora de hablar de las víctimas, según de qué grupo de ellas se tratara. Podría complementar lo que allí afirmaba, señalando lo particularmente llamativa que resulta la forma en que se ha ido retorciendo el mismo argumento conforme evolucionaban los acontecimientos y se abría el horizonte del final de la violencia terrorista: si las víctimas eran *nuestras*, se sostenía que hasta que no se procurara adecuada satisfacción a sus reclamaciones no podría haber convivencia auténtica ni reconciliación efectiva. Si, por el contrario, eran *de ellos*, la tesis era la de que no debían ocupar el primer plano del debate social precisamente porque lo prioritario venía constituido por la necesidad de alcanzar la convivencia y la reconciliación, y al servicio de tan noble causa este segundo tipo de víctimas quedaban moralmente obligadas a poner en sordina pública su dolor.

[188] La definición del concepto acordada en 1948 en el documento fundacional de la Convención sobre el Genocidio es la siguiente: «Acciones cometidas con el propósito de destruir, total o parcialmente, una población étnica, racial o religiosamente definida como tal».

[189] Para un completo tratamiento de la categoría, v. el libro del reputado penalista y defensor de los derechos humanos australiano Geoffrey Robertson *Crímenes contra la Humanidad*, Madrid, Siglo XXI, 2008, en el que presenta una decidida reivindicación de dicha categoría en el marco de la actual lucha por alcanzar una justicia global.

[190] De acuerdo al Estatuto de la Corte Penal Internacional aprobado en julio de 1998, para que podamos considerar que actos inhumanos graves constituyen *crimen contra la humanidad* —o *crimen de lesa humanidad*— deben reunir dos requisitos: «La comisión como parte de un ataque generalizado y sistemático contra una población civil, y con conocimiento de dicho ataque».

[191] Una guerra civil, de acuerdo con la definición presentada por el propio Traverso, es «un conflicto anómico que no enfrenta a dos adversarios legítimos (dos Estados soberanos), sino a dos enemigos irreconciliables; es una guerra sin reglas que persigue la destrucción de un enemigo al que a menudo se deshumaniza», en «La pietat per als morts i la interpretació de la història», *L' Avenç: Revista de història i cultura*, n° 343, 2009, pag. 13. A esta misma cuestión se había referido también en su texto *De la memoria y su uso crítico*, Barcelona, KRTU, 2008. Por lo demás, el lector interesado en conocer las sugestivas reflexiones de este autor sobre la memoria puede encontrarlas condensadas en su monografía *El pasado, instrucciones de uso*, Madrid, Marcial Pons, 2007.

[192] Como se sabe, la palabra fue acuñada poco antes de los juicios de Nuremberg por Raphael Lemkin, un académico polaco de origen judío que trabajaba para el Departamento de Estado norteamericano, con el propósito de describir la especificidad de lo que habían hecho los nazis con los judíos, gitanos y población eslava de los territorios que habían ocupado durante la II Guerra Mundial. La historia de Raphael Lemkin viene relatada en el libro de Samantha Powers, *A Power from Hell: America and the Age of Genocide*, New York, Basic Books, 2001.

[193] Para un original tratamiento de este asunto v., *Bajo sospecha*, op. cit., especialmente la segunda parte, titulada «La economía de la sospecha».

[194] Vezzetti, Hugo, *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI de Argentina editores, 2002.

[195] También desde otras perspectivas —pienso, concretamente, en las de género— se ha propuesto atender seriamente a nociones como la de pasiones políticas o la de «esfera pública íntima» (expresión esta última acuñada por Laurent Berlant en su libro *The Queen of America goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship*, Durham, Duke University Press, 1997).

[196] Tal sería, en lo sustancial, la tesis defendida por Frank Ankersmit: las declaraciones de los testigos deben de ser consideradas representaciones y no descripciones. En tanto tales, no pueden ser evaluadas en términos de verdad o falsedad. En consecuencia, los relatos de los testigos y las investigaciones de los historiadores deben ser consideradas en pie de igualdad, no correspondiéndole a ninguna de ellas la primacía gnoseológica sobre la otra. V. Frank Ankersmit, *Historical Representation*, Stanford University Press,

Standford, 2001.

[197] Convencimiento que el mismo Ankersmit formula en los siguientes términos: «El testimonio está dirigido a nosotros, como individuos, seres humanos morales, y [...] efectivamente nos evita que nos escondamos detrás de la pantalla moralmente neutral del objetivismo histórico; sugiere, por así decirlo, una confrontación directa con las expresiones del testigo; es una línea directa de la voz del testigo a nosotros...», *ibídem*, pág. 163.

[198] V. Traverso, Enzo, *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*, *op. cit.*

[199] De nuevo valdrá la pena hacer referencia a la especificidad de la situación en Argentina, donde podría decirse que, tras la llegada al poder de Néstor Kirchner se produjo un tercer movimiento: de víctimas a —de nuevo— vencidos. En esta nueva fase, se llevaría a cabo una reivindicación de la condición de militantes de las antiguas víctimas para, desde ahí, reapropiarse de sus proyectos políticos, releyéndolos, reinterpretándolos a la luz de la situación actual (y atribuyendo, pongamos por caso, a los viejos militantes montoneros el mérito de haber emprendido una lucha frontal —tal vez equivocada, pero en todo caso bienintencionada— contra el neoliberalismo, hoy rampante).

[200] Apariencia que ha llevado a Annette Wieviorka a acuñar la expresión «era del testigo» (en su libro *L'ère du témoin*, París, Plon, 1998).

[201] Vezetti, Hugo, *op. cit.*, pg. 192.

[202] Concretamente en el transcurso de una sesión del curso de doctorado, dirigido por él, en el que participé en Nápoles, en el Istituto italiano di Scienze Umane, en mayo de 2009. Agradezco a los estudiantes de aquel curso —y muy en especial a Matías Saidel, con quien mantuve estimulantes diálogos— sus comentarios y observaciones.

[203] LaCapra, Dominick, *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, págs. 156 y ss.

[204] V. Oakshott, Michael, «Three Essays On History», en su *On history and other essays*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, pág. 13, donde señala que aquellos que caminan por las galerías de la historia tienen el pasado como mero objeto de escrutinio: sus reliquias, debidamente organizadas y catalogadas, se encuentran a disposición de todos.

[205] A pesar de su interés, dejo de lado a efectos de exposición otra dimensión de la relación con los otros sobre la que ha llamado la atención Judith Butler en algunos pasajes de sus libros, concretamente en el capítulo 2 de *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*, Barcelona, Paidós, 2006, y en el capítulo 1 de *Deshecho el género*, Barcelona, Paidós, 2006. Me refiero a su idea de que no solo estamos hechos sino que también estamos deshechos por el otro.

[206] Concretamente en «¿Aprender de las catástrofes? Un diagnóstico retrospectivo del corto siglo XX», incluido en J. Habermas, *La constelación posnacional*, Barcelona, Paidós, 2000, págs. 59-79. Esta misma perspectiva es la asumida por María Pía Lara en su libro, antes citado, *Narrar el mal*.

[207] El convencimiento de que las novelas y las historias ilustran algo más que la irracionalidad de la conducta humana ya aparecía en el libro de Judith Shklar, *Ordinary Vices*, *op. cit.*, pág. 229.

[208] V. Koselleck, Reinhart, *Para una semántica de los tiempos históricos*, *op. cit.*

[209] De acuerdo con Enzo Traverso (*De la memoria y su uso crítico*, *op. cit.*), Benjamin está pensando en el conocimiento compartido, pasado de padres a hijos, particularmente relacionado con los oficios: cómo sembrar la tierra o cómo gestionar un negocio familiar, por ejemplo. La ruptura se habría producido en la Gran Guerra, cuando súbitamente miles de hombres se encontraron en las trincheras, muchas veces sin ningún tipo de entrenamiento, en un claro rompimiento de una vida cotidiana en la que se vehiculaba la memoria que se transmitía de generación en generación.

[210] Como Rosi Braidotti en su libro *Transposiciones*, Barcelona, Gedisa, 2009.

[211] Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Editorial Altaya, 1999.

[212] Con este orden de consideraciones, Merleau-Ponty se allega a una tradición que parte de Aristóteles y de su distinción entre *diathesis* —estados corporales provisionales, más o menos efímeros— y *hexis* —disposiciones duraderas—, que pasa por Santo Tomás y su distinción entre el *habitus* como *modus operandi* y sus productos como *opus operatum*, que atraviesa la obra de Pascal y su crítica del intelectualismo cartesiano, de Spinoza y su teoría de los afectos y las pasiones, y llega hasta autores como Wittgenstein, Ryle, Merleau-Ponty, el último Ricoeur o Pierre Bourdieu. Agradezco al profesor Francisco Vázquez las útiles observaciones que me planteó a este respecto. V. también, de este mismo autor, su trabajo «Del sexo dicotómico al sexo cromático. La subjetividad transgenérica y los límites del constructivismo», *Sexualidad, Salud y Sociedad*, Centro Latinoamericano de Sexualidad y Derechos Humanos, n. 1, (2009), págs. 63-88, donde, analizando



los llamados «trastornos de identidad de género», plantea una estimulante interpretación que combina la aproximación genealógica (*a priori histórico*) y el análisis fenomenológico de la subjetividad transgénérica (*a priori carnal*).

[213] En su libro *A Zone of Engagement*, London & New York, Verso, 1992. Hay trad. cast. del último capítulo: *Los fines de la historia*, Barcelona, Anagrama, 1996.

[214] No es por casualidad que a finales de esa década apareciera también publicado el influyente libro de Lutz Niethammer *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?*, Reinbek/Hamburg, Rowohlt Verlag, 1989.

[215] Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.

[216] V. Heller, Agnes, *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Barcelona, Gedisa, 1999, en especial el capítulo I, titulado precisamente «Contingencia». Por su parte, y a este mismo respecto, Paul Ricoeur ha escrito: «Saber que los hombres del pasado tenían expectativas — previsiones, deseos, miedos y proyectos — trae consigo la quiebra del determinismo histórico, al reintroducir retrospectivamente la contingencia en la historia», en *La lectura del tiempo pasado: historia y olvido*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1999, p. 50.

[217] Se diría que nuestro autor ha introducido un cierto correctivo sobre sus propias tesis en su artículo, de título sutilmente autocrítico, «The Future of History. Can Liberal Democracy Survive the Decline of the Middle Class?», aparecido en el número de enero/febrero de 2012 de la revista *Foreign Affairs*.

[218] Bartra, Roger, «La izquierda, ¿en peligro de extinción?», *Letras libres*, agosto de 2007.

[219] Por su parte, Antonio Muñoz Molina ha lamentado que con demasiada frecuencia los relatos cinematográficos acerca del Holocausto (aunque sus afirmaciones podrían aplicarse a cualquier otro tipo de relato) constituyan «parábolas consoladoras de sufrimiento y redención que cada vez intentan menos parecerse a la realidad, sustituyendo su horror por historias edificantes que permiten el halago de despertar sentimientos nobles a cambio de un mal rato y de unas lágrimas», en «Pasados interactivos», *El País* («Babelia»), 17 de octubre de 2009. V. a este respecto el libro de Álvaro Lozano, *El Holocausto y la cultura de masas*, Barcelona, Melusina, 2010.

[220] Algo planteé yo mismo sobre este tema en mi libro *¿A quién pertenece lo ocurrido?*, Madrid, Taurus, 1995.

[221] A quienes albergaban semejante esperanza convendrá recordarles, para que se tientes la ropa antes de abandonarse de nuevo con tanta ligereza al maximalismo, que fue un político inequívocamente de derechas, el que era Presidente de la República Francesa cuando estalló la crisis en 2008, Nicolás Sarkozy, quien se atrevió, sin el menor empacho, a proponer nada más y nada menos que «la refundación del capitalismo». Desafortunadamente, ha habido sobrada ocasión de comprobar qué entendía este hombre por *refundación*.

[222] Novick, Peter, *Judíos, ¿vergüenza o victimismo? El holocausto en la vida americana*, Madrid, Marcial Pons, 2007.

[223] Proust, Marcel, *En busca del tiempo perdido. 1. Por el camino de Swann*, trad. cast. Pedro Salinas, Madrid, Alianza Editorial, 4.ª ed.: 1972, pág. 14, las cursivas son mías.

[224] *Ibidem*, págs. 60-63.

[225] Sebald, W. G., *Austerlitz*, Barcelona, Anagrama, 2002, pág. 29. No es este, por cierto, el único lugar en el que el autor se pronuncia en el mismo sentido. También en su libro *Sobre la historia natural de la destrucción*, *op. cit.*, pueden encontrarse afirmaciones semejantes: «Es imposible sondear las profundidades de la traumatización de las almas de los que escaparon del epicentro de la catástrofe», pág. 97.

[226] *Ibidem*, págs. 29-30.

[227] «La trama “comprende”, en una totalidad inteligible, circunstancias, fines, interacciones, resultados no queridos (...) Al comprender una trama, ¿no tomamos juntos segmentos nómicos y segmentos teleológicos y buscamos un modelo de explicación apropiado a este encadenamiento eminentemente heterogéneo al que el diagrama de la explicación cuasi causal pone perfectamente de relieve?» (Paul Ricoeur, *Tiempo y narración. Tomo I: Configuración del tiempo en el relato histórico*, Madrid, Cristiandad, 1987, pág. 245.

[228] Por decirlo nuevamente con las palabras del filósofo francés: «Un texto literario en general, un texto narrativo en particular, proyecta delante de él un mundo-del-texto, mundo posible, ciertamente, pero mundo a pesar de todo, como lugar de acogida al que yo podría atenerme y donde podría habitar para llevar a cabo, en él, mis posibles más propios», Paul Ricoeur, «Autocomprensión e historia», en Calvo Martínez, Tomás y Ávila Crespo, Remedios (eds.), *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación, Actas del Symposium Internacional*, Granada 23/27 de noviembre de 1987, Barcelona, Anthropos, 1991, pág. 41.

[229] Dominick LaCapra tiene definido al acontecimiento límite como «Aquel que supera la capacidad imaginativa de concebirlo o anticiparlo. Antes de que ocurriera no fue — acaso no pudo serlo — previsto ni imaginado, y no sabemos a ciencia cierta qué es verosímil o plausible en ese contexto. En todo caso, hubo una resistencia extrema a vislumbrar su posibilidad», LaCapra, D., *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*, op. cit., pág. 181.

[230] Las palabras textuales de Arendt son estas: «Solo cuando ha ocurrido algo irrevocable podemos intentar trazar su historia retrospectivamente. El acontecimiento ilumina su propio pasado y jamás puede ser deducido de él». Y añade algo del mayor interés para lo que se está tratando: «La historia [*history*] aparece cada vez que ocurre un acontecimiento lo suficientemente importante para iluminar su pasado. Entonces la masa caótica de sucesos pasados emerge como un relato [*story*] que puede ser contado, porque tiene un comienzo y un final», Hannah Arendt, «Comprensión y política», en *De la historia a la acción*, op. cit., 1995, pág. 41.

[231] Peligro este que sería ciertamente equivocado endosarle en exclusiva a la posmodernidad, por más que ella se haya esforzado en asumirlo, e incluso en hacer bandera de él. Pero habría que recordar a este respecto que el propio Gadamer, defendiéndose de los reproches de Habermas y Apel, había sostenido que, aunque nuestra experiencia del mundo es posibilitada y mediada lingüísticamente, nunca es solo un proceso lingüístico ni se agota en el lenguaje. V. Gadamer, Hans Georg, «Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*», en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, especialmente pág. 255 y sigs.

[232] No estoy pensando únicamente en la ciencia natural: también de alguna de las llamadas ciencias sociales podría decirse lo mismo. Incluso de la historia, por más que su objeto de conocimiento se caracterice precisamente por hallarse en el pasado. Véanse como muestra las palabras de Reinhart Koselleck: «El historiador [...] se sirve básicamente de los textos solo como testimonios para averiguar a partir de ellos una realidad existente allende los textos. Por consiguiente, tematiza, más que todos los otros exegetas de textos, un estado de cosas que en cualquier caso es extratextual, aun cuando él constituya su realidad sólo con medios lingüísticos», Koselleck, Reinhart, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997, pág. 91.

[233] Vila-Matas, Enrique, *París no se acaba nunca*, Barcelona, Anagrama, 2003, págs. 147-148 (las cursivas son mías). A esta misma distinción se ha referido Paul Ricoeur en su obra *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., pág. 143-157, solo que en clave extremadamente técnico-filosófica, al analizar las *Leçons pour une problématique de la conscience intime du temps*, de Husserl.

[234] Al margen del innegable aire de familia con las afirmaciones borgianas, Fernando Pessoa (en su *Libro del desasosiego de Bernardo Soares*, Barcelona, Seix Barral, 1994) extrae de parecido convencimiento una conclusión ciertamente radical, que afecta a la totalidad del sujeto: «Vivir es ser otro. Ni sentir es posible si se siente como ayer se sintió: sentir hoy lo mismo que ayer no es sentir: es recordar hoy lo que se sintió ayer, ser hoy el cadáver vivo de lo que ayer fue la vida perdida. Apagarlo todo en el cuadro de un día para otro, ser nuevo con cada nueva madrugada, es una revirginidad perpetua de la emoción: esto y solo esto vale la pena ser o tener para ser o tener lo que imperfectamente somos», pág. 95. Habrá oportunidad en lo sucesivo de volver sobre la cuestión.

[235] V. Lazzarato, Maurizio, *La política dell'evento*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbetino Editore, 2004.

[236] Cfr. el epígrafe «Hölderlin», del libro de Badiou, Alain, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999, págs. 285-292, así como, de este mismo autor, el capítulo 3, titulado «El acontecimiento como trans-ser», de su *Breve tratado de ontología transitoria*, Barcelona, Gedisa, 2001, págs. 51-55. Monografías de utilidad sobre este asunto son las de Dosse, F., *Renaissance de l'événement*, París, PUF, 2010, y la de Zourabichvili, François, *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.

[237] En el contexto de abordar las dificultades que tanto para su reconstrucción o representación como para el intercambio dialógico plantean los *acontecimientos traumáticos límite* el historiador norteamericano Dominick LaCapra ha hecho referencia a los efectos que provocaba sobre sus estudiantes universitarios la proyección de testimonios del Holocausto: «Contemplar esos videos tiene efectos directos sobre los espectadores: el sonido de la voces, la expresión de angustia de los rostros tienen un efecto a menudo agobiante cuya impresión no se borra fácilmente después de la proyección». A esta reacción, en cierto modo previsible, se le añade un matiz significativo: «Además, se genera la sensación de origen ético de que uno no responde con empatía suficiente a lo que ve, reacción que aumenta la angustia causada por el dolor evidente y abrumador del sobreviviente que recuerda y retorna incluso a la situación de víctima indefensa, y por la propia impotencia para hacer nada con respecto a lo que se cuenta», Dominick LaCapra, *Escribir la historia, escribir el trauma*, op. cit., pág. 110.

[238] En su antes citado libro *Memoria del mal, tentación del bien*.

[239] Cfr. Bodei, Remo, *Pirámides de tiempo. Historias y teoría del déjà vu*, Valencia, Pre-Textos, 2010.

[240] Sobre la tesis de que el acto narrativo es configurante en la medida en que hace ingresar *lo otro* —el acontecimiento, lo inesperado, lo revolucionario— en *lo mismo* —el curso de la historia de los hombres— v. Certeau, Michel de, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1985, especialmente el capítulo titulado «Escrituras e historias», págs. 15-30.

[241] Cfr. el libro de Miller, David, *Sobre la nacionalidad*, Barcelona, Paidós, 1997, así como el de B. Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 2006.

[242] Shakespeare, William, *La vida del rey Enrique V*, trad. de Luis Astrana Marín, Madrid, Espasa Calpe, 1929, Acto IV, Escena III, págs. 145-146. Agradezco a María Pía Lara que me llamara la atención sobre este fragmento.

[243] Me he referido a esta cuestión en mi libro *Las malas pasadas del pasado*, op. cit., especialmente en el capítulo VII, titulado «Sobre traumas, calamidades y catástrofes», págs. 181 y sigs.

[244] «Una cierta identidad de este elemento (marca, signo, etc.) debe permitir el reconocimiento y la repetición del mismo», sostiene en el trabajo «Firma, acontecimiento, contexto», incluido en Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998, pág. 359.

[245] *Ibidem*, pág. 357.

[246] Derrida ha desarrollado otros aspectos de este asunto en *Limited Inc.*, París, Galilée, 1990, texto en el que se encuentra su célebre polémica con Searle. Por mi parte, me he referido más extensamente tanto a este tópico como, en general, a la obra derridiana, además de en *Filosofía contemporánea*, Madrid, Taurus, 2002, págs. 384-411, en el trabajo «Derrida. Cuando el círculo se cierra», *Claves de razón práctica*, nº 148, diciembre 2004, págs. 50-54.

[247] V. Benhabib, Seyla, *Los derechos de los otros*, Barcelona, Gedisa, 2005, pág. 129 y sigs.

[248] *Ibidem*, pág. 130.

[249] Aunque conviene advertir que el término en Koselleck se plantea con un espesor teórico bien definido. No solo porque los conceptos sean más que meras palabras (conllevan además una pretensión de generalidad específica: «Una vez “acuñado”, un concepto contiene en sí mismo la posibilidad puramente lingüística de ser usado de forma generalizadora, de formar categorías o de proporcionar la perspectiva para la comparación», Reinhart Koselleck, *Futuro pasado*, op. cit., pág. 123), sino también porque son factores de cambio de la propia realidad que registran («con cada concepto se establecen determinados horizontes, pero también límites para la experiencia posible y para la teoría pensable», *ibidem*, pág. 118).

[250] V. el capítulo «Identidad sin persona», del libro de Giorgio Agamben *Desnudez*, Barcelona, Anagrama, 2011, págs. 63-43.

[251] V. de nuevo a este respecto el libro antes citado de Martha C. Nussbaum, *Repugnancia, vergüenza y ley*. Por lo demás, vale la pena recordar el lugar central que en su libro *El ser y la nada* Sartre atribuía a esa experiencia, tan próxima a la vergüenza, que es el pudor. Como se sabe, para Sartre el pudor constituye precisamente el fenómeno en el que la existencia del otro se nos da (por no decir: se nos impone) de forma directa. Semejante constatación resuelve de un plumazo, al convertirlos en innecesarios, los viejos y extenuantes debates, recurrentes en nuestra tradición filosófica, acerca de si el otro existe efectivamente o no.

[252] *Nada* que experimentamos en términos de vacío u horror. Sebald, en su ya citada *Austerlitz*, ofrece a los lectores una imagen de una extraordinaria fuerza. En un momento dado de la novela el filólogo londinense Dan Jacobson relata su regreso a la Sudáfrica de su infancia y, en concreto, a las minas de diamantes de Kimberley. A pesar de que llevaban tiempo cerradas, no estaban cercadas, de tal manera que «cualquiera que se atreviera podía llegar hasta el borde más avanzado de aquellas minas gigantescas y echar una ojeada a una profundidad de varios miles de pies. Había sido realmente aterrador, escribe Jacobson, ver abrirse, a un paso del suelo firme, semejante vacío, y comprender que no había transición, sino solo aquel borde: en un lado, la vida sobreentendida, en otro su inimaginable contrario», *Austerlitz*, op. cit., pág. 295. También esta cita, por cierto, tiene su paralelo en otra de *Sobre la historia natural de la destrucción*, op. cit., pág. 82: «Así son los abismos de la historia. Todo está mezclado en ellos y, si se mira dentro, se siente miedo y vértigo».

[253] Sartre, J. P. *Carnets de la drôle de guerre*, XIV, París, Gallimard, 1995, pág. 589. La cursiva es mía.

[254] Parfit, Derek, *Razones y personas*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2004. Cfr. también su volumen *Personas, racionalidad y tiempo*, Madrid, Síntesis, 2004, donde se recogen diversos trabajos en la misma línea.

[255] He hecho referencia a dicho asunto tanto en mi libro *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad*

personal, *op. cit.*, como en el también mencionado *Las malas pasadas del pasado*.

[256] Sören Kierkegaard, escribiendo en *O lo uno o lo otro* acerca de la identidad personal individual, se ha referido a aquella decisión solitaria por la que el individuo moral asume la responsabilidad de su propia biografía «convirtiéndose en aquel que es». Este acto práctico de transformación no se limita a la dimensión moral sino que tiene también un lado cognitivo en la medida en que el individuo «descubre ahora que el sí mismo que él elige encierra en sí una infinita pluralidad en la que él opta por, ya hace profesión de, la identidad consigo mismo» (S. Kierkegaard, Entweder-Oder, Colonia/Olten, 1960, p. 773).

[257] Para hacerse una idea de conjunto de este ámbito de problemas, el lector podrá encontrar una útil presentación de conjunto en el libro de Mariano Rodríguez González, *El problema de la identidad personal*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, especialmente en su primera parte, titulada «El laberinto de la identidad personal».

[258] Tomando pie en algunas afirmaciones que el sociólogo Arjun Appadurai plantea en su libro *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Montevideo, Ediciones Trilce, 2001, hice referencia a este asunto, si bien en el contexto de una discusión ciertamente diferente, en el capítulo III, titulado «Recordamos mal», de mi libro *Cómo hacer cosas con recuerdos*, Buenos Aires, Katz, 2007, págs. 79-87.

[259] Aunque incluso una afirmación tan rotunda como esta requeriría de sus matizaciones. Oliver Sacks, autor de libros tan pertinentes para esta cuestión como *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, Barcelona, El Aleph, 1987, y *Despertares*, Barcelona, El Aleph, 1988, ha escrito en un texto posterior: «Daba por supuesto que los recuerdos que tenía, especialmente los que fueron vívidos, concretos y circunstanciales, eran esencialmente válidos y fiables. Y para mí fue traumático descubrir que no lo eran». Y evoca, para ilustrarlo, un episodio de su autobiografía que su hermano tiempo después se encargó de desmentirle. Había narrado Sacks en aquel texto (*El tío Tungsteno*, Barcelona, Anagrama, 3ª ed.: 2006, págs. 28-29), como si lo hubiera vivido, un bombardeo sobre su casa en Londres cuando tenía seis años. En realidad, toda la información la había extraído de una carta que otro hermano, mayor que ellos, les había escrito con todo lujo de detalles. Sacks asume su error, pero añade algo importante: «No puedo distinguir el recuerdo verdadero del recuerdo "falso", llamémoslo así. En cuanto a su carácter, el uno parece igual que el otro. Creo que esto demuestra tanto la fuerza como la debilidad de la memoria y la imaginación humanas: hacemos cosas sin saber a menudo de qué fuentes proceden. ¿He vivido realmente lo que creo que he vivido? ¿He vivido lo que recuerdo como vivido? ¿O lo he oído? ¿O lo he leído? Todo lo que se sabe es que nos parece real y es una parte de nosotros mismos». En Eduardo Punset, *El alma está en el cerebro*, Madrid, Aguilar, 2006, págs. 57-58.

[260] Cómo no recordar en este punto las afirmaciones de Arendt en su trabajo «Comprensión y política» cuando, al referirse a la comprensión, escribe que se trata de «un complicado proceso que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin fin [...] por la que aceptamos la realidad, nos reconciamos con ella, es decir, tratamos de estar en armonía con el mundo», H. Arendt, *De la historia a la acción*, *op. cit.*, pág. 30.

[261] Antonio Valdecantos ha planteado este asunto en su libro *Apología del arrepentido*, Madrid, Antonio Machado libros, 2006, donde ha desarrollado la hipótesis de la necesidad de cuestionar el sagrado valor de la integridad, de la coherencia, de la perfecta armonía con uno mismo como nortes y guías de la actividad moral, sin por ello incurrir en ninguno de los consabidos elogios de la traición en boga hace unos años. A este mismo respecto, v. también el libro de Philippe Moreau Defarges, *Arrepentimiento y reconciliación*, Barcelona, Bellaterra, 1999.

[262] En cierto sentido, podría considerarse que esta afirmación constituye una variante, o modulación particular, de aquella otra, de carácter más general, presentada por Koselleck en la que las *historias* ocupan el lugar de los *yoes* de los que venimos hablando: «Los hombres son responsables de sus historias en las que se han enredado, tanto si son culpables de las consecuencias de sus acciones como si no lo son. Los hombres deben responder de la inconmensurabilidad entre intención y resultado, siendo esto lo que le confiere un sentido enigmáticamente verdadero a la expresión "hacer la historia"», Reinhart Koselleck, *Futuro pasado*, *op. cit.*, págs. 265-266.

[263] Desde estos supuestos, cuando Enzensberger, en *Perspectivas de guerra civil*, Barcelona, Anagrama, 1994, escribe: «La curiosa creencia de que el hombre es bueno por naturaleza tiene su último reducto en el trabajo social, donde las motivaciones pastorales se entremezclan sorprendentemente con vetustas teorías del entorno y de socialización, pero también con una versión *light* del psicoanálisis» (pág. 35), estaría endosando en la cuenta de Rousseau, en concepto de *mera excusa*, una variante de *escapismo moral* que ni resulta imputable al autor del *Emilio* ni, lo que es más importante, se desprende necesariamente de la noción de

pluralidad de yoes.

[264] Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. cit., especialmente págs. 262 y ss.

[265] Mientras que he utilizado la expresión «responsabilidad afirmativa» en otros lugares (concretamente en mi antes mencionado *Las malas pasadas del pasado*), la fórmula «responsabilidad positiva» sin duda podría evocarle a algún lector el par libertad negativa/libertad positiva acuñado por Isaiah Berlin en su clásico trabajo «Dos conceptos de libertad» (recogido en el libro *Libertad y necesidad en la historia*, Madrid, *Revista de Occidente*, 1974). Hay que decir que la evocación no andaría del todo desencaminada. Sustitúyase la palabra «libertad» por «responsabilidad» y las siguientes afirmaciones de Berlin vendrán a expresar bastante bien el matiz diferencial entre usos de responsabilidad que se estaba intentando indicar: «La libertad que consiste en ser dueño de sí mismo y la libertad que consiste en que otros hombres no me impidan decidir como quiera, pueden parecer a primera vista conceptos que lógicamente no distan mucho el uno del otro y que no son más que las formas negativa y positiva de decir la misma cosa. Sin embargo, las ideas "positiva" y "negativa" de libertad se desarrollaron históricamente en direcciones divergentes, no siempre por pasos lógicamente aceptables, hasta que al final entraron en conflicto directo la una con la otra» (pág. 146).

[266] Taylor, Charles, *Las fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996, pág. 17

[267] *Ibidem*, pág. 43.

[268] A este respecto, Kwame Anthony Appiah tiene escrito en su libro *La ética de la identidad*, Buenos Aires, Katz Editores, 2007, pág. 58, lo siguiente: «La identidad proporciona, entre otras cosas, una fuente más de valor, una que nos ayuda a encontrar un camino entre esas opciones [morales razonables]. Adoptar una identidad, hacerla mía, es verla como el factor que estructura mi camino en la vida».

[269] Por decirlo con las palabras de Kant: «Felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones, tanto *extensive*, atendiendo a su variedad, como *intensive*, respecto de su grado, como también *protensive*, en relación con su duración», *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978, pág. 631.

[270] Me he referido a los problemas que plantea el ideal de felicidad en las sociedades contemporáneas en diversos pasajes del epílogo de mi libro *Amo, luego existo*, op. cit.

[271] Cfr. Bruckner, Pascal, *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*, Barcelona, Tusquets, 2001. Suya es la frase «Esta es la primera sociedad que ha hecho a la gente infeliz por ser feliz».

[272] V. el estimulante texto de Emilio Lledó, *Elogio de la infelicidad*, Valladolid, cuatro ediciones, 2005, en el que el autor entiende la infelicidad como desdicha y, por tanto, como algo distinto a la mera negación de la felicidad.

[273] Pero quien así se expresara haría bien, si hemos de hacer caso a Cicerón, en recelar de todos aquellos que se muestran siempre y por principio demasiado prestos a correr en su ayuda: «Sentir piedad implica sentir envidia, porque si uno sufre por las desgracias de los demás, también es capaz de sufrir por su felicidad». La afirmación ciceroniana a más de uno le evocará la idea de Nietzsche (expresada, entre otros lugares, en *El Anticristo*) según la cual nada hay más malsano que ese culto a la pobreza y al fracaso que late tras la misericordia cristiana, cuya variante laica actual sería lo que algunos etiquetan con el eufemismo «solidaridad».

[274] Frase que parece complementar aquella otra de Giacomo Casanova, «¡qué placer recordar el placer!».

[275] Sartre, J. P., *El ser y la nada*, Madrid, Alianza, 1989.

[276] Deleuze, Gilles, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Valencia, Pre-Textos, 2005. Resuenan en las afirmaciones deleuzianas la conocida tesis de la *Ética* de Spinoza, Madrid, Editora Nacional, 1975, según la cual el deseo no es carencia, sino potencia: potencia de existir, potencia de actuar, potencia de gozar y de alegrarse.

[277] V. LaCapra, Dominick, *Escribir la historia, escribir el trauma*, op. cit., págs. 50-51, donde, siguiendo a Melanie Klein, introduce una útil distinción entre identificación proyectiva y empatía.

[278] V. al respecto de esta categoría el sugestivo libro de Aurelio Arteta: *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Barcelona, Paidós, 1996.

[279] Tal y como vendría a defender toda una tradición, la judaica, uno de cuyos más insignes representantes es Hermann Cohen. V. su libro *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Anthropos, 2004. En el mismo sentido se pronunciaba la Simone Weil de *La gravedad y la gracia*, Madrid, Trotta, 2001, al afirmar cosas tales como que «el sufrimiento salva la existencia», «nunca es lo bastante fuerte, lo bastante grande» o que, puesto que nos abre las puertas del conocimiento y de la sabiduría, «es mejor cuanto más injusto».

[280] Cfr. de este mismo autor sus libros *La felicidad, desesperadamente*, Barcelona, Paidós, 2001, y *El mito de*



Ícaro: *Tratado de la desesperanza y de la felicidad*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2001.

[281] De manera brillante ha señalado Andrés Trapiello en su libro *El arca de las palabras*, Barcelona, Fundación José Manuel Lara, 2006: «El cuerpo es como el estilo: más sano cuanto menos se nota». Por mi parte, me he referido con un poco más de extensión a este asunto, intentando conectarlo con el del deseo, en diversos pasajes de mi libro *Amo, luego existo*, op. cit., y muy especialmente en «Reflexión: el amor entre los cuerpos», epígrafe con el que se cierra el capítulo dedicado a Abelardo y Eloísa (págs. 73-75).

[282] Una eficaz descripción de ese proceso es la que se encuentra en el antes citado texto autobiográfico de Martin Amis *Experiencia*. En clave filosófica pueden encontrarse consideraciones de utilidad para lo que acabamos de señalar a lo largo de la obra de autores como Merleau-Ponty o Claude Lefort, sin olvidar, claro está, las influyentes aportaciones de Michel Foucault.

[283] Si siguiéramos el esquema planteado por Kierkegaard en sus *Escritos. O lo uno o lo otro*, Madrid, Trotta, 207, pág. 147 y sigs., diríamos que para alcanzar la plena madurez el individuo debe transitar de esas formas ensimismadas, exaltadas y autocomplacientes de inscripción en el mundo, propias del estadio estético, a unas formas radicalmente distintas de ubicación en la realidad. De tal manera que si la mayoría de edad en el ámbito de la razón se identificaba, según Kant, con el abandono de la ignorancia y la superstición, asumiendo el riesgo de saber, la mayoría de edad vital vendría resumida por la palabra «deber», que es algo tan preexistente como ajeno a nuestras preferencias e inclinaciones. En efecto, si a este otro estadio lo podemos denominar ético es porque en él rigen unos valores que, como no podría ser de otra manera, presentan un carácter universal (los valores lo son siempre de una determinada comunidad). El individuo que ingresa en dicho estadio, se nos dice, ha de mutar su actitud vital y pasar de su situación anterior, en último término indeterminada desde todos los puntos de vista, al compromiso ético que, en la medida en que se rige por los valores del grupo, se concreta en formas institucionales determinadas. La recompensa por este cambio de actitud ya no es la gratificación placentera, sino la íntima satisfacción por el acuerdo entre la propia vida y el criterio moral finalmente asumido.

[284] Dirigiéndose a un imaginario interlocutor de edad madura escribía Manuel Vicent con su proverbial brillantez: «Lo que ibas a ser de mayor ya lo eres y lo que no ibas a ser ya no lo fuiste. Adiós a la juventud. Se acabaron las luchas, los nervios y las dudas por la identidad. Para una persona madura hoy es el futuro que tanto temía. Ya ves, no ha pasado nada». Las frases pertenecen a su columna «Brindis», publicada en el diario *El País* del 12 de julio de 2009.

[285] Tanto en *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra, 1981, como en su posterior *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996.

[286] Así lo he hecho en otros lugares, como, por ejemplo, en el epílogo, titulado «Solo se vive una vez, según parece», de mi libro *Menú degustación*, op. cit., págs. 151-155.

[287] Marcel Proust, *En busca...*, op. cit., tomo VII, pág. 410. Cursiva mía.

[288] Convencimiento al que se podrían contraponer otros de signo bien diverso, aunque igualmente programáticos, como el de Marguerite Duras: «La historia de mi vida no existe. No hay centro. No hay camino, ni línea. Hay vastos espacios donde se ha hecho creer que había alguien, pero no es verdad, no había nadie», citada por Enrique Vila-Matas, *Bartleby y compañía*, Barcelona, Anagrama, 2000, pág. 30.

[289] Nabokov, Vladimir, *El ojo*, trad. cast. Juan Antonio Masoliver Ródenas, Barcelona, Anagrama, 1986, págs. 106-107.

[290] V. *supra*, cap. V («El pasado en tanto que territorio de un conflicto»).

[291] V. Vattimo, Gianni, *El socialismo, o sea, Europa*, Barcelona, Bellaterra, 2011.

[292] V. Lyotard, Jean François, *La Condición Postmoderna*, op. cit.

[293] V. Virilio, Paul, *Velocidad y política*, Buenos Aires, La Marca, 2006.

[294] No incluyo en este grupo la propuesta presentada por Gianni Vattimo y Santiago Zabala en su libro *Comunismo hermenéutico*, Barcelona, Herder, 2012, porque la forma en que los autores la plantean se diferencia del resto de las comentadas en que no rehuye la explicitación de los modelos práctico-políticos en los que ellos se inspiran (y reclaman para sus propias sociedades). Tanto es así que el último epígrafe del volumen lleva por título «Chávez: ¿un modelo para Obama?». Cuestión aparte, en la que no procede adentrarse ahora, es la de hasta qué punto resultan conciliables, sin entrar en flagrante contradicción, la celebración, que se lleva a cabo en el libro, de la fortaleza del gobierno bolivariano en el poder para emprender determinadas transformaciones y la simultánea afirmación de que si el comunismo en general resulta reivindicable en el actual momento histórico es precisamente por su debilidad tanto política como teórica.

[295] Pardo, José Luis, «Viejos y nuevos filósofos», *El País*, 18 de noviembre de 2011.

[296] Anders, Günther, *La obsolescencia del hombre (vol. II)*, op. cit., Valencia, Pre-Textos, 2011.

[297] *Ibidem*, pág. 329.

[298] Probablemente tenga que ver con ello, dicho sea de paso, la crisis del género de ciencia ficción y el hecho de que, en los escasos relatos de dicho género que todavía se producen, el futuro ya no se representa como radicalmente diferente al presente en todos sus detalles. No habría que descartar la posibilidad de que se tratara de una maniobra defensiva por parte de muchos creadores, a la vista de la dificultad del espectador actual para diferenciar la anticipación y los desarrollos tecnológicos ya existentes, pero de los que no tenía noticia.

[299] Boltanski, Luc; Chiapello, Ève, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002.

[300] Tomo la expresión de Alicia García Ruiz, quien la utiliza en su libro *Los tiempos de lo político: en la antesala de la historia*, en preparación.

[301] Sobre la incapacidad actual del sujeto de disponer de su acción para configurar su propio modo de acción v. Foucault, M., «El sujeto y el poder», en Dreyfus, H. y Rabinow, P., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión 2001, pág. 253.

[302] V. a este respecto los libros de Paolo Virno, *Gramática de la multitud*, Buenos Aires, Colihue, 2003, y *Ambivalencia de la multitud*, Buenos Aires, Tinta limón, 2006.

[303] Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración (vol. III)*, México, Siglo XXI, 1995, pp. 951-953.

[304] En su libro *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2004.

[305] V. Birulés, Fina, «Usos del anacronismo: memoria y contemporaneidad». El texto forma parte del libro *Archivos temporales*, en preparación. Una primera versión del mismo fue presentado en el XV Congreso Nacional de Filosofía de la Asociación Filosófica Argentina (*Nuevas Filosofías de la Historia. Nuevos sujetos y los límites de la historiografía*), celebrado en Buenos Aires en diciembre de 2010.

[306] V. Jameson, F., *Arqueología del futuro y otras aproximaciones de ciencia ficción*, Madrid, Akal, 2009.

[307] Agamben, Giorgio, *La potencia del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 2008, pág. 271.

[308] Textualmente: «El futuro al que deberíamos ser fieles es el futuro del propio pasado», en Slavoy Žižek, *En defensa de las causas perdidas*, Madrid, Akal, 2011. Para contextualizar de manera adecuada esta afirmación habría que remitirse a otros libros del propio Žižek, como *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Barcelona, Paidós, 2001, o, sobre todo, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires, Paidós, 2006, donde, en diálogo abierto con el libro de Alain Badiou *San Pablo: la fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999, el filósofo esloveno aboga por una defensa de lo mesiánico entendido como el acontecimiento pasado del que es necesario seguir extrayendo las consecuencias.

[309] La expresión, benjaminiana, aparece comentada por Agamben en *La potencia...*, op. cit., pág. 242. Para una reflexión centrada en las implicaciones políticas de la concepción de la temporalidad sostenida por el autor de *Homo sacer*, v. su libro *El tiempo que resta*, Madrid, Trotta, 2006.

[310] Hartog, François, *Regímenes de historicidad*, México, Universidad Iberoamericana, 2007, pág. 236.

[311] Para una sintética relación de algunas de las principales formas de presentismo que alcanzaron notoriedad en el pasado, v. F. Hartog, *ibidem*, págs. 135-141.

[312] V. el volumen del historiador chileno Pablo Aravena Núñez, *Memorialismo, historiografía y política*, subtítulo precisamente *El consumo del pasado en una época sin historia*, Concepción (Chile), Editorial Escaparate, 2009. Por mi parte, hice referencia a esta cuestión en el cap. VI («Habrà que empezar a defenderse del pasado»), de mi libro *Las malas pasadas del pasado*, op. cit., págs. 147-180.

[313] Lo que, por supuesto, no debería implicar por sí solo el abandono del territorio de la política, como ya mostrara Benjamin en su ensayo clásico sobre la obra de arte en *Obras. Libro I /vol. 2*, Madrid, Abada, 2008. Sobre esta misma cuestión ha escrito Jacques Rancière en obras como *La división de lo sensible: estética y política*, Salamanca, Centro de Arte de Salamanca, León, 2002, o *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*, Barcelona, Herder, 2011.

[314] Valdrá la penar reiterarlo, aunque sea a pie de página, por si la distinción que dibujamos al principio de esta conclusión se hubiera podido desdibujar: estamos intentando dar cuenta de los trazos mayores de una región de nuestro imaginario colectivo, la que hace referencia a la forma de entender nuestra inscripción en eso que antes llamábamos historia; que dicha forma haya terminado por convertirse en hegemónica en modo alguno implica que describa y explique adecuadamente la realidad a la que hace referencia, lo que desde nuestro punto de vista no es, manifiestamente, el caso.

[315] Cfr. Taylor, Ch., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 2006 (capítulos 6, 7 y 8).

[316] Al respecto de este asunto, me han resultado de gran utilidad las generosas y perspicaces

observaciones que me formuló José Luis Delgado al llevar a cabo una primera lectura del presente texto, observaciones que he intentado trasladar a la versión definitiva del mismo que tiene ahora el lector en sus manos.

<sup>[317]</sup> Tanto es así, que acaso no resulte un exceso de imaginación anticipar que probablemente llegue un día en que las personas, cuando se les proporcione la oportunidad de decidir (cualquier cosa, lo que sea), sufran auténticos ataques de ansiedad. Algo de esto, solo que desde la perspectiva inversa, la del que necesita el oxígeno de la decisión para continuar vivo, prefiguró Henrik Stangerup en su novela *El hombre que quería ser culpable*, Barcelona, Tusquets, 1991.



# Índice

A modo de preámbulo	11
Las fronteras del tiempo	14
Lo que se repite y lo que se copia	17
Acerca de las condiciones político-culturales de la cosa	23
La fundación del pasado	26
Por la senda de los lugares comunes	33
Qué hay de nuevo en lo que ahora hay	35
Dos caras de una misma moneda	37
Pluralismo	39
Una nueva Santa Alianza	43
La ineludible racionalidad	45
¿Una banalidad sin fundamento alguno?	48
En contra	55
A favor (sí, pero ¿de qué?)	57
Decídase, por favor	61
La hora de responder	64
Las emociones en tanto que combustible de la razón	83
En fin...	91
A propósito de los protagonistas de la cosa	95
Con perdón (un paréntesis necesario)	100
Acerca del conocimiento de la cosa	103
Acerca del futuro de la cosa	110
Memoria: ¿extrañeza o reconciliación?	116
Proust como pretexto (y punto de partida)	117
El acontecimiento y la trama narrativa	119
Otra posibilidad: estar a la altura	123
Quiénes conspiran contra el yo	129
La identidad, un problema práctico	136
Acerca del recurrente anhelo de felicidad	138

Una consigna luminosa	141
A dónde nos conduce el desplazamiento de la perspectiva	149
Esta vez sí: lo pasado, pasado	154
En definitiva: ¿ángel de la historia o estatua de sal?	159