

Manuel Cruz

# Escritos Sobre Memoria, Responsabilidad y Pasado

Colección Humanidades  
Historia



Universidad  
del Valle

Programa Editorial

MANUEL CRUZ

# Escritos sobre Memoria, Responsabilidad y Pasado



Colección Humanidades  
Historia

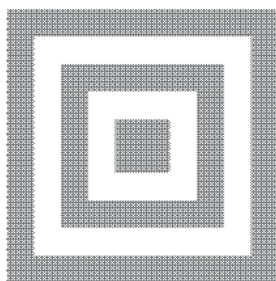
Los materiales recogidos en el presente volumen tienen como denominador común los temas que vienen anunciados desde su mismo título. En efecto, MEMORIA, RESPONSABILIDAD, PASADO, constituyen el eje o hilo conductor alrededor del cual el filósofo español Manuel Cruz ha ido tejiendo una reflexión al tiempo crítica y abierta, lúcida y esperanzada, sobre nuestro tiempo. Parte el autor del convencimiento del lugar central que ocupan tales conceptos en el panorama del pensamiento contemporáneo. Más allá de los enormes diferencias con las que los mismos problemas se plantean en distintos contextos (sin ir más lejos, aquél europeo –desde el que escribe Cruz y este otro colombiano– desde el que ahora va a ser leído), la persistencia casi universal de determinadas preocupaciones invita a sospechar que estamos ante dimensiones constituyentes de lo que bien pudiéramos llamar, utilizando la expresión arendtiana, la condición humana. Porque humano, insobornablemente humano, es el impulso que nos lleva a confrontarnos con nuestro pasado, a medirnos con él, a intentar extraer del relato de lo ocurrido lecciones que nos ayuden a proseguir nuestra andadura liberados, en lo posible, de lo peor de nosotros mismos. Ilusionados, en la medida en que nos dejen, en vivir juntos de otra manera.

Angelo Papacchini



MANUEL CRUZ

# Escritos sobre Memoria, Responsabilidad y Pasado



Colección Humanidades  
Historia

**Universidad del Valle**  
**Programa Editorial**

Título: *Escritos sobre Memoria, Responsabilidad y Pasado*

Autor: Manuel Cruz

ISBN: 978-958-670-337-6

ISBN PDF: 978-958-765-599-5

DOI:

Colección: Humanidades - Historia

**Primera Edición Impresa    abril 2006**

**Edición Digital                febrero 2018**

Rector de la Universidad del Valle: Édgar Varela Barrios

Vicerrector de Investigaciones: Jaime R. Cantera Kintz

Director del Programa Editorial: Francisco Ramírez Potes

© Universidad del Valle

© Manuel Cruz

Diseño de carátula: Henry Naranjo P.

Este libro, o parte de él, no puede ser reproducido por ningún medio sin autorización escrita de la Universidad del Valle.

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión del autor y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad del Valle, ni genera responsabilidad frente a terceros. El autor es el responsable del respeto a los derechos de autor y del material contenido en la publicación (fotografías, ilustraciones, tablas, etc.), razón por la cual la Universidad no puede asumir ninguna responsabilidad en caso de omisiones o errores.

Cali, Colombia, febrero de 2018

*A Antonio Beltrán,  
fatigado, como yo, de tanto todo.*

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

*Ángel González,*  
Glosas a Heráclito

**PÁGINA EN BLANCO  
EN LA EDICIÓN IMPRESA**



## INDICE

Presentación .....	11
Nota previa. Algunas claves de lectura.....	13
<b>PRIMERA PARTE: MEMORIA E HISTORIA</b>	
Capítulo 1 .....De la memoria y el tiempo	19
Capítulo 2 .....El presente respira por la historia	31
Capítulo 3 .....Recordamos mal	67
<b>SEGUNDA PARTE: RESPONSABILIDAD Y MODERNIDAD</b>	
Capítulo 4 ..... La responsabilidad, un invento moderno	77
Capítulo 5.....Duda final: ¿Es lo que sigue una conclusión o tan sólo una despedida?	91
Capítulo 6 ..... ¿Quién ha sido?	97
Capítulo 7..... Por un naturalismo dialéctico (tesis provisionales)	115
<b>TERCERA PARTE : APÉNDICE: OTRAS INCURSIONES</b>	
Capítulo 8. ....De lo que no se puede hacer, lo mejor es hablar (a propósito de Wittgenstein)	125
Capítulo 9. ....El siglo como unidad de medida	137
<b>EPÍLOGO:</b>	
Meditación del insomne .....	153
Bibliografía .....	171

**PÁGINA EN BLANCO  
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

## **PRESENTACIÓN**

Los materiales recogidos en el presente volumen tienen como denominador común los temas que vienen anunciados desde su mismo título. En efecto, MEMORIA, RESPONSABILIDAD, PASADO, constituyen el eje o hilo conductor alrededor del cual el filósofo español Manuel Cruz ha ido tejiendo una reflexión al tiempo crítica y abierta, lúcida y esperanzada, sobre nuestro tiempo. Parte el autor del convencimiento del lugar central que ocupan tales conceptos en el panorama del pensamiento contemporáneo. Más allá de los enormes diferencias con las que los mismos problemas se plantean en distintos contextos (sin ir más lejos, aquél –europeo– desde el que escribe Cruz y este otro –colombiano– desde el que ahora va a ser leído), la persistencia casi universal de determinadas preocupaciones invita a sospechar que estamos ante dimensiones constituyentes de lo que bien pudiéramos llamar, utilizando la expresión arendtiana, la condición humana. Porque humano, insobornablemente humano, es el impulso que nos lleva a confrontarnos con nuestro pasado, a medirnos con él, a intentar extraer del relato de lo ocurrido lecciones que nos ayuden a proseguir nuestra andadura liberados, en lo posible, de lo peor de nosotros mismos. Ilusionados, en la medida en que nos dejen, en vivir juntos de otra manera.

*Manuel Cruz*

**PÁGINA EN BLANCO  
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

## **NOTA PREVIA. ALGUNAS CLAVES DE LECTURA**

La selección de los textos con los que el lector se va a encontrar a continuación ha seguido un criterio primordialmente temático. Se han escogido aquellos fragmentos o capítulos de mis libros que incidían en los temas anunciados en el título del volumen, es decir, que de una u otra manera tenían que ver con la memoria, la responsabilidad o el pasado. En ningún momento se ha planteado (conviene apresurarse en dejarlo claro) confeccionar una especie de antología de mí mismo en la que pudiera apreciarse la evolución de mi trayectoria, la secuencia de asuntos en los que me he ido interesando o la particular manera en que he pasado de la preocupación por ciertas cuestiones a la obsesión por otras. Un proyecto así sólo hubiera tenido sentido sobre la base de un supuesto que me parece del todo inverosímil, y es que pudiera haber lectores interesados en semejante peripecia. Como estoy convencido de que no es el caso (y si se diera la circunstancia, para mí incomprensible, de que existiera alguno, semejante rareza no justificaría en modo alguno que se le dedicara un libro), he aplicado mis esfuerzos a reunir aquellos de entre mis materiales que abordan problemas -ellos sí- de indudable interés en nuestras respectivas sociedades.

Cuando, en noviembre de 2003, visité por vez primera Colombia, con ocasión del XIV Foro Nacional de Filosofía, celebrado en Cali, pude constatar sobre el terreno algo que me había dado mucho que pensar en abstracto antes de emprender aquel viaje. Aunque extranjeros y colombianos estuviéramos hablando de lo mismo, aunque debatiéramos

durante horas acerca de los mismos conceptos (memoria, culpa, historia, responsabilidad...), las realidades que teníamos en la cabeza, las experiencias a las que unos y otros *mirábamos de reojo* mientras dialogábamos eran diferentes. ¿Cómo valorar dicha diferencia? ¿Como un obstáculo profundo para la comunicación? ¿Como la prueba de la imposibilidad de un auténtico diálogo cuando los interlocutores pertenecen a realidades muy alejadas en tantos aspectos? No eran éstas preguntas meramente retóricas ni, menos aún, preocupaciones de académico atribulado por la traducibilidad de los conceptos. El asunto era de mucho mayor calado.

Para un europeo -incluso para un europeo que proviene de un rincón de Europa sometido a profundas tensiones, en determinados casos dramáticas- no resulta fácil hacerse una idea de alguna de las magnitudes con las que en este país se tiene que funcionar. Hablar aquí de dolor, de reconciliación, de sufrimiento o de perdón supone tener que manejar unos números abrumadores, inconcebibles desde allí, obscenos en su exceso. O, lo que es lo mismo, aludir a magnitudes literalmente insoportables, porque es de seres humanos de lo que se trata. Ante esta evidencia, una tentación para el de fuera es la de colocar la venda antes de la herida y mirar de adecuar las propias afirmaciones al nuevo contexto al que van destinadas. Francamente, no creo que sea la vía adecuada. He reflexionado bastante sobre esto a la hora de editar los materiales que componen el presente volumen. A fin de cuentas, mis palabras fueron escritas en su momento en un contexto determinado, procurando dar respuesta a alguna de las incitaciones que éste me planteaba. Al categorizar dicha respuesta, al intentar darle una cierta forma abstracta y general, en el fondo estaba poniendo a prueba su universalidad, el valor de verdad que pudiera contener. Por eso precisamente, retocar los enunciados, adecuarlos presuntamente a la realidad desde la que los nuevos lectores los interpretarán, tendría algo de profundamente deshonesto. Porque el mejor servicio que un texto puede prestar a quien lo lee es precisamente el de poner en cuestión algunos de los convencimientos básicos, indiscutidos, *obvios*, con los que éste funcionaba. Si por protegerme del reproche de *eurocentrismo* (o cualquier otro semejante) dijera aquellas cosas que supongo que mis nuevos lectores están esperando encontrar escritas, les estaría privando de la oportunidad, no ya de criticarme -eso sería manifestamente lo de menos-, sino de beneficiarse de una mirada distinta sobre su realidad, de contemplarla, aunque sólo fuera por un segundo, bajo una luz diferente.

La expectativa es legítima. Más allá de las enormes diferencias con las

que los mismos problemas se plantean en distintos contextos, la persistencia casi universal de determinadas preocupaciones invita a sospechar que estamos ante dimensiones constituyentes de lo que bien pudiéramos llamar, utilizando la expresión arendtiana, la condición humana. Porque humano, insobornablemente humano, es el impulso que nos lleva a confrontarnos con nuestro pasado, a medirnos con él, a intentar extraer del relato de lo ocurrido lecciones que nos ayuden a proseguir nuestra andadura liberados, en lo posible, de lo peor de nosotros mismos. Ilusionados, en la medida en que nos dejen, en vivir juntos de otra manera.

Todavía algo más. Excepto cuando no ha habido más remedio, se han conservado los textos tal y como aparecieron publicados por vez primera (las referencias bibliográficas exactas se indican al final del libro), aún a sabiendas de que en algún instante eso podía representar una pequeña contrariedad o frustración para el lector. Pienso, por poner sólo un ejemplo, en aquellas notas a pie de página en las que se remite a un pasaje, anterior o posterior, que aquí no ha sido recogido. Eliminarlas quizá hubiera proporcionado una imagen más autónoma y autosuficiente de los textos, pero también hubiera significado hurtarle al lector la información de los lugares por los que, en caso de estar interesado, podría proseguir investigando.

Este libro, en fin, existe merced a la estimulante iniciativa del profesor Angelo Papacchini, a quien deseo dar las gracias no sólo por su interés, sino también por la amabilidad y la paciencia que acreditó durante las semanas previas a la entrega de la versión definitiva, agradecimiento que, por supuesto, hago extensivo al Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle, que con tanta hospitalidad acoge estos papeles.

*Barcelona, febrero de 2004*

**PÁGINA EN BLANCO  
EN LA EDICIÓN IMPRESA**



**PARTE I**

# Memoria e Historia

**PÁGINA EN BLANCO  
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

## **CAPÍTULO 1**

### **DE LA MEMORIA Y EL TIEMPO**

En el principio era el cuerpo. En un extremo del arco encontramos al hombre como especie, en el otro al *yo*, a la persona, al *rol* social, a la sociedad ya estratificada en definitiva: la historia de la humanidad es la historia de este recorrido. En las especies animales no existe el *yo* más que, como mucho, como pavoneo sexual. En ellas lo que se da es una reacción simpática primitiva, que a veces también se produce en el hombre, pero de una manera episódica. En el animal, en cambio, es un modo de ser, una empatía profunda por la que un individuo se comunica con otro miembro de su especie, e incluso es posible que con miembros de otras especies. Se trata de una comunicación simpática, de una solidaridad infame que en el hombre no existe. Con todo, algo de esto perdura en él en la medida en que está dotado de cuerpo. Sin embargo, el retorno a esa animalidad está vetado por la sociedad, porque significaría el retorno a la desaparición de todo *yo*, como en determinadas especies animales. Prohibición aquí no equivale a coacción (aunque en ciertas épocas exista el encierro), sino a socialización de un cierto tipo, que culminará en la invención del *yo*. El proceso es en buena medida irreversible, en función de la calidad de las instancias que intervienen. Quiere decirse, por tanto, que un planteamiento en términos de alternativa *yo* o *locura* (identificada con animalidad) es, salvo excepciones, erróneo porque olvida la existencia y las características del proceso. La locura es mucho más *mala*

*socialidad que retorno a la animalidad.* «Mala» en un sentido amplio, que se allegaría a la máxima sartreana de que el infierno son los otros. En todo caso, pueden serlo. ¿O es que no hay un ingrediente de locura en esa inútil administración de los afectos y las intensidades que configura la vida cotidiana «normal» de la mayoría de los hombres? ¿No es ese ingrediente el que estalla a poco que se tensione dicha cotidianidad? La locura tiene mucho de identidad insatisfecha.

Pero no basta con señalar que la ruina de la identidad constituye el núcleo de la demencia. Tan sólo con esto parecería insinuarse que la identidad es algo dado (aunque sea históricamente), cuasinatural, cuya vida social representa siempre una amenaza. A esta idea le corresponde la tópica visión de la infancia como única edad de plenitud. Pero la identidad no es un don de nadie, sino un producto, elaborado en buena medida por nosotros mismos a partir de los materiales preexistentes y de acuerdo con unas determinadas reglas. Por de pronto, la identidad presupone la memoria<sup>1</sup>, en un sentido que va más allá de la primera organización de lo sensible de la que nos habla Aristóteles en el arranque de la *Metafísica* (común por lo demás a hombres y animales). La memoria del sujeto se refiere en lo fundamental a sí mismo: es la primera expresión de la autoconciencia. Un mundo absolutamente diverso, en el que nada fuera igual a nada, equivaldría en sus efectos a un mundo del todo homogéneo: sería tan imposible como inhabitable. El juego de lo igual y de lo desigual -o de la diferencia y la repetición, que diría otro- se inicia en el propio sujeto, que de esta manera empieza a configurarse como tal. Porque si el reconocimiento es la operación por la que se instituye el sujeto, según se dijo al principio, la memoria, habría que añadir ahora, representa el ejercicio de (auto)reconocimiento originario, el movimiento que funda la posibilidad del sujeto<sup>2</sup> y del mundo social por entero.

Por supuesto que la memoria no es espejo fiel, ni receptáculo neutro. Por el contrario, es activa, parcial, deformante, interesada. Precisamente por eso interviene en la constitución del sujeto. Una memoria especular no crearía nada; como mucho nos ratificaría en lo existente. La imagen pasiva de la memoria parece ocultar una voluntad de desconocimiento de la propia identidad<sup>3</sup>. Por lo mismo, tampoco se agota la esencia de aquélla en su función instrumental, por importante que sea. Ciertamente son los usos de la memoria los que nos permiten avanzar, no tener que empezar a cada momento desde cero, recoger la herencia recibida. La historia toda del espíritu humano se podría hacer equivaler, desde este

punto de vista, al despliegue de una gran memoria, la de la especie. Pero de nada sirve instalarse en la perspectiva de los resultados. La cuestión no es tanto dónde estamos como de qué manera hemos llegado hasta aquí: sólo así podremos decidir si en algún momento equivocamos el camino.

La memoria es una mirada humana sobre el mundo. Y del mismo modo que el ojo no se ve a sí mismo, tampoco la memoria se puede tomar ella misma como objeto. La memoria es aplicada: se refiere al propio sujeto, en primer lugar, y a los seres del mundo relacionados con él, en segundo. Sólo pone una condición a sus objetos, y es que pertenezcan al pasado. La memoria representa un particular mecanismo de activación y actualización del pasado. Una forma, si se quiere, de luchar contra uno de sus efectos propios, el olvido, «esa sima negra de fauces abiertas que acecha a la vuelta de cualquier camino» de que habla Juan Goytisolo. Los objetos de la memoria están hechos de tiempo, hasta tal punto que se podría llegar a formular, como límite conceptual, que el objeto puro de la memoria pura no es otro que el tiempo. La memoria arremete contra los límites del tiempo, se diría wittgensteinianamente, en la perspectiva última de configurar un sujeto. La memoria es un poder activo que fundamenta y se basa él mismo en una concepción ontológica en términos de continuidad. Se desliza de una manera fluida por la biografía coherente, recorre ese espacio sin dificultad. En realidad, la coherencia la ha creado la memoria, la continuidad toda de lo real es un efecto suyo. Tal vez el efecto más específico: homogeneizar, poner en pie de igualdad lo que de suyo no es igual, porque *es* de diferente manera (no tienen la misma realidad lo que *todavía es* y lo que *ya no es*). La memoria nos ofrece un pasado viniendo a morir, mansamente, a nuestros pies.

Pero éste es sólo un uso posible de la memoria. Sería erróneo representársela a todos los efectos como un dócil instrumento al servicio del individuo, cuya única alternativa fuera el olvido<sup>4</sup> o alguna modalidad de presentismo. Se ha llegado a decir, parafraseando a Althusser, que el presente es el nuevo continente teórico, como si el descubrimiento fuera de alcance. En efecto, si ni el pasado ni el futuro existen, si lo único que existe es el aquí y el ahora, desaparece la condición de posibilidad de un buen número de angustias personales<sup>5</sup>. La responsabilidad, por ejemplo, en cuanto particular manera de hacerse cargo del propio pasado<sup>6</sup>, no tiene caso. El presentismo, qué duda cabe, puede resultar un remedio eficaz -quirúrgico en el fondo- para quien funcione con una concepción fatalista o determinista del tiempo y de la historia, tal que le conduzca a creer que para cada momento, para cada situación, hay (¿«está escri-

ta»?) una respuesta óptima. Lógicamente, no dar con ella puede sumir en el mal humor, la mala conciencia, la desesperación o cualquier otra variante del desasosiego del espíritu. Pero si se decide tachar el tiempo, en un solo gesto todo queda superado. Hume fundamentando gnoseológicamente a Nietzsche, y ambos reinterpretaando a Croce: no hay peligro de equivocarse porque todo vínculo ha desaparecido, es la conclusión. El problema es si hacer desaparecer los vínculos no equivale a hacerlo desaparecer todo, empezando por el pensamiento. De ser así, ¿qué queda como contenido de esas enfáticas apelaciones a *vivir el aquí y el ahora*?

Si la realidad es sólo lo que hay y no lo que hay más lo posible, según se acordó, aunque a ese posible le corresponda una existencia diferente, entonces hay bien poca cosa. El presentismo, tras su apariencia vertiginosa, más allá de su propuesta retórica de *vivir al día*, termina revelándose como una dictadura de lo existente, como un sometimiento a lo dado. El precio que paga por liberarse del hipotético lastre del pasado es el de impedirle pensar ese nosible, que habita en el futuro. Pero ya no es sólo que la propuesta resulte inútil por desmesurada, es también que ignora el auténtico carácter de lo que dice criticar. La memoria no se define por su función consoladora, del todo inesencial. Su esencia consiste en ser condición de posibilidad para la existencia del pasado: dibujar la escena en la que el sujeto ha de actuar. En ese sentido, el sujeto es un producto de la memoria. En el otro sentido, el consagrado por el lenguaje ordinario: memoria como nostalgia o evocación, ella es una domesticada fuerza de la que se sirve el sujeto, una vez ya constituido, para ratificarse en su ser. Detengámonos en el primero. Lo decía Marcuse hace bastantes años con el lenguaje de entonces, y no le faltaba razón: «El recuerdo del pasado puede dar lugar a peligrosos descubrimientos, y la sociedad establecida parece tener aprensión con respecto al contenido subversivo de la memoria. El recuerdo es una forma de disociación de los hechos dados, un modo de ‘mediación’ que rompe, durante breves momentos, el poder omnipresente de los hechos dados.»<sup>7</sup> Marcuse apuntaba a la idea de que la memoria preserva la historia. Lo que importa ahora es ver de qué manera cumple ese objetivo.

Algo se ha dicho: lo hace configurando el sujeto, ejerciendo como el poder activo que es. Un poder que excede, con mucho, la minúscula escala del sujeto. No ya sólo por lo que comentaba Schopenhauer: «resultante de mi larga experiencia, ha llegado a arraigar en mí la creencia de que en los actores es relativamente más frecuente la locura, *por el abuso que hacen de la memoria*» (subrayado, M. C.), y que parece expresar, obli-

cuamente, un cierto miedo hacia ella. Ese miedo también puede adoptar el signo inverso. Cuando Unamuno afirma que «la absoluta, la completa, la verdadera soledad consiste en ni estar aun consigo mismo» está señalando hacia el otro extremo de la disolución, el que se produce cuando el individuo pierde la memoria y, con ella, la identidad. Perder la memoria significa el desafecto total: nadie se acuerda de uno, ni tan siquiera uno mismo. No queda nadie para quien existir -ante quien existir. Es, en el límite, la muerte. La contrapartida a esta aniquilación la representaría, junto con lo que dice Schopenhauer, nuestra tenaz resistencia a olvidar. Si no olvidáramos, ¿seríamos como dioses? Tal vez, pero, ¿podríamos soportarlo? Claro que no. Somos, no sólo aquello que nos contamos de nosotros mismos, sino también aquello que recordamos, aquello que *nos atrevemos a recordar*. La memoria nos enfrenta a la continuidad, a la permanencia de lo real. Pero es cosa nuestra el aceptarlo y el aceptarnos. En todo caso, el resultado de la aceptación no viene prejuzgado desde ningún sitio. También el pasado se resuelve en aquello que seamos capaces de hacer con él. El ejercicio de dicha capacidad podría considerarse como una propuesta ética: hay que estar a la altura de la memoria.

La memoria es solidaria del tiempo, pero no de una concepción lineal de él. Tiempo no equivale a calendario, como identidad no equivale a *curriculum*. El tiempo, de acuerdo con la máxima de Platón, es «la eternidad en movimiento». La edad no es el tiempo, sino una manera de intentar apresararlo con el cuerpo (cuando no con la cifra). La historia, por su parte, es un tiempo con memoria, un tiempo sabiéndose a sí mismo, un tiempo con conciencia. Una historia sin sujeto designa, así, lo impensable: tiempo vacío, tiempo muerto. Sólo para el sujeto resulta inteligible la historia, del mismo modo que sólo una historia con sujeto resulta inteligible. Pero, conviene dejarlo claro, la memoria no impone una determinada figura del tiempo. Lo que ocurre es que se suele sobrecargar la idea de tiempo con determinaciones que le son ajenas. No hay contradicción -es más, tal vez sea lo único finalmente posible- entre aceptar el desafío de la memoria y pensarse uno mismo sin edad. La edad es, como mucho, la memoria del cuerpo: ¿a qué pensar en ella entonces mientras ese cuerpo no hable, no nos recuerde *su tiempo*? La cosa debe plantearse de otra manera. La edad es en realidad una forma de *administración social de la temporalidad*, que toma al cuerpo como pretexto, como falso soporte de objetividad para vehicular determinados contenidos de conciencia. Como el de la juventud como representación absoluta de lo óptimo, cuyo efecto más característico sería la patologización del propio cuerpo. Patologización,

por lo demás, absolutamente abstracta. La enfermedad del cuerpo consiste en el alejamiento inexorable de los cánones socialmente aceptados (o impuestos). Pensarse en términos de edad representa un obstáculo tanto para relacionarse libremente con el propio cuerpo, como para hacerse cargo de la dimensión temporal de la identidad.

Del tiempo del sujeto sólo puede dar cuenta la memoria, y lo hace con el instrumento que le es más propio, el lenguaje. El lenguaje es el código de la memoria. Los objetos de ésta -el propio sujeto y los seres del mundo relacionados con él- van adquiriendo entidad a medida que emergen a la superficie del lenguaje. El ejercicio de la memoria no es una decisión del escritor, sino su destino. Se es buen escritor cuando se es capaz de ordenar los laberintos emocionales de la niñez y de la adolescencia alrededor de unas cuantas sensaciones, emociones, verdades y realidades primarias. De esta manera va tomando forma la identidad: reconociéndose en sus productos, objetivándose merced a la memoria. Más tarde, cuando esta identidad deje de ser objeto del relato y acceda al lenguaje, esto es, se convierta en punto de vista, será libre para enfrentarse a su condición. En el *Tractatus* 643II, se dice: «Vive eternamente quien vive en el presente» (entendiendo por eternidad, según se explica en el *Diario* con fecha 8-7-16, no «una duración temporal infinita sino atemporalidad»). Wittgenstein sustrae al *yo* del curso del tiempo. El *yo* es centro, de la vida no porque esté *en* la vida, sino porque es ese punto de vista privilegiado desde el que cada uno ve la vida. He aquí una manera de luchar contra el tiempo a base de intentar salirse de él (no de negarlo). Pero manera, al fin y al cabo, de la que se dota un sujeto empeñado en el particular objetivo de ser feliz. Nada cambia en nuestro planteamiento porque ese sujeto prefiera permanecer en la sombra. La aspiración a la no identidad identifica tanto como cualquier otra.

La única forma de decidir entre opciones es considerando la importancia de lo que excluyen o el valor de lo que no están en condiciones de pensar. La muerte, en el caso de Wittgenstein. «Para la vida en el presente no hay muerte» o «La muerte no es un acontecimiento de la vida. No es un hecho del mundo» son algunas de sus afirmaciones, de ingenua resonancia epicúrea. Pero sabemos desde Hegel que la muerte vive una vida humana. Vive en nosotros la muerte de los demás, que nos deja la huella dolorosa de su ausencia. Y vive la propia muerte, que no podemos dejar de anticipar. En este sentido, ella constituye el umbral de la conciencia anticipatoria. Somos un entramado de recuerdos y



anticipaciones -«mezcla de memoria y deseo» es la vida según Eliot, ha recordado Lledó en otro contexto<sup>8</sup> -: el presente es esa encrucijada. Tal vez no hubiera que respetarlo tanto. Tal vez no se debiera retroceder tan rápidamente ante el miedo al dolor («el dolor regala su virtud curativa allí donde no lo sospechamos», Heidegger). La foto fija del presente nos hace impensables. Tendríamos que tomar otros modelos, como el de Jaime Gil de Biedma, que se salvó un día escribiendo después de su propia muerte fingida<sup>9</sup>. Puesto que somos apertura al futuro, atrevemos a pensar la propia muerte como una determinación de ese futuro. Ir más allá de la idea de la muerte como límite negativo, como mero *ya-no*, e integrarla en la vida. Arrebatarle la muerte a la naturaleza y convertirla en una determinación humana<sup>10</sup>. Hacerse cargo de ella, en definitiva (tan mano es el suicidio como el anhelo de posteridad).

Algo parecido podría decirse respecto al disgusto que en ocasiones provoca la evocación del pasado. El rechazo de la nostalgia, como forma extrema de ese movimiento, acaso sólo informe de nuestra incapacidad para enfrentarnos con la memoria de lo ocurrido. Ciertamente que la nostalgia tiene mala fama, en gran parte justificada. Por ejemplo, en la medida en que supone la glorificación de un momento imaginario, alejado en el tiempo. Equivale a aceptar que lo más importante, lo más significativo de la propia existencia, ya ha sucedido. Es frecuente situar ese (o esos) momento(s) en la adolescencia o la primera juventud, con lo cual la operación adquiere un signo extrañamente fatalista. Porque esos acontecimientos que ahora vuelven en forma de recuerdo no eran, en lo fundamental, actos libres, sino experiencias nuevas que nos excedían en su intensidad. Eso es entonces lo que parece evocarse (¿por desearse?): un tiempo en el que el mundo venía repleto de nuevos significados. Poco importa que las cosas realmente no ocurrieran tal como se las añora. La memoria es un poder activo y la nostalgia una agitación de la hora presente. Las cosas en su momento fueron imperfectas, agrídulces, cuando no desagradables. Evocación es el acto por el que decidimos ser proyecto o mero epígono de aquella ya lejana experiencia originaria.

Por eso, no todo es malo en la nostalgia. Por de pronto, la nostalgia es una forma, acaso atravesada de tristeza («el fondo metafísico de la nostalgia es comparable al eco interior de la caída, de la pérdida del paraíso», Cioran), de poner a trabajar el pasado, de movilizarlo, de insuflarle nueva vida. Actividad que fácilmente nos devuelve imágenes inquietantes de nosotros mismos, vía de acceso al conocimiento de la propia identidad, la nostalgia constituye un eficaz antídoto contra el peligro alternativo

a la glorificación del pasado, la glorificación del presente. La presunta dignidad ontológica del presente, que sólo podría venirle dada por el hecho de ser lo único realmente existente, resulta insostenible por lo que ya se comentó. De muchos presentes habría que decir que más valdría que nunca hubieran existido, del mismo modo que la gran ventaja del pasado es estar definitivamente a cubierto de los males del presente (por lo menos en un sentido)<sup>11</sup>. El planteamiento de la cuestión no se puede hacer en términos de decidir a qué momento le corresponde el primado -si al pasado, al presente o al futuro. Eso significaría, además, recaer en la tópica figura lineal del tiempo. La virtud de la nostalgia, en cuanto específica afección de la memoria, consiste en ponernos ante la evidencia de nuestra condición temporal<sup>12</sup>.

Por consiguiente, cuando se sostiene que lo único real es el presente, se está haciendo una afirmación parcialmente verdadera, pero en todo caso irrelevante. El presente no es un valor en sí mismo: ése es el error. Su riqueza sólo se muestra cuando se le interpreta desde la sabiduría del pasado o con las esperanzas del futuro. Sin esa dimensión temporal, cualquier realidad aparece como plana, sin relieve. El niño a quien el adulto le dice «¡tú sí eres feliz!» pone cara de extrañeza, y con razón.

El discurso acerca de cualquier momento, su efectiva aprehensión espiritual, se hace siempre desde fuera de él, en especial movilizándolo todo ese fondo de recuerdos que conforma la memoria. La apelación sin más a vivir el presente termina revelándose como una consigna vacía. También el presente está hecho de tiempo. Lo que queda cuando a ese presente se le extrae la dimensión temporal es *tedio*. No es casual que últimamente se vuelva a hablar tanto de él. De un lado, el entorno nos presenta un creciente grado de resistencia. Lo dado parece ir tejiendo alrededor nuestro un cerco imposible de traspasar con nuestros proyectos. Lo que hay se percibe como condena. De otro, el ejercicio de la memoria resulta arriesgado. Acaso no pudiéramos soportar el espectáculo de renunciaciones, fracasos y desengaños en que hemos venido a dar. El tedio se resuelve así en desafecto, en imposibilidad de quedar involucrado en nada. Un punto de distancia, pero insalvable, respecto al mundo. El tedio es una toma de conciencia extraordinaria de la soledad -el aislamiento- del individuo. No es ya sólo que el presente nos haga impensables: es él, en sí mismo, insoportable.

Convendría no distraerse con demagogias en este punto. Tedio ya no se identifica con tenerlo todo resuelto, con incapacidad para registrar

nuevas experiencias (por «haberlo probado todo», que se decía antes), con vaciedad. Aunque, paradójicamente, tenga algo de eso. Del tedio debería hacerse hoy una lectura de clase. La exclusión masiva de la esfera del trabajo, el final obligado para muchos hombres de su «secuestro laboral» (Foucault), nos obliga a ello. No basta ya con aludir, sin otra determinación, a la exterioridad del sujeto, a la persistencia del mundo o a su impotencia para modificarlo. Lo que se impone como facticidad, como materia en sí, como resistencia no maleable, es ese barrio hostil, la concreta agresión familiar, el horrible entorno doméstico<sup>13</sup>. Este tedio estaría próximo al hastío, en lo que éste tiene de odio, de rechazo asqueado, de desesperación en suma. Hablar de ocio en este contexto parecería un sarcasmo. Sin embargo, no habría que olvidar que así se planteaban las cosas no hace tanto. No al trabajo, sí a la fiesta, era el eslogan generalizado. Ahora vemos que los individuos arrastrados al exterior del trabajo viven su situación como angustiosa (incluso aunque lo que queda del Estado Benefactor pueda protegerles). Disponibilidad absoluta que no tiene a qué aplicarse: percepción pura del instante que se resuelve en nada. ¿Cómo valorar todo esto?, ¿como un modo eficaz de vincular ideológicamente al sujeto con la actividad productiva, de tal manera que ésta acaba apareciéndosele ante sus ojos como el constituyente básico -ausente- de su identidad? Ya han quedado expresadas anteriormente algunas reservas a propósito de la noción de ideología. ¿No será más bien que los hechos están haciendo buena la tesis marxiana de la historia humana como una historia de las diferentes formas de organización del trabajo, tesis que aquí se podría recoger en lo que tiene de interpretación del tiempo como un proceso cuyos signos de puntuación son los actos humanos? Los segmentos de tiempo que no están puntuados por el significado derivado de la actividad humana, sus recuerdos y, sobre todo, sus proyectos (y no habría que olvidar aquí que el trabajo en sentido amplio es la actividad proyectiva por excelencia) resultan algo imposible de soportar.

<sup>1</sup>. Cf. la noción de «memoria personal» postulada por Norman Malcolm en «Three Lectures on Memory», *Knowledge and Certainty*, Englewood Cliffs, N. J., 1963, pp. 203-221.

<sup>2</sup>. Como se sabe, Strawson en *Los límites del sentido* localiza en este punto lo que considera superioridad de Kant sobre Hume en el tratamiento del sujeto. Textualmente afirma: «Cuando un hombre (un sujeto de experiencias) se adscribe a sí mismo un estado de conciencia en curso o directamente recordado, no se

requiere en absoluto el uso de ningún criterio de identidad personal para justificar su empleo del pronombre 'yo' para referirse al sujeto de esa experiencia. No tendría sentido pensar o decir: *Esta* experiencia interna está teniendo lugar, ¿pero, me está ocurriendo a *mí*? (Este sentimiento es cólera, pero ¿soy yo quien

### NOTAS:

la siente?) No tendría, tampoco, sentido pensar o decir: Recuerdo claramente que *esa* experiencia interna tuvo lugar, pero ¿me ocurrió a mí? (Recuerdo aquel terrible sentimiento de pérdida, pero ¿fui yo quien lo sentí?) No hay nada que uno pueda, por lo tanto, encontrarse o recordar en el campo de la experiencia interna que permita suscitar la cuestión de aplicar criterios de identidad del sujeto para determinar si la experiencia en curso o recordada pertenece a uno mismo o a otro» (Peter F. Strawson, *Los límites del sentido*, trad. cast. Carlos Thiebaut, Madrid, Rev. de Occidente, 1975, p. 147). Por el contrario, habría que añadir, es precisamente el ejercicio de la memoria lo que hace emerger ante la conciencia la propia identidad.

<sup>3</sup>. Tal y como ocurre en el uso puramente cibernético del recuerdo y la memoria.

<sup>4</sup>. *Vid.* Pierre Bertrand, *El olvido. Revolución o muerte de la historia*, trad. cast. T. Mercado, México, Siglo XXI, 1977.

<sup>5</sup>. Salvador Pániker en *Primer Testamento* (Barcelona, Seix Barral, 1985): «Eso que tanto parece preocupar a mis contemporáneos, el remordimiento del pasado, la ansiedad por el futuro, eso es mera construcción cerebral. La memoria y la imaginación producen la ilusión del tiempo. Pero la memoria y la imaginación son siempre construcción presente» (p. 11); «... sentí una gran liberación el día

que decidí que el concepto de acto desacertado era algo obsoleto, que no hay actos más o menos acertados que otros, sino diferentes iniciativas que generan diferentes líneas de universo» (p. 254).

<sup>6</sup>. A no confundir con la imputación, de la que se hablará más adelante.

<sup>7</sup>. H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, trad. cast. A. Elorza, Barcelona, Seix Barral, 1968, p. 129 (ed.: Beacon Press, Boston, 1964).

<sup>8</sup>. E. Lledó, «Lecturas de un mito filosófico», *Resurgimiento*, I, página 78.

<sup>9</sup>. Jaime Gil de Biedma, «Después de la muerte de Jaime Gil de Biedma», en *Antología Poética*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, páginas 125-127.

<sup>10</sup>. Debatirse por encontrarle explicación a la muerte es un camino sin salida. Por lo demás, tampoco se ve muy clara la razón del empeño. ¿Acaso no nos parece perfectamente normal no encontrar explicación para el amor, hasta el punto de que nos preocupa cuando le hallamos alguna? ¿Por qué reclamársela entonces a la muerte?

<sup>11</sup>. *Vid. infra*, p. 152.

<sup>12</sup>. En este sentido, la nostalgia tiene algo de anticipo de la radical extrañeza que provoca la desaparición de los seres del mundo. La nostalgia es un pesar con el ser aún presente. Nuestra dificultad para entender el *cambio*, el *movimiento* -horizonte de la filosofía griega toda- anuncia el estupor irremediable ante la muerte.

<sup>13</sup>. Probablemente el mayor reproche que se puede dirigir a los teóricos de lo cotidiano sea el de haber quedado deslumbrados por su objeto. Lo cotidiano, ciertamente, es de una riqueza extraordinaria. Se le puede considerar incluso inagotable. De lo que no estoy seguro es de que sea más rico y más inagotable que cualquier otra esfera de lo real. Tal vez lo que suceda sea que para ese nuevo objeto aún no hayan sido elaboradas las herramientas teóricas adecuadas. La propuesta de una «lectura de clase» del tedio vendría a significar en este contexto un intento de hacer una *lectura histórica de lo cotidiano*: interpretar sus modalidades de existencia -el tedio en este caso- como determinaciones del tiempo histórico, como figuras del presente. *Vid.* el libro de M. Maffesoli, fundador con George Balandier del Centro de Estudios sobre lo Actual y lo Cotidiano de la Sorbona, *La Conquête du present*, Paris, PUP, 1979.

**PÁGINA EN BLANCO  
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

## CAPÍTULO 2

### EL PRESENTE RESPIRA POR LA HISTORIA

*«Si consideramos esta exhibición de las pasiones y las consecuencias de su violencia; la sinrazón asociada no sólo con ellas, sino también (más bien deberíamos decir especialmente) a las buenas intenciones y a los propósitos honrados; si consideramos el mal, el vicio y la ruina que han sobrevenido a los más florecientes imperios que ha creado la mente humana, podemos apenas evitar que nos embargue la pena ante esta corrupción tan universal; y, como esta decadencia no es obra exclusiva de la Naturaleza, sino también de la voluntad humana, una sublevación del buen espíritu puede ser muy bien el resultado de nuestra reflexión...La contemplación objetiva de las desgracias que han experimentado las más nobles naciones y comunidades, así como también las virtudes privadas más excelsas, resulta, sin exageración retórica, un cuadro de lo más pavoroso, que suscita emociones de la más profunda y desesperanzada tristeza, no compensadas por resultado confortador alguno. Viéndolo, nos torturamos mentalmente, sin más defensa ni escape que la consideración de que lo sucedido no podría haber ocurrido en otra forma, que constituye una fatalidad que ninguna intervención podría haber alterado.[...] Pero aun cuando consideramos la Historia como el ara sobre la cual ha sido sacrificada la dicha de los pueblos, la sabiduría de*

*los estados y la virtud de los individuos, necesariamente surge la pregunta: ¿Para qué fin último han sido ofrecidos tales enormes sacrificios?»*

G.W.F. Hegel

El siglo XX ha intentado vivir en la orfandad de ideas que acompañaron a la humanidad durante largo tiempo. Murió Dios, murió el hombre, desapareció la materia. Todavía parecía posible seguir pensando. A esta nómina de ausencias se ha incorporado en los últimos años otra, sabida de antiguo, pero en sordina: la historia ha terminado. Acaso ahora la pregunta que formulaba Renan en sus *Diálogos filosóficos* hace ya un siglo alcance la plenitud de su sentido: «¿de qué vivirán los que vengan detrás de nosotros?»

A más de uno le sonará a pregunta terminal y, por ello mismo, exagerada. Argumentará que la antigüedad de la pregunta y nuestra obvia presencia la descalifican. Pero eso sería como decir que la muerte del hombre queda refutada por los actos de los individuos o que la historia no ha terminado porque siguen pasando cosas. El propio Renan, antes de hacerse la pregunta, había afirmado «vivimos por la sombra de una sombra», y Karl Löwith, que la recoge en el prólogo a su *De Hegel a Nietzsche*, se atreve con una respuesta: «la última y honrada palabra de nuestra generación -nacida antes de 1890 y madurada en la primera guerra mundial- sería la de una decidida resignación»<sup>1</sup>. Muertes y desapariciones en este contexto lo son siempre de ideas, pero de ideas, eso sí, con las que vivimos y, en algún caso, por las que vivimos.

He puesto en relación el diagnóstico posmoderno del fin de la historia<sup>2</sup> con la suerte de los otros conceptos porque entiendo que, más allá de la filiación hegeliano-kojeviana de la idea (asunto de especialistas, probablemente), la razón última de la actualidad del diagnóstico tiene mucho más que ver con la decepción que con la plenitud. Excepto algún raro iluminado a sueldo, nadie cree hoy estar asistiendo a la realización de la razón y de la libertad. Antes bien al contrario, la sensibilidad dominante parece ir en la dirección de constatar nuestra condición de epigono, de postrimería, de una época que languidece sin acabar de mostrar a qué nueva realidad va a dar lugar. Si hay fin, es en el sentido del final, no de la finalidad.

La liquidación de la esperanza -de la ilusión, si se prefiere- llevaba unos cuantos años gestándose. No habría que olvidar que la «crisis de los



grandes relatos» proclamada por Lyotard era crisis de los grandes relatos *de emancipación*, lo que parecía abocarnos inexorablemente a donde ahora estamos, a saber, en la disyuntiva entre el discurso legitimador de lo existente y la renuncia a cualquier forma de conocimiento histórico. Un cierto Nietzsche, el que sustituye la historia por el mito del eterno retorno, ejemplificaría esta última opción: la historia carece de todo valor normativo; nada se puede ni se debe aprender de la experiencia. Formulado a la inversa: «tanto en la mínima felicidad como en la máxima es siempre un sola cosa la que hace que la felicidad sea felicidad: el poder olvidar, o, dicho en términos más eruditos, la facultad de sentir de forma ahistórica todo el tiempo de su duración. Quien no es capaz de tenderse, olvidando todo el pasado, en el umbral del instante (...) nunca sabrá lo que es la felicidad»<sup>3</sup>. No hay porqué decir que ambas opciones constituyen las dos caras de una misma moneda. Pero es perfectamente válida la pregunta: si en la historia ya no pudiera ocurrir nada nuevo, ¿valdría la pena seguir estudiándola?

La pregunta, si más no, posee la virtud de colocarnos ante la evidencia de nuestras expectativas. O tal vez mejor: cualquier respuesta, sea cual sea, destapa el tarro de nuestros supuestos. Así, para quien conciba la historia como aquella disciplina consagrada en exclusiva a conocer el pasado nada, en apariencia, debería cambiar. El pasado permanece siempre ahí, inalterable por irreversible, objeto impávido a la espera de conocimiento. A una concepción del pasado de este tipo, entendido como un proceso real ajeno por completo a las variaciones que puedan producirse en el presente del historiador, le correspondería una imagen específica del conocimiento adecuado. El historiador se hallaría interesado en el pasado con la misma disposición y por las mismas razones que cualquier científico se halla interesado en su sector de realidad correspondiente. En ese sentido, no habría diferencia entre aquél y el entomólogo, por hacer una comparación que a buen seguro irritará a los historiadores. Tal vez el más claro representante de esta actitud haya sido el historiador Leopold von Ranke (1795-1886) con su propuesta teórica para la historia de «mostrar lo que realmente ha sucedido». No hace falta demorarse en lo ya sabido: este proyecto se saldó con un fracaso. Suele decirse que porque, al no vincular la incorporación de nuevos testimonios y la crítica exigente de los mismos (sus dos grandes aportaciones) con un marco explicativo que diera cuenta de las relaciones de los hechos entre sí y de su sentido, lo histórico quedaba convertido en un árido amontonamiento de datos y el historiador en un mero reproductor de los archivos.

Ahora bien, cabe plantearse si, más allá del caso particular, no era ésta una consecuencia inexorable. Confinar el pasado en lo pasado implica convertirlo en un objeto inútil -en *el* objeto inútil por excelencia-. Con lo definitivamente *sido* -que es como decir con lo definitivamente *ido*- no parece que quepan más tratos que el reconocimiento, la constatación, de su existencia pretérita. Pero una consideración así del pasado implica unos determinados supuestos acerca de su naturaleza. Por señalar el más importante en este contexto: para que el pasado no desborde en lo más mínimo sus propios límites hay que juzgarlo, en general y en cada uno de sus episodios particulares, como único e irrepetible. Es ésta una visión muy frecuente, y a menudo bienintencionada. Se diría que la tendencia más extendida es a creer que la calificación de un suceso cualquiera como irrepetible<sup>4</sup> lo define como formando parte de una categoría superior. No es forzoso entrar a discutir esto. Para el propósito que aquí se persigue bastará con una indicación, a modo de experimento mental: cuando alguien declara la irrepetibilidad de un acontecimiento de su presente, ¿acaso no está declarando también y en el mismo gesto la imposibilidad de que sea conocido racionalmente por los historiadores (o por los hombres sin más) del futuro? Con otras palabras: ¿qué se puede hacer con un ejemplar rigurosamente único?

Claro está que todo objeto del mundo se da en una particular e insustituible singularidad. Y lo que vale para los objetos vale para las situaciones. Cuanto hay o ha habido ha cobrado su existencia en una determinada intersección espacio-temporal. Pero si transformamos esta constatación (por lo demás, francamente evidente) en principio, el conocimiento emprende el camino de su disolución. Porque, planteado hegelianamente el asunto, puede hablarse de conocimiento cuando lo singular es puesto en conexión con las varias noticias abstractas (conceptos generales, leyes...) que lo cercan. El conocimiento de lo concreto -o lo concreto en cuanto tal, ya que éste es siempre en cierto sentido un concreto de pensamiento- brota de la correcta articulación de ambos niveles. Si se prefiere enunciarlo a la inversa: de lo singular mundo y exento no cabe inteligibilidad alguna.

Pero este planteamiento no sólo es el que lleva a la concepción, defendida por Lukács, de la práctica como consumación de la teoría, sino que parece estar en la base de la más elemental afirmación de la función teórica de cualquier discurso. Si la historia, por centrarnos en el que más nos importa, se propone *explicar* el movimiento anterior de la sociedad necesita para ello contar con la existencia de regularidades de compor-

tamiento susceptibles de ser captadas con instrumentos legaliformes. Es ésta una condición absolutamente elemental. En efecto, si todo a cada instante pudiera ser de otra manera, no habría ciencia posible. Ahora bien, cumpliendo con el mencionado requisito, y con otros semejantes, nos aproximamos a la caracterización de la historia en cuanto ciencia, pero no es seguro que estemos contribuyendo a localizar su especificidad. Lo que equivale a decir que la historia no agota su sentido en la función gnoseológica o también (no hay contradicción ni disyuntiva) que la historia, de ser una ciencia, no es una ciencia como las demás. Por eso entendíamos sin dificultad la pregunta de si en el supuesto de que todo hubiera terminado valdría la pena seguir estudiándola.

La historia como ciencia levanta acta de la existencia de un pasado que alcanza a, e incluso puede penetrar en, nuestro hoy. Nada impide que las regularidades que ella estudia sigan produciéndose. De esta manera, aquel reproche dirigido a su objeto -el de ser un objeto inútil- empezaría a disolverse. La historia tendría más o menos interés -en el límite, sería historia o arqueología- en función de la mayor o menor actualidad del pasado al que se refiere. El caso ahora es si, más allá de la reconstrucción lógica de los argumentos, las razones que han llevado a los hombres a preocuparse por lo ocurrido tiempo atrás han sido del orden de lo expuesto. Porque, de hecho, sabemos que una reflexión científica, sistemática, acerca del porqué de los hechos históricos, apoyada en técnicas y procedimientos creados y dirigidos a responder a esa pregunta, es cosa reciente, apenas comenzada en el siglo XIX<sup>5</sup>. Pero no es menos cierto que desde mucho antes puede hablarse de un saber histórico, de una conciencia de lo histórico y de diversas formas de intentar dar cuenta del devenir, ámbitos todos ellos donde tal vez se encuentre una clave mayor de la especificidad que andamos buscando. Veamos, si no: ¿qué motivo principal es el que parece repetirse en las diferentes caracterizaciones que, de antiguo, se han hecho del valor de la historia?, ¿qué comparten la advertencia de Brunschvigg «si los hombres conocen la historia, la historia no se repetirá» con la descripción de Maquiavelo «los historiadores refieren con detalle ciertos acontecimientos para que la posteridad pueda aprovecharlos como ejemplos en idénticas circunstancias»? ¿o lo que se lee en las primeras páginas de la *Guerra del Peloponeso* de Tucídides, «aquellos que quisieren saber la verdad de las cosas pasadas y por ellas juzgar y saber otras tales y semejantes que podrán suceder en adelante, hallarán útil y provechosa mi historia; porque mi intención no es componer farsa o comedia que dé placer por un rato, sino una historia

provechosa que dure para siempre», con lo que sostiene Braudel, «la historia es una dialéctica de la duración; por ella, gracias a ella, es el estudio de lo social, de todo lo social, y por tanto del pasado; y también, por tanto, del presente, ambos inseparables»? La respuesta podemos hallarla en aquello que Cicerón formuló con la máxima probablemente más clásica: «la historia es maestra de la vida». Con nuestro propio lenguaje: lo que se está postulando en todos los casos para el discurso histórico es la existencia de un vínculo *privilegiado* con el presente.

«Privilegiado» en este contexto significa, por lo pronto, que la historia no se conforma con el baconiano *conocer para dominar* a la hora de explicitar su sentido. Acaso las difusas palabras de L.Febvre resulten, paradójicamente, más precisas. La historia, viene a decir, permite conocer el presente y *nos ayuda a vivirlo*. Antes de comentar la segunda parte de su afirmación, conviene señalar algo acerca de la primera, entre otras razones porque el postulado del vínculo privilegiado ya está operando aquí. A fin de cuentas, no todos los pasados en los que se ocupan las diferentes variedades del conocimiento atañen de la misma manera al presente. Sostener, en esta ocasión, que la historia posibilita la comprensión del presente implica suponer que en ella se encuentran los orígenes del actual estado de cosas. De este supuesto se puede hacer una lectura en clave genealógica. El empeño por localizar un pasado con el que conectar nuestro presente, a fin de que éste pierda, de tal modo, su carácter inicial de gratuito, sin sentido, es compartido por el mito y por la historia. En los pueblos primitivos el pensamiento mítico tiene con frecuencia un sentido genético, de la misma forma que en las sociedades desarrolladas se tiende a pensar que los antecedentes constituyen las condiciones necesarias de lo que se pretende explicar. Pero es claro que la explicación no se agota en el conocimiento de los orígenes. Acaso el malentendido original, lo que Marc Bloch ha llamado la «obsesión de los orígenes» y que probablemente haya dado lugar al nacimiento de la historia, gravite alrededor de la ambivalencia de la palabra «principio», ambivalencia que ha llevado a muchos hombres a creer que, al hallar los antecedentes temporales de algo, estaban descubriendo también los fundamentos que lo explicaban.

Pero, a su vez, esta clave genealógica tampoco agota el contenido del supuesto arriba mencionado. El convencimiento de que sólo es posible orientarse en las complicaciones del período contemporáneo a partir del más amplio conocimiento del proceso que condujo al mundo a ser tal y como es hoy puede buscar otro tipo de fundamentos, sin duda más sólidos.

Pues la historia ofrece, en mayor medida que la galería de antepasados a los que remitirnos, el marco global, la totalidad, en la que hacernos inteligibles a nosotros mismos. Es esta integración, y no el recurso mítico a los orígenes, lo que permite conjurar de manera válida el carácter gratuito, en apariencia sin sentido, de la mera existencia. O a la inversa y en particular: un acontecimiento cualquiera cobra sentido al comprenderse como un elemento que desempeña una función en un todo que lo abarca. En tanto en cuanto ese todo abarca asimismo los antecedentes temporales se está deslizando la idea de que nuestra actualidad constituye el extremo de acá de un único segmento en el que se incluyen todos los episodios de la historia anterior, sin posibilidad de introducir en ese pasado ningún tipo de rupturas o saltos bruscos. Cualquier reserva con efectos retroactivos acerca de la continuidad de lo precedente amenazaría la inteligibilidad de lo que ahora hay. En efecto, por poner un ejemplo extremo, si esa ruptura o salto brusco estuviera muy próximo a nosotros ¿en qué totalidad integraríamos el presente para que no careciera de sentido? Y también (no sé si añadir: sobre todo) ¿qué sentido tendría volver la vista hacia un pasado con el que ya no tendríamos nada que ver? La pregunta no es la misma que aquella otra inicial, apenas levemente modificada. Lo que se dice esta vez es: ¿qué podríamos entender de un pasado al que previamente hubiéramos declarado por completo extraño?

El supuesto de la continuidad se nos va revelando de este modo como uno de los supuestos mayores de la actividad historiográfica. No sólo porque sea condición de posibilidad de ella misma, sino también porque determina la calidad del conocimiento por elaborar. Como es obvio, continuismo no tiene porqué hacerse equivaler a subjetivismo. Cabe interpretar la totalidad de la historia en términos, vgr., muy próximos a los de cualquier disciplina científica. Debiera quedar claro que no hay ninguna objeción de principio contra la pretensión general de abordar la realidad histórica como una totalidad dinámica dotada de coherencia interna, en la cual cada una de sus partes condiciona y transforma a las demás, a la vez que cada parte es condicionada y transformada por el todo. Como tampoco lo hay contra la práctica de aquellos historiadores empeñados en desentrañar el porqué del cambio social y dedicados sistemáticamente al asedio del problema de la transición de un sistema económico o de un modo de producción a otro. La cuestión es si una perspectiva y una práctica así explicitan suficientemente los problemas que la idea de totalidad/el supuesto de continuidad plantean. Porque se hace evidente, por citar tan sólo la dificultad que nos va a permitir

continuar, que en la mencionada terminología se deja sin tematizar el asunto del lugar teórico del enunciante, que parece quedar convertido, de matute, en un lugar absoluto, aunque no declarado como tal. Pero no se trata de los historiadores, sino de la historia. O, más exactamente, de la pregunta: ¿existe algún lugar desde el que se domine la totalidad?

Todo lo planteado hasta aquí se diría que preparaba la respuesta. El presente sería ese lugar entre otras razones porque, en un cierto sentido, es el único lugar realmente existente. Pero, además de por su *superioridad ontológica*, el presente puede aspirar a ese dominio en virtud de su capacidad heurística en relación al conocimiento, ya que el pasado -sí, ese pasado del que hace un momento comentábamos que da razón del presente- se descubre precisamente a partir de aquello que explica. El presente proporciona al historiador, no sólo un punto de partida, sino también los materiales con los que iniciar su recorrido, esto es, aquellos interrogantes cuya solución confía encontrar en el pasado. «El pasado nos resulta inteligible a la luz del presente» es la forma que Carr tiene de decir que se sabe mejor qué investigar en el pasado si se posee un punto de vista preciso respecto a la situación en que se vive. La historia llevaría a cabo una *retroacción*, infiriendo lo que pasó a partir de lo que actualmente sucede. No otra idea sustentaba Marx con su conocida afirmación de que la estructura anatómica del hombre es la clave de la disposición orgánica del mono (y no al revés).

Pero sería a todas luces engañoso dar a entender que el objeto teórico «presente» resulta equiparable al objeto teórico «estructura anatómica del hombre». Si así fuera, no se comprendería cómo en una sociedad cualquiera pueden coexistir, como de hecho sucede muy a menudo, definiciones contrapuestas de su pasado. Ni se comprenderían los vaivenes en su interpretación: personajes ayer proscritos, hoy rehabilitados, antiguos héroes de la patria convertidos en criminales de la humanidad, grandes gestas devenidas anécdota, etc.<sup>6</sup>. Cuando hace un momento se descartaba el protagonismo de los historiadores en el planteamiento del problema, llamémosle así, de la *opacidad del todo* se estaba anunciando, en el fondo, esto de ahora. Porque los requerimientos de la vida presente que empujan a aquéllos a investigar los antecedentes históricos no son un asunto individual. Por boca del historiador habla su tiempo, pero no está nada claro que hable *todo* su tiempo. A esta parcialidad se le puede añadir un variable grado de inconsciencia. Pocos historiadores acostumbra a reconocer la condición sectaria, por parcial, de sus preguntas. La mayor parte declara su firme voluntad de universalidad. Nadie dice que

mientan al hacerlo. Pero es un hecho que la concreta realidad en la que el historiador desarrolla su actividad resuena en el discurso que produce. Las divergentes interpretaciones del pasado o sus vaivenes estarían expresando entonces más las circunstancias bajo las que el historiador elabora su obra que el proceso real del desarrollo histórico.

Pero, aunque pudiera parecerlo, no se pretende apuntar a algo así como una sociología de los historiadores. No es eso lo que debiera seguirse de lo que estamos constatando. Trasladando sin más al pasado los interrogantes y perplejidades de su presente, los historiadores, es verdad, omiten abordar el análisis de las condiciones de producción en que desarrollan su actividad. Dichas condiciones -que son, claro está, condiciones sociales- determinan los temas a estudiar, los medios donde se ha de realizar la investigación y los procedimientos analíticos disponibles. En algún caso, como ha señalado Chesneaux<sup>7</sup>, el modo en que el Estado controla el pasado y la memoria colectiva adopta el carácter de una auténtica «retención en la fuente». No hay, por tanto, ningún inconveniente en compartir la idea de Michel de Certeau<sup>8</sup> según la cual la referencia a este marco, preexistente al historiador, resulta indispensable para explicar la naturaleza social de la investigación histórica, así como para hacer un análisis coherente de la obra histórica en tanto producto científico e ideológico. Atender a la determinación social del conocimiento (en este caso, del conocimiento histórico) sólo puede tener consecuencias clarificadoras. Siempre que, habría que añadir a renglón seguido, esa atención no pretenda sustituir ni olvidar lo específico del discurso histórico. Todo conocimiento está determinado socialmente, pero no de la misma manera y por las mismas razones. Y más: algunos conocimientos, como el que nos importa, además de estar determinado socialmente, lo está también históricamente.

Decir, como Aron, «el hombre lleva en sí la historia que explora», esto es, afirmar que el conocimiento de la historia es, él mismo, histórico, no es un simple juego de palabras como el que acostumbran a denunciar los analíticos cuando señalan que la palabra «rojo» no es de color rojo, o como el expresado en aquel refrán sefardí que en cierta ocasión citaba Rafael Sánchez Ferlosio: «con decir flama non se quema la boca». (No son éstos, por cierto, recordatorios del todo triviales: pensemos en la cantidad de personas a las que la boca se les calienta e incluso se les llena al proferir palabras como «realidad», «práctica», «hechos», etc., como si ellas fueran otra cosa que palabras o, como mínimo, algo más que palabras

-palabras más «prácticas» o más «reales» que las restantes-). Tampoco constituye una mera declaración de relativismo. No hay por qué suponer que nuestra reflexión terminará en el agnosticismo (en lo teórico) o en el escepticismo (en lo práctico). La expresión «historicidad del discurso histórico» designa una modalidad particular, propia, de determinación del conocimiento. Y es aquí donde, por fin, interviene aquella función, anunciada pero no desarrollada, a la que se refería Febvre. Porque la expectativa de que la historia nos ayuda a vivir el presente viene cargada de consecuencias.

Pero la fórmula «ayudar a vivir» es, qué duda cabe, una fórmula ambigua. Puede entenderse en el sentido de que, en la medida en que su tarea consiste, como se comentó, en situar acontecimientos y personas en su totalidad correspondiente, la historia informa al individuo de *dónde está*, lo que en este contexto equivale a decir que le informa de *quién es*. De este modo el individuo comprende los lazos que le unen a su comunidad, comprensión que tiende a promover actitudes positivas hacia ella, ayudando a consolidarla. Así vista, la historia representaría un formidable dispositivo de creación de identidad colectiva. No hay necesidad de añadir nada nuevo -basta con hurgar en lo ya planteado- para encontrar la objeción fundamental a este enfoque: ¿podemos creer en la existencia de una identidad colectiva por encima de intereses concretos?, ¿cómo evitar que ese pretendido relato omniabarcador no deslice una legitimación de lo existente?

La constatada pluralidad de relatos de un mismo pasado incluía ya la respuesta a estas preguntas. Durante largo tiempo la historia ha servido para ayudar a vivir... a los que detentaban el poder<sup>9</sup>. Lo cual se materializaba en una práctica historiográfica justificadora del estado de cosas dado -que en realidad no era *dado*, sino *hecho*-. Para ellos la doble función referida por Febvre se traducía en lo siguiente: recoger del pasado aquello que sancionaba su poder e imponer en el presente y, de ser posible, a las generaciones venideras el culto de esa memoria<sup>10</sup>. Hace no muchos años a tal operación se le denominaba, con un lenguaje hoy en desuso, ideología. Una de sus tareas era precisamente ésta: presentar como eterno y necesario lo histórico y contingente. Se percibirá rápidamente la íntima contradicción subyacente a dicha pretensión. Lo que se deseaba poder presentar como eterno había tenido en realidad un origen, por lo demás sabido. Las fuerzas sociales políticas que modificaron el desarrollo histórico, que se constituyeron, por seguir con la misma



terminología, en clase dominante, establecían también su propia versión del pasado, procuraban generalizarla y con frecuencia la convertían en *la* explicación histórica dominante: la nueva (y tan parcial como la anterior) propuesta de universalidad, que se ofrecía como identidad para todos, por encima de diferencias, aunque verdaderamente sólo valiera para algunos. La deseada eternidad se proclamaba mediante un decreto conocido: en adelante no habrá más historia.

Pero «ayudar a vivir» puede -debe- entenderse de otra manera para quienes están fuera del poder y sometidos a él. Mientras por parte de los poderosos la historia ha sido empleada de forma sistemática como uno de los instrumentos de mayor eficacia para crear las condiciones ideológico-culturales que facilitan el mantenimiento de las relaciones de dominación, para los oprimidos y perseguidos -«que los hay», se siente a veces la tentación de añadir- el pasado ha servido como memoria de su identidad y como fuerza emotiva que mantiene vivas sus aspiraciones de emancipación. Para ellos «ayudar a vivir» es sinónimo de «resistir», «sobrevivir» o quizá, por no abandonar todavía la anacrónica jerga, «luchar». Comprender los orígenes de los vínculos que cohesionan una comunidad conduce en este caso a un resultado diferente al anterior: en lugar de justificarlos, los pone en cuestión. Muestran entonces su auténtica condición de construcciones históricas y contingentes. La emancipación necesaria lo es ante todo de un pasado que nos imponen como propio, pero que rechazamos por ajeno. Por eso Goethe decía lo que decía («escribir historia es un modo de deshacerse del pasado») y Diderot se lamentaba: «Si desde los primeros tiempos la historiografía hubiese tomado por los cabellos y arrastrado a los tiranos civiles y religiosos, no creo que éstos hubiesen aprendido a ser mejores, pero habrían sido más detestados y sus desdichados súbditos habrían aprendido tal vez a ser menos pacientes».

El dedo queda así puesto en la llaga. La reiterada especificidad de la historia radica en esta peculiar doble función o doble interés. Que no cabe plantear, tras todo lo expuesto, en términos de mera yuxtaposición. Comprender y justificar son, ahora sí, dos caras de una moneda llamada presente. De ahí también el hablar de interés: la justificación lo es de nuestra situación y de nuestros proyectos, pero el conocimiento de lo real -para la historia: lo real pasado- está destinado a fundamentar nuestra acción. No se discute la posibilidad lógica de pensar separadamente ambas dimensiones: lo que se dice es que en la separación no brota la historia. La tesis volteriana de que nunca se nos recordarán bastante los

crímenes y las desgracias de otras épocas resume ejemplarmente esta idea. Hay un ámbito, viene a decírsenos, en el que la indignación es una sola cosa con la curiosidad, y es ese ámbito en el que el conocimiento aspira a serlo de nuestros iguales.

Por ello -precisamente por ello- enjuiciar en la historia no es una manía, ni mucho menos una debilidad. Más aún, puede llegar a constituir, en un sentido, su profunda razón de ser. Acierta Jan Patocka al escribir: «la historia no es comprensible sin la libre responsabilidad»<sup>11</sup>. Valga la redundancia, podríamos apostillar. A través de los juicios de valor, el discurso histórico se limita a hacerse cargo de esta realidad. Enjuiciar puede llegar a ser, eso sí, un defecto cuando, pongamos por caso, se hace sin buscar la justa articulación con las dimensiones descriptiva y explicativa del conocimiento. Con una formulación simplista, pero eficaz: no procede proponerse identificar responsables, sean héroes o culpables, de la marcha de las cosas, sin saber *a ciencia cierta* lo que ocurrió<sup>12</sup>. Pero, obviamente, ésta es una formulación *de mínimos* (de ahí lo del simplismo). El problema del historiador, en primer lugar, no es tanto el de determinar si debe enjuiciar <sup>13</sup> o no, como el de decidir en qué momento hacerlo. Al margen del peligro, nada desdeñable, señalado por Bloch («a fuerza de juzgar, se acaba casi fatalmente por perder hasta el gusto de explicar»), lo más preocupante es el *efecto de opacidad* que una apresurada valoración puede tener. El inevitable *recorte crítico previo* que todo conocimiento lleva a cabo sobre lo real puede mutar en una exclusión inaceptable de una parte de lo existente si la complejidad -necesaria para pensar el movimiento de la historia- no queda reflejada en el discurso. Otra variante de este mismo efecto se produce cuando aquellos enfoques que asumen su condición de parciales e interesados, vgr., porque reivindican un punto de vista de clase, precipitan la discusión sobre los fines. Actuando así, operan como auténticos obstáculos para el conocimiento. La exhortación a *pasar a la acción* también puede representar una forma de huida de la realidad.

Esta última formulación, tan simplista como la de antes, está puesta para permitir enunciar el segundo problema del historiador. Porque el tópico de la equivocidad del término «historia», que designa tanto el conocimiento como su objeto y del que se hablará en lo que sigue, puede tener un uso espúreo: dar a entender que hay un referente exterior, identificable sin problemas y manejable sin dificultad, llamado *las cosas mismas ocurridas*. Tras todo lo dicho, semejante expectativa objetivista debiera considerarse definitivamente descartada. El difícil equilibrio entre

justificación y conocimiento parece indicio de una peculiar fragilidad por parte del discurso histórico. Fragilidad que lo es ante todo, como ya se adelantó, del lugar desde el que habla el historiador. Aquel tan reiterado presente no puede ser ya más la categoría última. Se impone explicitar la naturaleza, ahondar en los elementos que lo constituyen, aunque sólo sea porque en muy buena medida hemos hecho depender de sus incitaciones la aprehensión del pasado. La cuestión no es únicamente, por tanto, que dicha aprehensión contenga un ingrediente variable de valoración, sino, acaso especialmente, que tales juicios no están hechos desde el presente en general y sin más, sino desde una determinada región de él. Parece a veces como si se hablara de presente para evitar hacerlo de identidad, de sujeto o, más allá, de sentido.

Así -no se me ocurre ningún otro modo- resulta posible entender ese fenómeno, de apariencia paradójica, por el cual el pasado más próximo, aquél acerca del que disponemos de la máxima información, nos resulta incomprensible. Gran parte del debate actual sobre la Europa de entreguerras y sobre las actitudes de sus más eminentes protagonistas, parece desarrollarse bajo la sombra de este raro efecto. Las brumas que envuelven ese tiempo serían precisamente resultado de nuestro exceso de noticias. La tesis es, en último término, de inspiración nietzscheana: demasiados conocimientos históricos producen como resultado un aniquilamiento de la creatividad, se sostenía en la segunda *Consideración intempestiva*. Ahora se nos dice: cuanto mayor sea el volumen que alcance nuestro saber, menor es la capacidad con la que nos sentimos para interpretar eso que sabemos. Lo que convierte en inabordable aquella experiencia histórica es la ausencia del elemento clave para que brote la comprensión. Y es que estamos hablando de un pasado que no nos pertenece (es de nuestros padres, o de nuestros abuelos). El desfase entre posibilidad de información y capacidad de identificación se resuelve a base de una afirmación (que yo tiendo a valorar como *ciega*) del presente del enunciante<sup>14</sup>. Algo parecido a: asumamos la condición incognoscible de ese pasado, tan irritantemente próximo, y apliquémonos a aquello que con toda seguridad (i.e., con la seguridad que nos proporciona la sensibilidad) nos es dado comprender.

Como se ve, las huidas hacia delante pueden adoptar múltiples formas (o tal vez sea que haya muchos *delante*). No se trata, quede claro, de rechazar por completo este orden de consideraciones. Contienen, si más no, un elemento esclarecedor de lo que estamos viendo, consistente en destacar el carácter relativo o accesorio del valor *información*. Frente

a tanto tópico historiográfico que vincula el desarrollo y avatares del discurso histórico a la presencia y fiabilidad del elemento informativo -vinculación a la que subyace una determinada concepción del conocimiento, de matriz positivista, según la cual habría *hechos históricos*, susceptibles de localización y expresión-, lo que ahora se afirma es que hay que empezar por preguntar al que pregunta, no fuera a ser que en los interrogantes fundacionales se estuvieran deslizándose irreversibles defectos de origen. La objeción central al esquema bien pudiera partir de esta última reserva. En efecto, una vez constatado que sabemos demasiado, por no cambiar de ejemplo, de la Europa de entreguerras, ¿cuál sería la pregunta pertinente?, ¿aquella que se interesa por la manera de acceder a la esencia de esa época, esencia enterrada, como un tesoro, bajo capas y capas de saber? Si la coherencia discursiva todavía es un valor, no hay más remedio que responder que no. El exceso de conocimiento histórico no es un defecto en sí mismo. Cuando se le considera así no se consigue ir más allá de imputarle, como *paradójico efecto*, nuestra incompreensión de lo *demasiado sabido*. Digámoslo ya: la manera en que dicho exceso interviene es a través del sentido de desenraizamiento y de pérdida de identidad que ha provocado en el hombre moderno. De ahí que la pregunta deba ser otra. Acaso ésta: ¿no será que de lo que *sabemos demasiado* es de nosotros mismos, y eso nos confunde y nos perturba?

Si algo parece haber quedado irreversiblemente dañado por la sostenida debacle de todas las expectativas ocurrida a lo largo del siglo XX ha sido la afirmación, a la manera tradicional, del lugar teórico *presente*, que se nos ha revelado como una vieja carcasa incapaz ya de acoger ese enorme estallido de intensidad que nos ha tocado vivir. Por decirlo de una manera más prudente que nos evite, en lo que sigue, parecer contradictorios: la crisis lo ha sido de la categoría como fundamento, referencia o punto de partida del discurso. Preguntar al que pregunta significa, por tanto: ¿quiénes somos, en definitiva, los habitantes de ese presente?, ¿qué nos define?, ¿a quiénes consideramos *nuestros iguales* en la historia? (o su pequeña variación: ¿de quiénes podemos aprender?). Endosándole la responsabilidad de nuestra incompreensión de una época a ella misma o incluso al saber, en el fondo se estaba decretando la imposibilidad del conocimiento histórico en cuanto tal. Porque, en efecto, si eso nos ocurre con lo más reciente, qué no sucederá cuando nos propongamos el estudio de lo remoto. Cómo creer al historiador que sostiene haber captado el sentido de una acción humana pretérita. Imposible. Venimos obligados a considerar esa declaración como mera ilusión, espejismo de

conocimiento al servicio de otras causas (legitimación del pasado, etc.). Pero, dato aún más importante, dicha renuncia se lleva a cabo escamoteando el punto clave. Porque la responsabilidad endosada a terceros es irrenunciablemente nuestra, lo que, a la luz de las premisas expuestas, ofrece una consecuencia fundamental para el discurso histórico. No cabe seguir pensando la historia en términos limpiamente objetivos, como referente de una exterioridad sin fisuras. Hay que asumir lo que ella tiene de construcción o, tal vez mejor, de producto de nuestra acción (real y espiritual: de lo que hemos hecho y de lo que hemos soñado). Es, respecto a nosotros, *efecto y responsabilidad* al mismo tiempo. Para designar aquella vieja e insostenible idea de la historia probablemente baste con la categoría *pasado*. De ahí que tenga perfecto sentido la redundancia: lo pasado, pasado. La historia, en cambio, no tolera el participio.

No estamos, aunque a alguien pudiera parecérselo, a gran distancia del principio. Si las cosas se han planteado bien, los temas iniciales deberían poder ser recuperados desde este punto. Así, el anuncio, más o menos profético, del fin de la historia (que en algunos se convierte en la crónica de los primeros pasos de la post-historia) ha ido mostrando su relación con otros conceptos o, con diferentes palabras, su dependencia de ideas no explicitadas (supuestos inconfesados también se les podría llamar, subiendo un poco el tono). Hoy se ha convertido en moneda corriente el uso de afirmaciones del tipo «el futuro ya ha llegado», «el acontecimiento esperado ya queda atrás», etc. Afirmaciones que, en último término, utilizan en su provecho esquemas y modelos aceptados por lo que pudiéramos llamar el sentido común dominante, introduciendo en ellas una pequeña dosis de perversión que les concede una apariencia revulsiva. Esto es una crítica, no un juicio de intenciones. La inteligibilidad misma de las afirmaciones supone la existencia de las presuntas entidades por fin superadas. Pero, por cierto, ¿quién garantizaba dicha existencia?, ¿qué sabíamos en concreto de la naturaleza de aquello que esperábamos?

Nadie y apenas nada, habría de ser la doble respuesta. Llama la atención, frente a esta desolación, lo arraigado de nuestra antigua confianza. Tanto arraigo hace pensar en la influencia de otro tipo de inspiraciones. Sin duda esta disposición recuerda la de quienes creen en una Verdad Revelada (o revelable), en un Gran Libro Sagrado en el que se nos dice -esto es, se nos garantiza- no ya que habrá un futuro, sino incluso cómo será. Desde esta óptica resulta inconcebible que se pudiera pasar de largo

ante él, que ocurriera sin que nos enteráramos. Como es obvio, a medida que este esquema se seculariza, su eficacia tiende a rebajarse de modo inexorable. ¿En nombre de qué o de quién aceptar, pongamos por caso, que ya estamos en el fin de la historia? Pero hay que dar un paso más y enunciar la pregunta alternativa: ¿en nombre de qué o de quién aceptar que el fin de la historia será, sólo que un poco más tarde? Discutir sobre la ubicación precisa del momento de la clausura es moverse en el interior de un mismo marco conceptual. Decir «fin, sí, pero todavía no», en modo alguno implica pensar de otra manera. Tal vez sea esa coincidencia en lo profundo lo que explique la rápida asimilación -por más que polémica- del mensaje de los hegelianos de derechas de hoy. La inmensa mayoría de críticos ha discrepado del contenido; apenas unos pocos han declarado *no entender* aquello que se les anunciaba. Nunca está del todo claro, ya sé, lo que vienen a probar los hechos: qué parte de nuestro discurso hacen buena y qué otra dejan invalidada<sup>15</sup>. Pero en cualquier caso resulta difícil no tener una cierta sensación de abuso cuando aquéllos utilizan la derrota de ciertas experiencias históricas como argumento que hace buena nuestra realidad. La supervivencia de ésta sólo habla de su fortaleza, pero no nos dice nada de sus otras cualidades, que, si procede, deberán ser analizadas desde otro lugar teórico.

Que lo que tenemos se revele como lo perseguido a lo largo de toda la historia anterior provoca en nosotros una reacción de estupor, en sí misma significativa. Es el caso, ciertamente, que nos cuesta entender nuestra condición de objeto del deseo ajeno. En sentido amplio, claro está: de pronto esta sociedad -durante tanto tiempo *pendiente de transformación*- se ha convertido en la utopía de otros. La cuestión va más allá del tópico «no apreciar lo que se tiene» (insatisfactorio de igual manera si se le considera aisladamente: no basta con la mera constatación; el discurso debe progresar en la dirección de señalar los mecanismos estructurales de esa insatisfacción que parece acompañar inevitablemente a lo real). Se trata más bien, si se quiere seguir con estos términos, de apreciar lo que no se tiene, es decir, de desear *-porque nos falta-* aquello de lo que carecemos. De ahí que no se descubra nada nuevo afirmando que las utopías informan, más que de los paraísos del mañana, de las insuficiencias del hoy. Para eso están precisamente: para ayudarnos a salir de ellas. De ahí también la profunda falsedad que acostumbra a encerrar el desengaño, la quiebra de las viejas ilusiones revolucionarias. Las utopías ni se aguardan ni aparecen: se construyen y se persiguen. ¿Qué ocurre cuando se alcanzan? Una utopía alcanzada ya no es utopía,

y no puede seguir siendo juzgada con los mismos criterios que cuando lo era. El análisis de la *utopía realizada* suele tener mucho de ajuste de cuentas con ella. Por contra, el desinterés por lo alcanzado no tiene porqué implicar una loca carrera hacia la nada. Puede expresar también una clara conciencia de lo que nos queda por hacer -que es como decir *de lo que nos queda por ser*-<sup>16</sup>.

Pero la actitud del que siempre está presto a desengañarse ante todo lo que ocurre (sea esto lo que sea) puede tener un antagonista igualmente indeseable, aquél que, preocupado porque pudiera darse por terminada la historia sin haberle consultado, tiende a considerar tal a todo lo que queda por delante (sea esto lo que sea). Tampoco se trata, por supuesto, de posponer indefinidamente la inteligibilidad a base de calificar como «acontecimiento demasiado grande para nosotros» el fracaso del hasta hace bien poco denominado *socialismo real*. Semejante calificación no tiene más valor que el del reconocimiento de la trascendencia, del alcance, de determinados sucesos, pero no aporta ningún elemento específico para la comprensión de los mismos. Pensar de otra manera, si ello es lo que finalmente acordamos que se debe pretender, pasa en primer lugar por rechazar esa figura que se nos proponía del fin de la historia. Aplicándole su propio cuento: lo que ha llegado a su fin es el fin de la historia. Esto no es una pura tautología, aunque pueda parecerlo. Cabría aproximar su contenido a aquella otra afirmación de Vattimo, de idéntica apariencia: «si la historia debe tener algún sentido, éste hay que buscarlo en la *pérdida del sentido*»<sup>17</sup>. La obsolescencia de las viejas maquinarias productoras de sentido nos ha permitido descubrir nuestra persistente necesidad de él. Desechadas las ideas de progreso, salvación o emancipación, y las *meta-historias* (Lyotard) que las albergaban, nos encontramos a solas y de frente con nuestra incapacidad para prescindir de una concepción unitaria de la historia en la que poder proyectar el futuro y tomar decisiones.

Como se observará, el nuevo fundamento, todo lo provisional que se desee (tal vez nuestra incapacidad sea meramente *transitoria*, pero, atención, porque eso podría significar, una vez más, *histórica*), descansa abierta y declaradamente en nuestra subjetividad en tanto agentes. Nada impide, por tanto, aceptar la crisis o el debilitamiento de las grandes narraciones de teología y filosofía de la historia heredadas de los siglos pasados. Más aún, alguien podría interpretar que esta propuesta permite explicar la crisis de dichas meta-historias. Su error habría sido empeñarse en buscar un fundamento objetivo, exterior, a la esperanza o a la ilusión -al sentido positivo del desarrollo, en definitiva-. A la primera acometida

de los *hechos mismos*, todas ellas habrían mostrado su auténtica condición de ideales: ideal de la revolución proletaria, ideal del desarrollo económico indefinido, ideal de la democracia burguesa..., incapaces de sobrevivir a la refutación. Efecto este último ciertamente paradójico porque a primera vista cualquiera diría que ésa es la virtud de los ideales, su superioridad respecto a concepciones de pretensión gnoseológica más fuerte: permanecer a salvo de las contrariedades de los hechos. Pero ello es así a condición de que se cumpla un doble requisito. De un lado, la clara conciencia de su condición de ideal y, de otro, la transparencia en relación a las categorías que le dan soporte. Probablemente bastante hayamos dicho ya sobre este último (en cierto sentido fue nuestro punto de partida). Tal vez algo menos respecto a su relación con el primero.

Enunciémoslo así: en muchas ocasiones lo que parece cuestionar la supervivencia de determinados ideales no es tanto una eventual pérdida de su atractivo, como la dificultad de localizar a aquéllos que deberían hacerse cargo de los mismos. Tomemos un lugar común, escasamente discutible. Lo que más ha afectado a la vigencia de la idea de progreso ha sido la imposibilidad de identificarlo con el desarrollo de un determinado ideal de hombre. El acceso al discurso por parte de nuevos grupos sociales, el hecho de que múltiples culturas hayan tomado la palabra, ha terminado por relativizar aquella vieja expectativa. Hoy día la respuesta crítica con la que, de modo casi automático, se las ha de ver cualquier defensor del progreso es: «progreso ¿de quién?» No se trata de una argumentación *ad hominem*, ni de grosero sociologismo. Una dimensión de la respuesta es de imposible omisión: la pretensión de universalidad del ideal queda seriamente dañada a partir del momento en que nos declaramos incapaces de encontrar un sujeto a su medida. Pero no está nada claro que el término más adecuado para denominar este desajuste entre ideal y sujeto sea el de *refutación*, tal y como en los últimos tiempos se viene haciendo. Probablemente el rótulo que más le convenga sea el de *crítica*. Intentar liberarse de un ideal a base de considerarlo *refutado*, al margen de ser lógicamente improcedente, desemboca en una dificultad mayor que la que se pretendía resolver. Y que, una vez más, se deja plantear en forma de pregunta: ¿acaso caducan las ideas?

Es desde luego, una pregunta imposible para quienes se esfuerzan en evitar la categoría de sujeto o agente histórico. En efecto, ¿de qué ideas cabe afirmar que han caducado irreversiblemente? ¿de alguna o de la totalidad de las mencionadas al principio? Sea cual sea, siempre



resultará fácil encontrar algún anacrónico representante de ellas. Y si de la escala de las ideas pasamos a la de la ideología en general, la dificultad parece crecer en la misma proporción. Es frecuente, por ejemplo, encontrar comentarios a propósito de la irrepetibilidad del fenómeno nacional-socialista. Como si su derrota -militar, en definitiva- constituyera un ejemplo flagrante de caducidad de un modelo de sociedad. ¿Nos atreveríamos a sostener que un desenlace bélico sirve para *refutar* algo? En otros casos, todo hay que decirlo, de idéntico desenlace no extraemos la misma conclusión. La lección entonces es: se ha perdido una batalla, pero no la guerra. Por supuesto que éste último argumento con frecuencia sólo busca efectos consoladores, pero el mero hecho de que sea pensable y plausible agita, siquiera sea por un instante, las tranquilas aguas de nuestras convicciones. Identificar derrotas con refutaciones o, lo que viene a ser lo mismo, aceptar que las ideas caducan por sí solas, impide hacer inteligible lo que ocurre en la historia. La caducidad o la supervivencia de una idea o de una ideología no son un asunto bilateral entre ellas y el mundo. Si se plantea así jamás entenderemos su suerte. Como, dicho sea de paso, tampoco podremos entender su surgimiento. Una de las expresiones más llamativas, y curiosamente menos destacadas, de la auto-defensa de Fukuyama<sup>18</sup> es la que utiliza al hablar de las diversas fuentes de oposición ideológica al liberalismo moderno. Cita el comunismo, el fundamentalismo islámico, el nacionalismo y, lo que quería subrayar ahora, «algunas ideologías nuevas que todavía desconocemos»<sup>19</sup>.

No pretendo irme por las ramas, sino permanecer en el tronco. Lo dicho se aplica sin dificultad a todos esos enunciados, tan a la orden del día, referidos al destino final de la historia. Escamoteando a los protagonistas del obrar, intentan ocultar su auténtica condición. Que no es otra que la de *enunciados performativos*<sup>20</sup> o, como se diría en otro ámbito, profecías (vergonzantes) que aspiran a autocumplirse. El matiz que no cabe olvidar es que la profecía se cumple si y sólo si es aceptada (asumida o perseguida, con resignación o con entusiasmo: no son éstas las diferencias que ahora se ponen en primer plano) por aquellos a quienes hace el anuncio. Sería ciertamente triste, amén de indicativo de la situación actual de la conciencia colectiva, que afirmaciones como las presentadas, tan ostentosamente *débiles*, tan declaradamente *de mínimos*, pudieran ser interpretadas como una variante, o reintroducción, del optimismo en filosofía de la historia. Se puede incluso, si hace falta, ir todavía más allá en las explicitaciones y admitir el retroceso (i.e., la pérdida de su

capacidad de influencia) del pensamiento emancipador en el mundo entero. Pero todo eso no justifica la pirueta teórica de algunos. Antes se conformaban con pasar a la historia; últimamente andan empeñados en terminar con ella.

Utilizo a propósito una expresión ambigua. Porque aquellos enunciados, de apariencia triunfal, o cuanto menos positiva, probablemente constituyan el rostro civilizado de una amenaza nada civilizada. Sartre decía en el año 45, con el lenguaje de entonces, este tipo de cosas: «Era necesario que algún día la humanidad poseyera su propia muerte» o «Después de la muerte de Dios, he aquí que se anuncia la muerte del hombre». Se refería a la bomba, a la posibilidad de suicidio de la humanidad que con ella se abría, y al hecho, históricamente nuevo, de que la humanidad quedaba castigada para siempre a convivir con su muerte. Ese castigo era, en cierto sentido, la medida de su libertad. En el mismo sentido en que podemos decir que alguien es libre porque puede morir cuando quiera y en tanto que no lo haga. Pero es también este razonamiento el que nos lleva a definir la pena de muerte como el mayor atentado concebible a la libertad humana. Tal vez fuera legítimo, o incluso expresión de una «libertad más pura», en la terminología sartreana, que la humanidad pudiera llegar a plantearse su suicidio, pero no lo es en absoluto que se vea amenazada. Cuando fuerzas políticas y sociales que antaño estaban por la transformación radical de lo existente declaran hoy que cualesquiera otras contradicciones deben subordinarse a la prioridad de nuestra supervivencia como especie, se tiene la impresión de que intentan acomodar al lenguaje teórico una violencia insoportable, de que han sucumbido ante la presión de ese reactualizado *la bolsa o la vida* de los nuevos salteadores de los caminos de la historia.

El desastre ecológico o la desaparición de nuestra especie, asuntos que el pensamiento conservador prefiere no mencionar, no son un destino, sino una opción, esto es, el resultado de una intervención con un determinado signo. Del mismo modo que el final de la historia no es la consecuencia necesaria de la evolución del pensamiento humano sobre los principios fundamentales que rigen la organización político-social, sino el rótulo para designar una actuación, de carácter marcadamente retardatario, en el seno de la realidad. Quedará claro que no se está haciendo una comparación meramente ilustrativa. Las mencionadas son dos dimensiones complementarias o, si se quiere, dos dimensiones que lleva de la mano un mismo sujeto histórico (por más que se esfuerce en difuminar su existencia tras la universal categoría «humanidad»), o por

más que procure mantenerse en la sombra). El mensaje es, en resumidas cuentas, diáfano: nada hay por hacer ni nada hay por pensar. De ahí que la presunta puntualización según la cual el fin de la historia no significa el fin de los acontecimientos del mundo no aporte ningún elemento nuevo. No ya sólo porque la aparente concesión de que algunas sociedades siguen estando en la Historia tiene algo de farisaico: *todavía*, habría que decir mejor, están en ella, pero con su fecha de caducidad impresa en el dorso. Cuando lleguen a un cierto grado de desarrollo político, sea por su propio convencimiento o por presiones ajenas, ninguna otra cosa les será dado esperar. Importa más el aspecto de que, por grandes y trascendentales que fueran los acontecimientos encerrados en el futuro, no cabe plantearse ideas alternativas al liberalismo para interpretarlos. O sea: se ha acabado la potestad -la tuviera quien la tuviera- de determinar *el sentido* de la historia. Tedio o muerte, es la disyuntiva última, algo paródica pero casi explícita, a la que llegan estos teóricos.

Frente a esto, resulta inútil empeñarse en oponer firmísimas convicciones. Por expresarlo de la manera plástica en que lo hacía aquel personaje cinematográfico: ya no hay nada que podamos señalar mientras decimos: «así queremos vivir». Tampoco saldríamos de apuro buscando en nuestro interior. Sabemos demasiado y demasiado poco al mismo tiempo acerca de nosotros mismos como para instituirnos en seguro punto de referencia para lo que hay (y para lo que hubo: éste es en nuestros días, como ya se comentó, el principal problema del discurso histórico). Apenas disponemos, tanto a nivel individual como a los variables niveles supra-individuales, de una identidad insinuada, imprecisa, confusa y, lo que es más grave, tampoco sabemos a dónde acudir para conocernos mejor, una vez que todos los criterios han perdido su carácter absoluto, esto es, que nos hemos quedado sin norma para juzgarnos y para exigirnos.

Habría que empezar por determinar si decidimos afirmarnos, si intentamos recuperar una imaginaria inocencia de la historia con la que enfrentarnos a ese letal, o tal vez póstumo, «todo día es un día de más». Y si inocencia connota juventud habrá que recordar la sentencia de Schiller «lo que no ha ocurrido jamás no envejece nunca». Sigue ahí para quienes sean capaces de percibirlo y de activarlo, para quienes posean *la pasión de la posibilidad* («ese ojo eternamente joven y eternamente ardiente que por todos los lados ve posibilidades», Kierkegaard). El botín de la identidad es ciertamente escaso: memoria, añoranza de ser, algo de tensión hacia lo que no es...Riquezas mínimas, que no consiguen

fundamentar la diferencia<sup>21</sup>. Tampoco debieran pretenderlo. En las solas manos del individuo la memoria es una inútil red por la que se escapan los recuerdos. No depende de nosotros el acordarnos de algo en el momento que queremos. Como tampoco pasa por nosotros la mayor parte de las veces el éxito de aquella tensión. Pero en cualquier caso, y al margen de su fragilidad, lo que es cierto es que son dichos elementos los que nos constituyen, los que nos hacen ser quienes somos y lo que somos. Lo enuncio en plural ya que ésa sería, en cierto modo, su virtud. Porque si identidad se asimila a individualidad, no hay inconveniente en admitir su vaciedad, su condición de artificio, incapaz de tapar la falta de sustancia que nos atraviesa. La identidad propia, así entendida, no dejaría de ser una ingeniosa construcción verbal. Pero entendida como un conjunto de facultades compartidas, como un territorio en el que tiene lugar buena parte de lo que ocurre (sin más), constituye una pieza clave en orden a la reconstrucción de la idea de sentido.

Viejas maneras de edificarlo parecen haber caducado definitivamente. Aquella imagen, tal vez también de origen judeo cristiano, de la humanidad en camino hacia algún sitio, siempre por determinar, podemos valorarla hoy como el espejismo de una época. Ahora vemos cuánto dependía de la creencia en un Libro Sagrado que garantizara su existencia y, eventualmente, su ubicación. Cuán ligada estaba a una concepción del relato histórico entendido como la historia del poder, como el relato escrito desde la óptica de aquéllos que finalmente han hecho realidad su proyecto<sup>22</sup>. Pero al lado de ellos hubo otros, sin duda la mayoría, que nos abandonaron sin llegar a ver lo que soñaban, que nos dejaron como única herencia un inmenso mundo de lo que hubiera podido ser y no fue. Alguien tendrá que reclamar ese legado, a no ser que se pretenda convertir el discurso histórico en una dócil y aplicada gestión del olvido, o en un disolvente de la memoria. Pero eso sería como empeñarse en querer abrir la puerta al revés (incluso si esa puerta, como diría un nietzscheano, fuera una puerta giratoria). Lo no realizado gravita sobre nosotros como una especie de trascendental, presente en todo momento. Acaso como una idea reguladora para los más conscientes. Estoy pensando en la definición de la propia vida que hace el Valery de *Moralités*, según la cual ésta no es tanto el conjunto de cosas que nos pasaron o hicimos (lo que supondría una vida extraña, enumerable, descriptiva, conclusa), como el de las cosas que no hemos conseguido o que nos han decepcionado. Si la noción de identidad puede servir para

la articulación de una reflexión sobre la historia y una reflexión sobre la acción es porque, inexorablemente, llega ese momento en que hemos de determinar *quiénes son los nuestros*.

La teleología obtiene de este modo un fundamento más modesto, pero al tiempo más constante y profundo. Que no se confunde con el compromiso moral o con la respuesta necesaria, aunque, como es obvio, no los excluya. La afirmación es, entiendo que nítidamente, otra. La de que los hombres no actúan tan sólo porque estén comprometidos con una situación que se ha vuelto insoportable o intolerable, sino animados por una cierta visión de lo posible, de lo que todavía no es. O si se prefiere enunciarlo en forma de principio: lo aún no vivido moviliza a menudo más fuerzas que las obligaciones<sup>23</sup>. Pero este planteamiento, tras la apariencia sencilla, apenas consigue ocultar su dificultad para explicitar una propuesta global alternativa a lo existente, capaz de servir de objetivo universal común. Por decirlo con la terminología de hace un momento, no a todos nos queda lo mismo por vivir, si es que ése ha de ser nuestro estímulo. Nuestra dificultad para entender comportamientos (también colectivos) ajenos en muchas ocasiones tiene que ver con un estupor complementario al señalado páginas atrás. Si allí decíamos que nos cuesta entender nuestra condición de objeto del deseo de otro, ahora habría que añadir que tampoco nos resulta fácil hacernos una idea de cómo los demás *viven* (i.e., perciben, interiorizan) sus propias carencias, especialmente cuando no coinciden con las nuestras.

Ahora bien, ciertas categorías nos ayudan a reconocer nuestra perplejidad, a *identificarla*, no a *resolverla*. Pero ése ya no es un problema teórico, sino práctico. Y es que, como repetía el hoy lejano Marx, sólo se supera lo que se suple. O, lo que viene a ser igual, sólo cabe plantear aquello que se está en condiciones de resolver. Para que no parezca que hemos pasado a hablar de otra cosa: a las dificultades señaladas hay que añadir la que supone saber de la existencia de nuestras propias carencias, cuando nada en lo real las muestra como tales (sino como lo único dado). Traduciéndolo a un lenguaje más descriptivo: no sólo nos confunde que ciudadanos de otras sociedades diferentes a la nuestra la tomen como modelo, sino que no sabemos ni siquiera si tiene sentido pensar en términos de algo *otro* que lo que ya hay aquí. Algunos últimamente han intentado tematizar esa posibilidad recurriendo a los ideales ilustrados. Ahí había, según ellos, el germen de una transformación posible e inteligible (o, mejor, inteligible por posible) en la medida en que dichos ideales se hallan inscritos, aunque no desarrollados, en la estructura misma del proyecto

de sociedad en que vivimos. Sin duda que, para los que vienen de otras partes, el mero hecho de disponer de un método plausible y civilizado como la democracia para dirimir conflictos de intereses representa un *desideratum* envidiable. Pero para quienes estamos en ella lo que más se nos destaca es que democracia no implica automáticamente libertad, igualdad y fraternidad. Sin embargo es más que dudoso que esta reserva más o menos generalizada a los límites de la democracia pueda convertir a la propuesta para una nueva Ilustración en el objetivo movilizador para estos tiempos<sup>24</sup>. Entre las más serias y graves dudas que resulta urgente plantearse hoy a propósito de la hipotética vigencia de la alternativa ilustrada, está la de la relación entre aquel Estado absolutamente laico y progresista idealizado por ella y esas dos criaturas monstruosas llamadas fascismo y stalinismo.

Conviene recordar estas cosas porque, con sospechosa frecuencia, las críticas a la posibilidad de conocer científicamente la historia y, por tanto, de predecir el futuro, se detienen ante las anticipaciones de un cierto tipo. Si la historia es efectivamente imprevisible, ello habrá de afectar también, por lógica, a la predicción de su fin, que quedará de inmediato vaciada de sentido. El fracaso del socialismo, por su parte, ejemplifica dicha impredecibilidad de manera casi perfecta, pero habría que ir con cuidado en no conformarse con la sola constatación. De poco sirve aludir a los múltiples errores de las predicciones existentes en el pasado, porque nadie queda a salvo de ellos. La pugna entre conservar y transformar no incluía la opción agnóstica. El interés por conocer el futuro es compartido: lo que varía es el signo que se desea atribuirle. No se trata de que unos se hayan equivocado más que otros, se trata de que unos han perdido mucho más que otros con el error. Pero lo que aquí importa es que tales errores no se han dado en el vacío o porque sí, sino que han sido *errores causados*. Esta es, pues, la rectificación: *el futuro no se predice, se produce*.

Las consideraciones anteriores no invalidan la propuesta ilustrada, pero sí relativizan extraordinariamente su eficacia como ideal regulador. Entender la impredecibilidad obliga a dar entrada en el esquema a los agentes, a esos sujetos que intervienen mediante su acción en el curso de la historia. Y no porque sus conductas sean irracionales o ajenas a todo proyecto o planificación. Lo que ocurre es que la coincidencia desigualmente armónica o conflictiva de los múltiples fines da lugar a un resultado a menudo distinto a, y no reducible a la mera suma de, los objetivos particulares. Pero a este hecho, sobradamente conocido,

habría que añadirle, como una enseñanza algo más específica de esos acontecimientos que han transformado el mundo y nuestra imagen de él, una perplejidad complementaria de otro orden. Ahora vemos que el acuerdo alrededor de una idea es garantía de poco en la historia. Aquello que antaño denominábamos «proceso de formación de las conciencias» ha revelado una naturaleza extraña, distinta en todo caso a la que le atribuíamos. Los resortes que, se creía, debían configurar los elementos básicos, estructurales, de las concepciones del mundo y de la vida han demostrado una sorprendente ineficacia. Teníamos indicios para sospechar que los enfoques de algunos postfrancfurtianos acerca de la enorme importancia de los medios de comunicación de masas en lo que entonces se llamaba manipulación soslayaban algo esencial. Pero muy pocos podían imaginar que sociedades consagradas por entero a la construcción del hombre nuevo iban a fracasar en su empeño como lo han hecho. El carácter radicalmente cualitativo del fracaso impide el refugio en argumentaciones del tipo: en las ciencias humanas el número de variables es tan infinitamente superior al de invariantes que la capacidad de previsión resulta extremadamente hipotética. No se trata de error en la predicción, sino de la emergencia de una realidad *otra* a la que suponían los discursos referidos a ella.

Desde esta diferencia cualitativa, y no desde la neutra complejidad, la sorpresa pierde su condición de absurdo, aunque todavía esté pendiente de conocimiento. Es cierto que lo desencadenado por nosotros adquiere una autonomía que nos invita a pensarnos en términos de aprendiz de brujo. Pero lo válido de la figura, a saber, lo que tiene de descripción del proceso de independización de nuestros propios productos y la consiguiente constitución de una tendencia global -de una corriente con dirección, si se prefiere- ajena al deseo o la premeditación de ningún individuo, o grupo de individuos, no debiera conducir a equívocos. Y no ya sólo porque el signo que adopte el intercambio entre personas movidas por la persecución de su propio interés es algo abierto: aquellas consecuencias no intencionadas son, para los optimistas, de utilidad recíproca, mientras que para los pesimistas representan el origen de conflictos (conflictos que, a su vez, pueden ser motor: he aquí una de las interpretaciones del «no lo saben, pero lo hacen»). En gran medida, lo que está por comprender no son las consecuencias de la acción, sino la acción misma, no la eficacia del agente, sino el agente en cuanto tal. No pretendo tanto afirmar que hasta ahora todo el mundo se había olvidado de éste y aquélla, como que probablemente (esto es, a la vista de lo poco que entendemos) habían sido

mal abordados. Por ejemplo, en estricto cumplimiento de lo que se ha venido diciendo, la expectativa de *explicar* al agente en cuanto persona resulta insostenible. Al margen de que la expresión misma «explicar una persona» resulta de dudosa inteligibilidad, lo más importante es que la calidad de instalación de aquél en la temporalidad resulta difícil de ser aprehendida con parámetros explicativos. ¿Qué hacer, desde un punto de vista gnoseológicamente duro, con lo que ni tan siquiera llegó a ocurrir? ¿cómo incorporar a ese discurso la pregunta que, a través del heterónimo Alvaro de Campos, se formuló Pessoa: «¿quién escribirá la historia de lo que pudo haber sido?»?, ¿y la respuesta: «será ésa, si alguien la escribe,/ la verdadera Historia de la Humanidad/ Soy quien erré ser»? Ciertamente, para quienes estén (*vivan*, en realidad) en aquella óptica la idea de que todo pudo haber sido de otra manera supone una rara, y a buen seguro inútil, convicción.

Pero los hay para quienes ése es precisamente el único lugar posible desde el que seguir pensando (y también, porqué no decirlo, *viviendo*). Son quienes creen que sólo una convicción así puede salvaguardar nuestras ilusiones o, cuanto menos, nuestra capacidad de generarlas. Enunciado a la inversa: el auténtico desencanto se produce cuando se quiebra toda esperanza. El sentido de la vida y de la historia debe buscarse en el futuro, no en el pasado. Éste, como mucho, puede proporcionar impulso o un determinado tipo de inercia. Ocasión, en definitiva. No tiene nada de triunfal la afirmación según la cual la historia no está formada, en lo esencial, por aquello que nos vimos obligados a hacer (que no tuvimos más remedio que hacer), sino por aquello que hicimos libremente, si se la entiende como la condición de posibilidad de nuestros errores. El ejercicio de la libertad -ejercicio, por supuesto, sometido a mil presiones- no da lugar necesariamente a un real de cierto signo. Relacionar, por ejemplo, la crisis del progreso con las desventuras de la libertad puede ser en ocasiones una forma de hurtar el bulto a la propia responsabilidad.

Las grandes fracturas históricas, los saltos cualitativos en los procesos, todas esas experiencias, en suma, que solemos denominar acontecimientos resultan impensables sin la referencia a la voluntad humana. Por lo pronto, la condición previa e inexcusable para que un suceso adquiera dicha categoría es que no pueda ser explicado como mero efecto o consecuencia de la situación de donde emerge. Lo nuevo ha de ser, por definición, improbable. Pero, por más que inexcusable, dicha condición es sólo necesaria. El *plus* que convierte a algo en acontecimiento histórico es el hecho de que sea portador de sentido y susceptible de crear, a partir de él, nuevas coherencias. Con las palabras de hace un momento: que



lleve inscrita su condición de resultado, aunque mediado, de la voluntad de los hombres del pasado y que nos permita hacer intervenir la nuestra. Por eso el adjetivo «histórico» que acompaña a «acontecimiento» no es simple redundancia: se lo tiene merecido por ser producto de la historia y portador de nuevas posibilidades de historia, esto es, de alternativas a lo existente.

Se observará que, si ha habido reivindicación, ha sido de la voluntad, y no de la conciencia. Lo que significa, entre otras muchas cosas, que nada garantiza, tampoco ahora, ni que esas posibilidades serán correctamente desarrolladas (incluso entendiendo, con modestia, «correctamente» como equivalente a «de acuerdo con los propios intereses»), ni, tal vez menos aún, que lo que recibimos del pasado sea el correcto desarrollo de las posibilidades de las que él dispuso (*los nuestros* también se equivocaron: confundir lo irreversible con lo necesario es fuente de muchos equívocos). Semejante opacidad, que no cabe considerar, a la vieja manera, como ideológica, es una carga, no un destino. Nadie está hablando de incognoscibles ni de enigmas irresolubles. Casi al contrario: se está intentando, por utilizar las palabras de otros, urbanizar la provincia del discurso histórico. La historia, es cierto, produce con gran dificultad novedades, pero lo que ahora más importa es que, cuando por fin se producen, su reconocimiento, su identificación como tales novedades suele requerir largos períodos de tiempo. Pasan cosas y más cosas, y de la mayor parte de ellas vamos teniendo puntual noticia -o podríamos tenerla, o sabríamos cómo adquirirla-. Pero de ese cúmulo de información no brota, como producto inevitable, el sentido. Pudiera incluso decirse que, cuanta más ostentosa trascendencia posee lo que ocurre, más oculto parece aquél quedar. No es un designio fatal ni incomprensible.

La aparente paradoja de que sabemos poco y demasiado de nosotros mismos se resuelve desde aquí. Cuando algo irrumpe con fuerza en medio de lo existente, moviéndonos a anticipar enormes transformaciones en lo por venir, está mostrando, no ya sólo la insuficiencia de los esquemas con los que hasta ese momento interpretábamos nuestra realidad, sino, entiendo que muy especialmente, su condición de producto de la acción humana, con toda la indeterminación, apertura o ambigüedad que ello implica, y que nos corresponde a nosotros intentar reducir. El empeño de algunos por transformar el fracaso de los países de socialismo real en *refutación* se diría relacionado con su deseo de presentar dicho fracaso como un destino o, aún mejor, como una necesidad. Probablemente porque consideran que la refutación de aquello equivale, a la inversa, a la

verificación de esto. Con otras palabras, a la garantía de su pervivencia. Es cierto que la derrota del tradicional enemigo histórico les facilita mucho la tarea, pero ésta es una cuestión que no debiera confundirse con el análisis teórico del suceso. En vez de precipitarse en anunciar sonoras superaciones o refutaciones -según pertenezcan a la facción liberal-hegeliana o liberal-popperiana de la causa- más les valdría que se atrevieran a responder juiciosamente a la pregunta ¿sigue siendo el mundo, en lo esencial, tal y cómo lo describió Marx? o, lo que viene a ser lo mismo, ¿es el caso, realmente, que lo entendamos mejor sin su ayuda? No pretendo ejemplificar uno de esos ejercicios, tan conocidos en metodología de la ciencia, de protección de la teoría de cualquier elemento falsador. El ejercicio, por cierto, sería aquí perfectamente viable: bastaría con recordar el tópico de «la venganza de Marx» y considerar todo lo ocurrido en los países de Este como su último y definitivo episodio, para que la presunta falsación quedara incorporada a la propia doctrina.

Una respuesta juiciosa pasaría por el reconocimiento, que los conservadores más inteligentes no tienen inconveniente en plantear, de la aportación que ha hecho el marxismo en el conocimiento del modo de producción capitalista. Es más, gracias al acierto de sus análisis la lucha por el mantenimiento de lo existente ha podido librarse con un sólido fundamento. La distinción, igualmente tópica, entre los elementos descriptivo, valorativo y prescriptivo del marxismo se aplica aquí sin dificultad y nos aboca al siguiente paso: lo que ha hecho crisis ha sido el objetivo fijado, el fin propuesto. No ha habido refutación sino rechazo. Un acto de voluntad aplicado a alterar el planeado curso de los acontecimientos. El baremo que hay que utilizar no es el de la resistencia de la teoría a las falsaciones, sino la de los individuos a las situaciones. Llevaba razón Aron (*Dimensiones de la conciencia histórica*) al quejarse de la injusticia que suponía juzgar al capitalismo por sus faltas o insuficiencias, y hacerlo, con el socialismo, por su intención última. La queja requiere hoy algunos retoques sustanciales para no incurrir, mecánicamente, en la injusticia contraria. Al socialismo real hay que oponerle, como su correlato, el capitalismo real<sup>25</sup>. Y si aquél pudo ser transformado como resultado de la acción humana colectiva, nada impide pensar que esa misma instancia pueda intervenir en las sociedades antagónicas por excelencia. Escribiendo «pensar» y refiriéndome, sin más, a capacidad de intervención he intentado anticiparme al reproche de ingenuidad y/o voluntarismo que alguien podría dirigirle a lo escrito. En realidad, apenas hemos hecho más que argumentar a favor de la posibilidad, entendida

como el espacio para la materialización de los fines, como el ámbito que convierte en inteligible (en este caso por verosímil) la acción humana, impidiendo su caída en el sinsentido o la desesperación. Otro tipo de consideraciones, referidas por ejemplo a los efectivas probabilidades que una concreta propuesta programática de transformación de determinadas formaciones sociales pudiera tener, no hacen ahora al caso, porque no son competencia del discurso histórico.

Al discurso histórico no le corresponde la fijación de objetivos, ni la mera sanción de lo ocurrido (el pasado no precisa de remiendos). Su tarea, anunciada antes con otras palabras, ha de ser la de mostrar la condición humana de los productos históricos, esto es, señalar en qué forma en particular dicho origen es responsable de la relativa oscuridad con que a menudo se nos aparece lo histórico. La comprensión ha de empezar por el análisis de los diversos modos en que los individuos se inscriben en las situaciones que les ha tocado vivir: reducir la indeterminación de la acción humana no puede tener otro punto de partida. Pero, como es obvio, no se puede conformar con ello. Por utilizar una formulación ya empleada: mal puede cumplir el discurso histórico la misión que le asigna Fèbvre de «ayudarnos a vivir el presente» si no es capaz de decirnos, ni mínimamente, a dónde nos conducen los actos del pasado. O también: si aceptamos que las acciones humanas desarrollan consecuencias hasta el infinito, y que entre éstas se incluyen buen número de efectos no contemplados (ni esperados ni deseados) por el/los agente/s, lo que impide la anticipación a través del análisis de intenciones, razones y similares (como, vgr., nos propone Collingwood), y que en ese desajuste entre lo producido y lo desencadenado emerge el acontecimiento, la novedad histórica, deberemos concluir que el discurso histórico, en la medida en que se propone abordar la inteligibilidad de lo humano, ha de esforzarse por hacer visible aquello que, de suyo, el acontecimiento no muestra de una vez.

La historia, pues, nos ayuda a vivir el presente de la única manera que le es dado hacerlo: ayudándonos a entenderlo. Entender el presente -o aprender de él, como se prefiera- constituye sin duda una de las más arduas tareas pensables. Ella resume, en definitiva, el conjunto de respuestas que se han ido desgranando a las preguntas iniciales. Por un conocimiento del presente, como es obvio, pasan nuestras programaciones de futuro. Como también pasa por él la noticia del pasado. Aquello de que cada presente le dirige sus propias preguntas al pasado tal vez se

podiera decir mejor, intentando soslayar las connotaciones innecesariamente relativistas de la formulación. La virtud de un presente se mide por su capacidad para liberar una determinada calidad y cantidad de pasado. Así, por poner un ejemplo a escala de individuos, la prueba de que alguien tiene una imagen equivocada de sí es su incapacidad para integrar en su identidad asumida un volumen importante de experiencias del pasado (*efectos gnoseológicos de la identidad*, podríamos llamar a la figura). Esto, apenas hace falta destacarlo, no es presentismo, entendido como la afirmación de la exclusiva realidad o la exclusiva bondad del presente. Tampoco supone una reintroducción de la vivencia o de la comprensión empática. Cuando se dice que no hay manera de cumplir el ideal historiográfico de «ponerse en el lugar del otro», porque ese lugar o bien no existe, o bien ya está ocupado (por el otro precisamente), se está argumentando contra el imperialismo de la actualidad, contra el poder omnímodo del hoy. Antes bien al contrario, el supuesto operante por debajo de todo esto es el de la incompletitud del presente, tanto desde el punto de vista del conocimiento como desde el de la práctica.

Lo que hay, nuestro particular *aquí-ahora* no da tanto de sí. No permite, por ejemplo, viajar a lo habido con la alegre suficiencia con la que tantos lo hacen. Aquel patio de la infancia que visitamos ayer no nos parecía enorme por desvarío o ensoñación. Es que era realmente enorme para nosotros, del mismo modo que, es un hecho, se nos ha quedado pequeño<sup>26</sup>. Resulta más que dudoso que podamos recuperar la escala perdida. Pero lo que no ofrece ni dudas es que la función del discurso histórico debe ser otra, completamente distinta a la *ocupación* del pasado. Si lo que importa es el conocimiento, y no la mera reafirmación, con el pasado hay que medirse, de idéntica manera que en el futuro hay que proyectarse. Ambos pueden, así, ser considerados como dominios por los que se extiende el presente, como sus confines últimos, y éste a su vez como el objeto específico del discurso histórico. Un objeto, claro es, abierto, incompleto, problemático: en ningún caso como un referente inequívoco (se hizo la crítica a esta última perspectiva). Precisamente por eso tiene sentido proponérselo como objeto de conocimiento, esto es, como objeto *pendiente de conocimiento*, y precisamente por eso también estamos autorizados a interpretar el discurso histórico como una *teoría del presente*. De que dicha teoría sea capaz de irse dotando de contenido dependerá que la pregunta de Renan pueda ser contestada.\_

<sup>1</sup>. K.Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, trad. cast. E.Estiú, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1968, pg.12.

<sup>2</sup>. Vid. G.Vattimo, «Postmodernità e fine della storia», en *Etica dell'interpretazione*, Torino, Rosenberg e Sellier, 1989.

<sup>3</sup>. F.Nietzsche, «Segunda consideración intempestiva: De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida», en la antología *Nietzsche*, edición de J.B.Llinares, Barcelona, Península, 1988, pg.58.

<sup>4</sup>. En el capítulo «La suma y la resta» de su *La inmortalidad* (trad.cast. F. de Valenzuela, Barcelona, Tusquets, 1990, pgs.124-127) Kundera trata de la irrepitibilidad de los individuos y de los procedimientos que éstos siguen para convencerse de su propia originalidad. Según él hay dos métodos para cultivar lo que denomina «la unicidad del yo»: el método de la suma y el método de la resta. Mientras éste consiste en descontarle al yo todo lo que es externo y prestado, para aproximarse así a su pura esencia, con el consiguiente riesgo de que al final de cada resta aparezca un cero, el de la suma se ve afectado por una curiosa paradoja: «[sus cultivadores] procuran sumar para constituir un yo único e inimitable, pero, como se convierten inmediatamente en propagadores de los atributos añadidos, hacen todo lo posible para que se les parezca la mayor cantidad posible de gente; así sucede que su unicidad (tan trabajosamente lograda) comienza rápidamente a desaparecer».

El resultado de la aplicación de estos principios es escépticamente previsible: “El muchacho de veinte años que se apunta al partido comunista o va con un fusil a la montaña a luchar con la guerrilla está fascinado por su propia imagen de revolucionario, mediante la cual se diferencia de otros, mediante la cual se convierte en sí mismo. En el origen de su lucha hay un amor excitado e insatisfecho por su yo, al que desea dar rasgos expresivos para enviarlo luego (...) al gran escenario de la historia, en el que están fijos miles de ojos”. Pero, matiz sustancial, hay algo de necesario desde el punto de vista histórico en este escepticismo: “Lo que hace que la gente levante el puño, lo que le pone fusiles en la mano, lo que la impulsa a la lucha común por causas justas e injustas, no es la razón, sino el alma hipertrofiada. Ella es la gasolina sin la cual el motor de la historia no giraría y sin la cual Europa estaría tumbada en la hierba viendo pasar perezosamente las nubes en el cielo” (pg.255).

Sobre este tema, algo he escrito en mi texto *Narratividad: la nueva síntesis* (Barcelona, Península, 1986, especialmente en el capítulo 2, “La estructura de lo social: un mundo de sujetos”, pgs.19 y ss.)

<sup>5</sup>. Antes de los trabajos de Niebuhr, del citado von Ranke, de la escuela

## NOTAS:

histórica francesa, no hay, hablando con propiedad, ciencia histórica.

<sup>6</sup>. Replicando a la tesis de Peirce «nuestra idea del pasado es precisamente la idea de aquello que está absolutamente determinado, fijado, *fait accompli*, y muerto, frente al cual el futuro está vivo, es plástico y por determinar», Danto

escribe: «la afirmación de Peirce es falsa. Siempre estamos revisando nuestras creencias sobre el pasado, y suponerlo «fijado» sería desleal al espíritu de la investigación histórica. En principio, cualquier creencia sobre el pasado es susceptible de revisión, quizá de la misma manera que cualquier creencia acerca del futuro» (*Historia y narración*, trad.cast. E.Bustos, Barcelona, Paidós/ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1989, pg.100). Tal vez el pasado no cambie, pero lo que sin ningún género de dudas experimenta variaciones es nuestra manera de organizarlo, viene a ser su opción. A esta consideración de orden más bien historiográfico (y traída aquí sólo a título de ejemplo), se le podrían sumar (a título también meramente ejemplar) las que, ya desde una perspectiva abiertamente filosófica, plantea Gianni Vattimo en los dos últimos capítulos de su *Las aventuras de la diferencia* (trad.cast. J.C.Gentile, Barcelona, Ed.Península, 1986) sobre el carácter abierto del pasado en cuanto posibilidad no consumada por sus interpretaciones dadas. O, en fin, las clásicas de Benjamin, tal como aparecen en sus *Tesis de Filosofía de la Historia*. Vgr.: «sólo tiene derecho a encender en el pasado la chispa de la esperanza *aquel* historiador traspasado por la idea de que *ni siquiera los muertos* estarán a salvo de enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer» (*Angelus novus*, trad.cast. H.A.Murena, Barcelona, EDHASA, 1970, pg.80).

<sup>7</sup>. Jean Chesneaux, *¿Hacemos tabla rasa del pasado?*, trad.cast. A.Garzón, México, Siglo XXI, 4ª ed.:1981, pg.34.

<sup>8</sup>. Planteado en su artículo «La operación histórica», en J.L.Goff y P.Nora (eds.), *Hacer la historia. Vol.I: Nuevos problemas*, trad. cast. J.Cabanes, Barcelona, Ed.Laia, 1978, pgs. 15-54, o, más ampliamente, en su *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

<sup>9</sup>. Así, escribe J.H.Plumb: «Esa práctica de usar el pasado para menesteres sociales se repite en todas las civilizaciones antiguas de que tenemos noticia escrita; en todas ellas, el pasado legitima la autoridad y las diferencias sociales». Para añadir a continuación críticamente: «Esa apropiación del pasado por gobernantes y pudientes con exclusión de las masas campesinas y trabajadoras es un fenómeno muy difundido en la historia, pero los historiadores no han puesto mucho empeño en denunciar el uso autoritario de las genealogías con fines sociales». Y concluye: «todas las aristocracias han hecho de la genealogía un culto muy útil para afianzar su situación privilegiada». *La muerte del pasado*, trad.cast. J.Peral, Barcelona, Barral Editores, 1974, pgs. 25, 26 y 27.

<sup>10</sup>. «La práctica de usar el pasado, plasmado en narraciones de acontecimientos acaecidos a un pueblo, una nación o una colectividad, para legitimar la autoridad, para infundir confianza y promover la estabilidad (es un tema complejo que remite a múltiples cuestiones)», *ibidem* pg.34.

<sup>11</sup>. Jan Patocka, «El principio de la historia», en *Ensayos heréticos*, trad. cast.A.Clavería, Barcelona, Península, 1988, pg.71.

<sup>12</sup>. Burkhardt: «Lo que antes era júbilo o pena tiene que convertirse ahora en conocimiento, como ocurre también en rigor en la vida del individuo. Esto da también a la frase de historia *magistra vitae* un significado superior y a la par más modesto».

<sup>13</sup>. Renunciar a esta potestad muy probablemente le abocaría a imágenes de lo histórico del tipo «nada hay más agradable y deleitoso para un lector que las diferencias de los tiempos y las vicisitudes de la fortuna»(Cicerón) o «el gusto de la historia se parece grandemente al que recibimos de viajar por el extranjero»(Macaulay).

<sup>14</sup>. Nisbet se ha referido a esta idea sirviéndose del siguiente fragmento de Stanley Hoffman: «El pasado se está convirtiendo en objeto de erudición o diversión más que en parte del propio ser de cada uno de nosotros por medio de la transmisión familiar o colegial. Lo que los franceses llamaban *le passé vécu*, el pasado experimentado, queda desplazado por el pasado como producto del especialista o como producto para el consumo, un tema para eruditos o para el espectáculo», *El concepto de progreso*, trad. cast. E.Hegewicz, Barcelona, GEDISA, 1981, pg.451.

<sup>15</sup>. Durante el verano del 89 declaraba Noam Chomsky en una entrevista periodística a propósito de la inutilidad del esfuerzo de los adultos por enseñar a hablar a los niños: «soy incapaz de aportar pruebas, sólo puedo citar hechos. En ciencia no hay pruebas, sólo hechos. Únicamente las matemáticas «prueban» .

<sup>16</sup>. Probablemente a esta formulación todavía le queden adherencias esencialistas (como si en algún sitio hubiera una constancia de lo que podemos llegar a ser). Paul Veyne opina así al respecto: «el hombre tiene una 'voluntad de poder', de actualización, que es indeterminada. No anhela la felicidad, ni tiene una lista de necesidades determinadas que satisfacer, después de lo cual se quedaría tranquilo sentado en una silla de su habitación; es un animal actualizador y realiza las potencialidades de todo tipo que están a su alcance: *non deficit ab actuacione potentia suae*, dijo Santo Tomás. De lo contrario, nunca pasaría nada». Y apostilla en una nota: «la noción de deseo significa que no hay naturaleza humana, o más bien que esa naturaleza es una forma sin otro contenido aparte del histórico». «Foucault revoluciona la historia», en *Cómo se escribe la historia*, trad. cast.J.Aguilar, Madrid, Alianza Editorial, 1984, pg.218.

<sup>17</sup>. G.Vattimo,«El fin del sentido emancipador de la historia», *El País*, 6 de diciembre de 1986. Por las mismas fechas, Lyotard se manifestaba en un sentido extraordinariamente próximo: «si ninguna intervención política es capaz de suscitar sentimientos de entusiasmo, esto significa que la política no está dando *signos de historia*. Al mismo tiempo, sin embargo, precisamente los demás signos (la melancolía, la tristeza, la duda) nos dicen que en el escenario de la historia está sucediendo algo, y este algo es la desilusión por las viejas ideas de *progreso* de la humanidad. Y esto también puede ser un progreso». «A favor del ensusiamo. Entrevista con Jean-François Lyotard», *El País*, 11 de diciembre de 1986.

<sup>18</sup>. En concreto en su trabajo «Respuesta a mis críticos», aparecido en *El País* de 21 de diciembre de 1989

<sup>19</sup>. Sin que quepa argumentar que sea una expresión complementaria, sin gran valor teórico; una especie de «etcétera» para cubrir el resto de supuestos posibles. Más adelante desarrolla el contenido de la alusión en estos términos: «El último competidor del liberalismo es el que podría denominarse factor X -la nueva y menos benigna Norteamérica de Gertrude Himmelfarb acechando

en el horizonte con una ideología que hoy es impensable (sic)-. La posibilidad está ahí. El propio Hegel no previó en 1806 la aparición del fascismo ni del comunismo, y aunque Kojève pudo explicarlos después de haber sucedido recurriendo al «ingenio de la razón», retrasaron en unos 200 años la llegada de Estado homogéneo universal», *ibidem*.

<sup>20</sup>. Que quisieran tener la eficacia ejecutiva de enunciados como «prometo»: verdad y realidad desde el mismo momento en que son proferidos.

<sup>21</sup>. En el cap.VIII, titulado «Identidades», de su libro *Virtudes públicas* (Madrid, Espasa-Calpe, 1990, pgs.165-191) Victoria Camps plantea unas cuantas preguntas básicas -alguna de ellas de resonancias analíticas- con las que, inevitablemente, se ha de medir cualquier afirmación de la categoría, preguntas tales como ¿qué constituye la unidad del yo?, ¿hay un yo subsistente a través de mis sucesivos estados?, ¿es psicológica la idea del yo?, ¿supone la identidad personal la afirmación de valores como coherencia, integridad o veracidad?

<sup>22</sup>. Cuando Benjamin se pregunta, en su tesis VII de *Filosofía de la Historia*, cit., con quién se compenetra el historiador historicista no puede por menos que escribir: «la respuesta suena inevitable: con el vencedor».

<sup>23</sup>. Jean Duvignaud en su libro *La solidarité. Liens de sang et liens de raison* (Fayard, 1986) ha mostrado la condición histórica de este principio, poniendo al descubierto simultáneamente los diferentes vínculos que unen a los hombres y constituyen la matriz de cualquier organización social. Formas diversas de solidaridad (desde la solidaridad del saber de la «República de las Letras» y del saber hacer de las corporaciones del siglo XIII hasta las modalidades más recientes derivadas de la industrialización y la división del trabajo, pasando por las «errantes» o extraterritoriales, como el exilio y la marginalidad) en las que, más allá de los límites, se escenifica un poder hacer, una anticipación -a veces utópica- de lo posible.

<sup>24</sup>. Todavía en 1989, con ocasión del bicentenario de la Revolución Francesa, podían leerse en un documento de la CGT gala cosas como la que sigue: «La crisis presente permite afirmar que los ideales de la Revolución Francesa siguen aún incumplidos. Sigue incumplido el ideal de *Libertad* para los miles de activistas sindicales despedidos por ser defensores de las reivindicaciones de los trabajadores. Sigue incumplido el ideal de *Igualdad* para los hijos de los trabajadores que no pueden estudiar mucho porque falta dinero en casa y porque se implanta cada vez menos el principio de la gratuidad de la enseñanza. Sigue incumplido el ideal de *Fraternidad* para los trabajadores emigrantes de distintas naciones confrontados a campañas racistas que los responsabilizan por la crisis económica.

“*La Libertad, la Igualdad, la Fraternidad* son reivindicaciones vigentes para todos los que deciden luchar contra la crisis, por una sociedad distinta, (...) y también son ideales a conquistar para numerosos pueblos del planeta”. 1789. *Significado y vigencia de la Revolución Francesa*, Instituto Louis Saillant, París, 1989).

<sup>25</sup>. La confrontación, por supuesto, nunca puede ser *en crudo*, sino a través de nuestros esquemas interpretativos. Pero, aún así, ciertas realidades nos colocan



ante la evidencia de otras. Por decirlo con las palabras de Christopher Lasch: «la quiebra de los sistemas socialistas de la Europa de Este no nos debe engañar sobre las posibilidades reales del capitalismo.(...) todo parece indicar que Inglaterra y Estados Unidos están dispuestos a tolerar altos niveles de desempleo, el debilitamiento de la clase media y el crecimiento de una sociedad polarizada entre dos clases, la de los muy ricos y la de los muy pobres», en «Señores, apéense: el progreso ha terminado», *La Vanguardia*, 15 de mayo de 1990. Habrá que ver, ahora que se ha quedado solo, cómo encara el capitalismo estas situaciones -y cómo consigue el liberalismo interpretarlas.

<sup>26</sup>. «De nada sirve regresar a los orígenes porque, aunque los paisajes permanezcan inmutables, una mirada jamás se repite», advierte *el viajero* al presentar su cuaderno de viaje (Julio Llamazares, *El río del olvido*, Barcelona, Seix Barral, 1990, pg. 8)

**PÁGINA EN BLANCO  
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

## CAPÍTULO 3

### RECORDAMOS MAL

No hay día en el que uno no se tropiece en diarios, revistas o medios de comunicación en general, con noticias o comentarios que de una u otra manera refieren a la cuestión de la memoria. Sin ir más lejos, hace pocas fechas tenía la oportunidad de leer una entrevista periodística con el escritor John Berger, de la que se destacaba la siguiente frase: “Vivimos bajo una enorme presión para olvidar, para seleccionar los recuerdos”. [...] En realidad, lo primero que llamó mi atención fue el comentario del entrevistador (que daba pie a la frase de Berger que acabo de mencionar). Afirmaba el periodista: “Su libro [*Un séptimo hombre*] parece una invitación a recordar, *ahora que la memoria parece flaquear* y cuando otro sur más pobre viene hacia nosotros” [subrayado, M.C.]. Reconozco que me sorprendió el modo, tan desenvuelto, en que se daba por supuesta la afirmación. Porque ¿acaso es verdad que la memoria flaquea?

Bien está que haya lugares comunes, pero resulta francamente tedioso que los haya unánimes. Si los primeros se identifican con los tópicos, los segundos son directamente banalidades, pseudoevidencias que se han incorporado al discurso ordinario hasta el límite del automatismo, que se han incrustado en nuestro lenguaje hasta hacerse imperceptibles, cargando de oscura razón nuestros enunciados, deslizando en su interior

un sentido que siempre permanece velado. Así, la valoración positiva de la memoria se ha convertido de un tiempo a esta parte en uno de esos lugares comunes incuestionados, por no decir universalmente aceptados. Siempre cabe discutir acerca de si en la práctica se le presta a la evocación del pasado la atención que se merece pero, en todo caso, lo que parece claro es que resulta insólito encontrar hoy en día a alguien que manifieste estar resueltamente en contra de la memoria o, a la inversa, reconozca ser un fervoroso partidario del olvido a cualquier precio.

Sin embargo, la rígida contraposición entre memoria y olvido, en la que a cada uno de los miembros de la pareja de términos le corresponde o bien el signo positivo o bien el negativo (sin posibilidades intermedias), no ha ayudado a una clarificación crítica del asunto. Frente a tan rotunda contraposición probablemente conviniera introducir una perspectiva más matizada, en la que fuera posible distinguir diversas modalidades tanto de la memoria como del olvido, para poder a continuación extraer de esta nueva perspectiva las consecuencias pertinentes. Como, por ejemplo, la de que puede haber variantes del olvido saludables, así como formas de recuerdo decididamente enfermizas (cuando no patológicas). Recordar no es –no puede ser– un fin en sí mismo, ni constituye un valor supremo, último, que no pueda ser impugnado desde lugar alguno. El mero ejercicio de la memoria todavía no nos garantiza nada, por más que tantos se empeñen en sostener que constituye una actividad inequívocamente progresista con el argumento, ciertamente sumario, de que nos garantiza no reincidir en los errores del pasado. Como ha señalado el historiador francés Jacques Le Goff en su libro *Histoire et mémoire*, la conmemoración del pasado es algo que también se da en regímenes autoritarios e incluso dictatoriales. De hecho, uno de sus momentos culminantes tuvo lugar en la Alemania nazi y en la Italia fascista.

En su libro *En busca del futuro perdido*<sup>1</sup>, Andreas Huyssen, profesor de literaturas comparadas en la Universidad de Columbia (Nueva York) y editor del periódico *New German Critique*, señala dos momentos centrales de la cultura occidental del siglo XX en los que surgieron discursos de nuevo cuño sobre la memoria. El primero se ubica alrededor de los años sesenta y es consecuencia de los movimientos de liberación nacional y los procesos de descolonización. Este primer momento se caracterizó por la búsqueda de historiografías alternativas, de tradiciones perdidas y por la recuperación de una visión de los vencidos. El segundo momento, activado por el debate en torno al Holocausto, por la aparición de nuevos

testimonios y por la profusión de aniversarios y recordatorios, se habría iniciado a comienzos de la década de los ochenta y podría caracterizarse por una fascinación con el tema de la memoria o, mejor dicho, con el acto mismo de recordar.

Desconocer este origen y, sobre todo, no distinguir la naturaleza específica de cada momento probablemente esté en la raíz de buena parte de las confusiones y malentendidos suscitados alrededor de la cuestión. Por lo pronto, podría decirse que el signo de estas dos maneras de reivindicar la memoria es desde luego distinto, cuando no abiertamente contrapuesto. Porque mientras bajo la primera todavía parecía subyacer una cierta esperanza (en un determinado sentido, progresista) en la posibilidad de la emancipación final, bajo la segunda lo que late es el convencimiento del fracaso del proyecto ilustrado. Pero eso no es todo. Para terminar de complicar el asunto añádasele a lo anterior el hecho de que las mencionadas reivindicaciones de la memoria se han producido en diferentes países por motivaciones difícilmente homologables. Poco parecen tener que ver la necesidad de ajustar cuentas con el pasado que tuvo lugar en Argentina tras la dictadura militar con la situación de Sudáfrica tras el *apartheid*, o con la manera tardía en que en Europa y Estados Unidos se ha abordado la cuestión del Holocausto.

Una forma de intentar unificar el signo de tan diferentes evocaciones consiste precisamente en convertir el Holocausto en cifra y signo, en tropo universal bajo el que subsumir cualesquiera historias traumáticas. Quizá el principal peligro de esta operación -a menudo revestida de una dramática grandilocuencia que intenta esconder su auténtica naturaleza: “la historiografía del Holocausto no es, a pesar de todo, otra cosa que historiografía”, ha tenido que recordar Raul Hilberg- resida paradójicamente en los efectos desactivadores que contribuye a generar, en la dificultad con la que piensa la concreta injusticia, el particular sufrimiento que se conjuga en cada situación. Y es que la memoria, como nos advierte Huyssen, “no puede ser un sustituto de la justicia”. El pasado no puede proveernos de lo que el futuro no logra brindar. Justo por esa razón, añade, “acaso sea tiempo de recordar el futuro en lugar de preocuparnos únicamente por el futuro de la memoria”.

En todo caso, lo que convierte en extremadamente atractiva la propuesta de Huyssen es la perspicacia con la que localiza en las específicas carencias de nuestro presente las causas de la obsesión contemporánea por la memoria. Frente al topi(caz)o de que dicha obsesión intenta compensar la “amnesia histórica” inducida por el bombardeo mediático y el

vértigo de la vida postmoderna (como si en ese bombardeo no cayeran sobre nuestras cabezas numerosas bombas conmemorativas), propone una tesis ciertamente original. A su entender la clave es el cambio en lo que Raymond Williams ha llamado “estructuras de sentimiento”. Según la interpretación de Huyssen desarrollada en los dos libros que estamos comentando, asistimos a un proceso de extrema aceleración del tiempo y compresión del espacio (algo verificado por ejemplo en el *tiempo real* de Internet) que es fuente de profunda angustia. Los discursos de la memoria nos ayudarían a combatirla, ampliando las extensiones del espacio y del tiempo. La memoria, al igual que ese otro fenómeno, tan característico de nuestro tiempo, que es la musealización generalizada, son invocadas para que se constituyan en baluartes que nos protejan del miedo vertiginoso a que las cosas devengan obsoletas y desaparezcan. Retengamos lo positivo de todo esto. Acaso si algún día somos capaces de superar dicho miedo, consigamos restablecer una relación con el pasado algo menos alterada.

Se impone, ante todo, incorporar a la reflexión acerca de la memoria la dimensión propiamente política. A esta dimensión hacía referencia con acierto Berger en la entrevista que mencionábamos al principio. Señalaba: “Vivimos en una cultura que dice que el mercado manda, que si no compras no cuentas, *que los pobres son prescindibles*. Si vives en un país que dice eso, y esto es un fenómeno nuevo, hay una presión enorme para olvidar cosas. *El tiempo en que éramos pobres*, por ejemplo” (subrayado M.C.). No se trata, por tanto, de recaer por enésima vez en la estéril contraposición entre memoria y olvido. Lo que, concretando, equivale a afirmar que, si se nos formulara la pregunta: “entonces, ¿recordamos poco o demasiado?”, a mi entender sólo cabría ofrecer una respuesta: *recordamos mal* y, añadido, a corregir esta distorsión de la propia memoria deberíamos aplicar nuestros mayores esfuerzos.

Hubo un tiempo en el que en España (pienso en la época en que el llorado Manuel Vázquez Montalban publicó su *Crónica sentimental de España*) parecía que los recuerdos personales constituían todavía el único territorio a salvo de las acechanzas del poder, la materia prima con la que, de manera esforzada y dificultosa, reconstruir una imagen veraz y compartida de nuestro pasado. La unamuniana *intrahistoria*, a la que Vázquez solía aludir, constituía en ese sentido el espacio de una resistencia, un ámbito cuasi inviolable para los relatos oficiales. La situación a este respecto parece haber cambiado de manera radical. Con

lo que nos las tenemos que ver hoy es con una auténtica industria de la nostalgia que se dedica sistemáticamente a la producción de recuerdos, a la generación de una memoria personal sustitutiva de la real memoria de los individuos. A modo de ejemplo ilustrativo de la eficacia de dicha industria podríamos señalar el hecho de que resulta cada vez más frecuente encontrarse con personas que manejan recuerdos que no se corresponden con sus auténticas experiencias (por ejemplo, se atribuyen su presencia o participación en episodios –pongamos por caso, relacionados con el franquismo- a los que cronológicamente ni tan siquiera pudieron asistir). Importa resaltar que no se trata de casos de impostura: de ser así no habría nada de nuevo en el fenómeno. Lo llamativo es que esas personas han terminado por asumir como propios tales recuerdos, hasta el extremo de que su evocación llega a generar en ellos lo que Arjun Appadurai (*Modernity at Large*) ha denominado una *nostalgia imaginada*.

Esto empieza a parecerse de manera inquietante a *Blade Runner* (con sus *replicantes* incapaces de dilucidar, salvo por medio de un *test* científico, si aquel pasado que creían recordar les pertenece realmente). De ahí mi convencimiento: si algo se trata de reivindicar no es tanto mayores dosis de memoria (que tal vez constituyeran ya auténticas *sobredosis*), como algo más preciso y, sin duda, mucho más necesario: la autonomía de la memoria. Lo que se parece mucho a decir: que nos dejen recordar por nuestra cuenta de una maldita vez.

\*\*\*

Pero esta exhortación, queja o exabrupto (como se prefiera calificarla) no debiera, con su rotundidad, apartarnos del hilo de la argumentación. Procede, constatado todo lo anterior, intentar adentrarse, siquiera sea mínimamente, y a manera de coda final, en los factores que están contribuyendo desde distintos órdenes a que se produzca la situación en la que estamos. Hace un tiempo me referí, en un contexto periodístico<sup>2</sup>, al hecho, a mi entender llamativo, de que en nuestras grandes ciudades empezaran a proliferar un tipo de establecimientos caracterizados precisamente por algo que podríamos definir como su *engañosa antigüedad*. Ponía el ejemplo de un café existente en el Paseo de Gracia de Barcelona, inaugurado hará cosa de unos tres o cuatro años en un local antes ocupado por una sucursal bancaria, en el que ni la atenta mirada del profesional más crítico podría encontrar el menor fallo en la reconstrucción. Todo pertenece a

otra época. No hay un sólo elemento que refiera a la actualidad.

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

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

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



tendrá la hacienda pública dentro de treinta años, o cosas por el estilo.

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

#### **NOTAS:**

<sup>1</sup>. Andreas Huyssen, En busca del futuro perdido, México, Fondo de Cultura Económica/Goethe Institut, 2002.

<sup>2</sup>. Arjun Appadurai, Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization, Minneapolis/London, University of Minnesota Press, 1998 (hay trad. cast.: La modernidad descentrada, México, FCE, 2001).

## **CAPÍTULO 4**

**PARTE II**

Responsabilidad  
y Modernidad

**PÁGINA EN BLANCO  
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

## LA RESPONSABILIDAD, UN INVENTO MODERNO

En enero de 1999 la revista española *El Ciervo* tuvo la feliz ocurrencia de despedirse del siglo, y para ello procedió a inaugurar una sección en la que, cada mes, planteaba a especialistas en diversos ámbitos una pregunta crucial. No podía faltar a la cita la filosofía, y a algunos profesionales de la misma se nos formuló la siguiente cuestión: ¿sobrevivirán los filósofos a la derrota de la filosofía? He de confesar que lo primero que pensé fue: depende de la fortaleza de sus convicciones. Cuando decimos de alguien que es una persona de convicciones lo que en último término estamos intentando decir es que las convicciones, cuando son firmes y robustas, terminan generando *efectos de convencimiento*. Pues bien, el texto que sigue tiene como punto de arranque una convicción que entiendo puede dar que pensar en este momento. Es, lo admito, una convicción de apariencia simple, pero que ha terminado por generar en mí profundos efectos de convencimiento, a saber, que el asunto de la responsabilidad, al que me voy a referir a continuación, es un asunto que nos concierne de manera directa, urgente e importante.

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

adhesión ciega, con la fe inquebrantable o con cualquier otra variante siniestra del dogmatismo o la sinrazón.

La convicción que aquí interesa tiene linde con la realidad, no con el silencio. Con otras palabras: el test de su verdad es que pueda funcionar en alguna medida como diagnóstico, que nos permita ver las cosas en un modo distinto a como las veíamos antes de poseer dicha convicción, que, en fin, no podamos continuar pensando igual que lo hacíamos cuando todavía no nos sentíamos ocupados por ella. No es por tanto una evidencia, ni mucho menos una obviedad. La expresión *sentirse cargado de razón* -expresión, dicho sea de paso, levemente contradictoria-, no debiera poder aplicarse aquí<sup>3</sup>. (En alguna otra ocasión he comentado que probablemente la mejor definición de dogmático sea: aquel que, ante cualquier cosa que sea la que se le objete, responde «más a mi favor»). Por el contrario, habría que recelar por principio de una razón que nos proporcionara el exagerado sentimiento de estar a salvo de toda crítica. Si se me apura, nada hay más deseable que lo opuesto. Porque la potencia de una convicción se reconoce precisamente por su capacidad de sacudir los lugares comunes, las verdades establecidas, esto es, por su eficacia para conmover el edificio de las opiniones comúnmente compartidas (ésas que no mueven a más consideración que un flácido y desleído «ya se sabe»).

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

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

No hay porqué incurrir en el maniqueísmo ni hacer demagogia: quienes así argumentan disponen de una larga tradición que les proporciona argumentos no triviales para defenderse. Porque si alguien les reprochara que su actitud implica el olvido de lo colectivo, de lo global, de lo social, en definitiva, probablemente responderían que ésas son magnitudes excesivas y por ello mismo inabarcables, de las que resulta imposible hablar en términos de acción humana. Ni la sociedad tiene protagonistas, ni en la historia cabe encontrar designio alguno. Ni una ni otra *hacen* nada de lo que quepa reclamar responsabilidad: en ellas sólo podemos encontrar movimiento anónimo y autónomo. Inútil, por tanto, la pretensión de predicar variante alguna de responsabilidad en tales ámbitos. Siguiendo esta lógica, va de suyo que la responsabilidad sólo lo es de las acciones humanas protagonizadas por individuos particulares identificables. La responsabilidad, vendría a ser la conclusión, se mueve en un plano menor: en la calderilla de las acciones humanas individuales. Esto, claro está, constituye todo un programa de desistimiento generalizado, de abandono de cualquier esfera mayor relacionada con lo público, lo común o lo político. El mundo, sea esto lo que sea, queda en este esquema a la deriva, a merced de fuerzas, tendencias o incluso leyes, que están por completo fuera de nuestro control<sup>4</sup>. Abandonado a su suerte, en definitiva.

Ahora bien, si del ámbito (vamos a llamarlo así) filosófico-político

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

No procede entrar ahora en la crítica de estos tópicos<sup>5</sup>, ni tampoco acogerse al fácil argumento consecuencialista de descalificar una tesis por los efectos negativos a que pueda dar lugar. Pero sí conviene puntualizar algún extremo. En primer lugar, hay que señalar que cuando se entra a considerar -aunque sea muy someramente- las diferencias entre los conceptos de culpa y de responsabilidad se percibe, quizá mejor que de otra forma, los elementos positivos que ofrece el segundo. El hecho de que la responsabilidad se puede delegar, acordar o incluso contratar nos da la indicación adecuada para lo que queremos señalar (¿qué hacemos, si no, cuando firmamos la póliza de seguro del coche?). En la medida en que responsable es aquél -o aquella instancia- que se hace cargo de la reparación de los daños causados, la generalización de ese mecanismo informa de un cambio de actitud colectiva. Un cambio que podría sintetizarse así: a partir de un cierto momento de desarrollo de las sociedades modernas<sup>6</sup>, se asume que, con independencia de quien pueda ser el culpable, cualquier mal debe ser reparado.

No es obvia ni trivial esta nueva actitud. Durante la mayor parte de la historia de la humanidad, los hombres tendían a reaccionar ante el dolor, la catástrofe o la injusticia en una clave de resignación o de fatalidad que, en el mejor de los casos, postponía a una vida ultraterrena la reparación de los sufrimientos padecidos en ésta. Hoy hemos incorporado a nuestra mentalidad, a nuestro sentido común, algo tal vez más importante aún que el principio de que el delito no debe quedar impune, y es la idea de que el mal (aunque sea el *mal natural*, por decirlo a la vieja manera, esto es, aquél sin responsable personal alguno posible) debe ser subsanado<sup>7</sup>. La mejor prueba de la generalización de esa idea es precisamente la algarabía de quejas, de reclamaciones, de exigencia de



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

Vista la cosa desde aquí, habría motivos para valorar muy críticamente las posiciones -a las que hicimos referencia un poco antes- de quienes defienden la necesidad de desactivar la responsabilidad en la esfera de lo colectivo: con tal propuesta, bien podría decirse que lo que en realidad están defendiendo es un cierto retorno al estado de naturaleza en la vida social. Y podríamos añadir algo más: desde lo que estamos comentando valdría la pena reconsiderar incluso aquella descalificación tan rotunda del concepto de culpa que hoy en día parece haberse convertido en un auténtico tópico. Porque, si se nos permite esta apresurada manera de hablar, lo malo de nuestra sociedad no es que proliferen tanto las personas dispuestas a repartir culpas por doquier, sino que escaseen en una medida tan grande las dispuestas a aceptar para sí la más mínima. Siguiendo con las formulaciones demasiado rotundas: mucho peor que una (por lo demás inexistente) tendencia general a la autoculpabilización, es esa extendidísima *tentación de la inocencia*, a la que se ha referido en su libro Pascal Bruckner<sup>8</sup>.

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

escritor danés Henrik Stangerup, *El hombre que quería ser culpable*).

En todo caso, habría que ir con cuidado para que el matiz no introdujera una nueva confusión. Lo que se intentaba señalar con la puntualización anterior es que tal vez no sea tan fiera la culpa como la pintan, no que se identifique con la responsabilidad. Son diferentes, ciertamente, y dicha diferencia puede plantearse de variadas formas. Si quisiéramos englobar en un solo dibujo -de trazo grueso, desde luego- los diversos rasgos que separan ambos conceptos, tendríamos que referirnos a la verticalidad de uno frente a la horizontalidad del otro, al carácter necesariamente intersubjetivo, dialógico, de la responsabilidad, frente al posible solipsismo propiciado por la culpa -que, en ese sentido, propende más bien a la intrasubjetividad-. Porque mientras ésta, en determinados contextos, es un asunto que únicamente tiene que ver con el sujeto, y con la interiorización que el mismo hace de la norma (lo que permite el fenómeno al que aludíamos hace un momento, por el cual el más cruel de los criminales puede llegar a declarar, sin mentira ni violencia interior alguna, que no se siente culpable de nada), la responsabilidad no puede plantearse en términos de una hermenéutica privada, no es un negocio en el que el sujeto despache a solas con la norma. La responsabilidad, como nos recuerda la etimología del término, es estructuralmente intersubjetiva. Sin un *ante quién* responder, esto es, sin alguien que nos exija respuesta, que nos interpele con su reclamación, no hay responsabilidad posible.

Hablar de intersubjetividad podrá parecer poco, pero es algo. La intersubjetividad se dice de muchas maneras, desde la más personal hasta la más pública. En todo caso, esa gradación, lejos de difuminar las cosas, debiera permitirnos precisarlas mejor. Porque si la responsabilidad exigida por alguien lo es siempre *en nombre de* algo -de algún código, norma o costumbre-, la apelación será tanto más eficaz cuanto más acordada por todos haya sido la referencia. En las sociedades modernas, pongamos por caso, las relaciones de pareja, fuera de determinadas circunstancias claramente especificadas (que no causen perjuicios a terceros, que se produzcan en determinadas condiciones de igualdad, que no medie engaño, etc.), pertenecen al ámbito de la privacidad, parecen escapar al control público, se diría que no están sujetas a normativa general alguna, de modo que, más allá de alguna formulación retórica (que en realidad pretende expresar algo distinto a la materialidad de lo que enuncia), escaso sentido tendría que uno de los miembros de la pareja reclamase al otro responsabilidad por el sufrimiento que le causa la ruptura de la misma. Pero tan obvio como es esto lo es que, en el

momento en que la situación inicial se altera y aparecen hijos, contratos matrimoniales (o, en su defecto, inscripción en un registro municipal de parejas de hecho), bienes gananciales, propiedades, etc., caen sobre los individuos un complejo entramado de leyes, normas y disposiciones a las que resulta de todo punto imposible sustraerse, esto es, un *en nombre de qué* de carácter normativo público que legitima la reclamación de responsabilidad al otro.

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

Para ilustrar esta última afirmación tal vez baste, de momento, con un ejemplo. Se ha convertido en un lugar común en los últimos años -en parte debido a la enorme resonancia alcanzada por las tesis de Hans Jonas<sup>9</sup>- la afirmación de que la responsabilidad de los hombres de hoy se ha ampliado hasta alcanzar a las generaciones venideras. Ha aparecido, por seguir con el mismo orden de formulaciones utilizadas hasta ahora, un nuevo *ante quién* responder de nuestras acciones presentes: aquéllos que aún no son. Pero dicha aparición no es, en lo básico, la consecuencia de la introducción de un nuevo criterio teórico para entender la responsabilidad -pongamos por caso, porque hubiéramos ensanchado tanto nuestra idea de universalidad moral que hubiera terminado por abarcar incluso a los que están por llegar-, sino el resultado de que en la actualidad nuestro poder ha alcanzado una magnitud históricamente inédita y nuestra capacidad para llevar a cabo acciones que desarrollan efectos de largo alcance se ha desarrollado de forma extraordinaria<sup>10</sup> hasta poder alcanzar a los futuros habitantes del planeta. Por decirlo con extrema verticalidad: ese nuevo *ante quién* (responder) es el efecto necesario de un nuevo *de qué* (se es responsable).

Establecida la conexión, realizado el contacto entre categorías, podemos recuperar alguna de aquellas afirmaciones del inicio -que entonces se tuvieron que plantear de forma meramente programática-, esperando

que ahora obtengan adecuada justificación. Es porque existe esa profunda conexión entre las ideas de responsabilidad y de acción por lo que una reconsideración de la primera termina resonando de manera inevitable en la segunda y viceversa. Así, de la constatación, básicamente correcta, de que con nuestros comportamientos modificamos la vida de los otros, de que constantemente actuamos en sus sentimientos, en sus impulsos, en sus odios y en sus simpatías podemos extraer la conclusión de que -puesto que tanto podemos influir en los demás- nada es gratuito y estamos cargados de responsabilidad. Pero también podemos enunciar esto mismo desde el otro lado, evocar a Arendt<sup>11</sup>, parafrasear a Wittgenstein y decir que, de la misma forma que no puede haber lenguaje rigurosamente privado, así tampoco cabe hablar en sentido fuerte de acción humana privada. Entre otras razones porque ello significaría identificar exclusivamente la condición humana de esa acción en el agente, y eso, pudiendo ser correcto en algún aspecto, en absoluto agota la idea.

Nos distraería de nuestro propósito entrar a discutir los argumentos de los partidarios de una concepción *privatizadora* de la acción. Valdrá la pena observar, en todo caso, que la defensa de dicha posición tiene unos costos teóricos específicos, esto es, exige partir de determinadas premisas. Quien piense de esta forma viene poco menos que obligado a iniciar su andadura discursiva postulando una rígida separación entre una presunta *acción propiamente dicha* - o *acción en sí*, respecto de la cual el agente podría reclamar una cierta propiedad- y sus efectos o resultados -que deberían considerarse como un momento nitidamente diferenciado del anterior y, por tanto, no imputable al actor-. El problema es que dicha premisa está lejos de ser indiscutible. Más bien al contrario, han sido muchos los autores que desde posiciones teóricas bien distintas han subrayado la imposibilidad de fundamentar la mencionada separación<sup>12</sup>.

Tampoco procede ahora (re)abrir la compleja discusión acerca de cuál es la perspectiva más adecuada para establecer el contenido y los límites de la acción humana o, si se quiere enunciar el asunto con los términos habituales en la literatura analítica, el debate entre quienes defienden la primacía del punto de vista de la primera persona y los que abogan por la primacía del de la tercera persona. El asunto, como es evidente, atañe de manera directa a lo que aquí estamos tratando, pero resulta preferible, dada precisamente su enorme complejidad, soslayarlo. No sin indicar, como ya empezamos a hacer en otro lugar<sup>13</sup>, que no hay alternativa unilateral que resulte satisfactoria. Dejando al margen el hecho de que

el equilibrio entre perspectivas no se plantea de forma idéntica en todos los discursos (piénsese, por ejemplo, en el contraste entre el modo en que se plantea la cosa en el ámbito moral, donde sólo cabe hablar de responsabilidad por la acción tal como es asumida por el agente, y el ámbito jurídico, en el que rige el principio de que el desconocimiento de la ley no excusa de su cumplimiento), lo cierto es que tal vez pudiera proponerse, como muy genérico criterio general, que conviene tender hacia alguna forma de equilibrio o articulación entre el punto de vista de la primera y de la tercera persona: de otro modo, se corre el peligro de que, lejos de contribuir a configurar aquella intersubjetividad a la que hicimos referencia, lo que se termine apuntalando sea alguna variante o de extrasubjetividad (objetivista), o de intrasubjetividad (solipsista).

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

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

permanecer en la empresa, si ha hecho acopio de la suficiente dosis de valor para abandonar el mundo de los vivos, etc.<sup>14</sup>

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

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

## NOTAS:

<sup>1</sup>. Andreas Huyssen, *En busca del futuro perdido*, México, Fondo de Cultura Económica/Goethe Institut, 2002.

<sup>2</sup>. “Estamos de más en el presente”, *El País*, 15 de enero de 1999, recogido en el libro *Cuando la realidad rompe a hablar*, Barcelona, Gedisa, 2002.

<sup>3</sup>. A este respecto, Valéry proponía una sabia recomendación: «Teme a aquel que quiere tener razón. Imagina entre ella y su persona una relación especialmente estrecha y toma a la ‘razón’ por esposa a la cual cela. Pero cuanto más esa esposa es de alguien, menos razón es».

<sup>4</sup>. De Hayek y Popper, por citar dos destacadísimos representantes del pensamiento conservador contemporáneo, a ciertos teorizadores de la tesis de los efectos perversos han sido muchos los que se han pronunciado en este mismo sentido, negando que la mayor parte de las grandes realizaciones humanas (instituciones incluidas) sean el resultado de la acción consciente y coordinada de los individuos. Y si alguien objetara que en muchas ocasiones, por el contrario, parece percibirse una relación causa-efecto entre intervención humana y resultados globales, probablemente todos esos autores podrían acogerse sin contradicción al famoso *dictum* de Nietzsche en *Aurora*: «Todas las cosas que duran largo tiempo se embeben progresivamente de razón hasta tal punto que se hace increíble que hayan tenido su origen en la sinrazón».

<sup>5</sup>. Hice alguna referencia a ellos en mi libro *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal* (Barcelona, Paidós, 1999).

<sup>6</sup>. No es casual el hecho de que en castellano, tanto el adjetivo *responsable* como el sustantivo abstracto *responsabilidad* sean posteriores a 1700. Parecida datación podría hacerse con *responsibility*, que aparece en inglés, según los especialistas, en 1787, y con *responsabilité*, que lo hace en francés once años más tarde (hago una referencia algo más detallada a estos datos *infra*, pág. 94).

<sup>7</sup>. Cabe, desde luego, cuestionar en qué medida esa idea se ve o no materializada, pero esa sería otra discusión, que no afectaría al contenido de lo que se ha afirmado. Que nuestra actitud respecto al mal haya variado es una afirmación que no queda falsada por la frustración de nuestras expectativas. De ahí que no sea contradictorio sostener lo anterior y admitir al mismo tiempo que tal vez Kundera lleve una parte de razón cuando escribe en *La broma*: «...

la mayoría de la gente se engaña mediante una doble creencia errónea: cree en el *eterno recuerdo* (de la gente, de las cosas, de los actos, de las naciones) y en la *posibilidad de reparación* (de los actos, de los errores de los pecados, de las injusticias). Ambas creencias son falsas. La realidad es precisamente al contrario: todo será olvidado y nada será reparado. El papel de la reparación (de la venganza y del perdón) lo lleva a cabo el olvido. Nadie reparará las injusticias que se cometieron, pero todas las injusticias serán olvidadas» (M.Kundera, *La broma*, Barcelona, Seix Barral, pg.303).

<sup>8</sup>. Del mismo título: Barcelona, Anagrama, 1996.

<sup>9</sup>. En gran parte deudoras del trabajo del teólogo cristiano Richard Niebuhr, quien en su obra póstuma *El yo responsable* comparaba las antropologías del *ser humano-como-hacedor*, el *ser humano-como-ciudadano* y el *ser humano-como-responder*. Vid. Niebuhr, H.R. *The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy*, San Francisco, Harper & Row, 1963.

<sup>10</sup>. No siempre hay que ilustrar lo que se quiere decir con citas de autoridad. En un sitio de Internet denominado *Bienvenido a graffiti* ([www.angelfire.com/de/akitachile](http://www.angelfire.com/de/akitachile)) puede leerse: «un computador puede cometer en dos segundos el mismo número de errores que 20 hombres cometen en dos años».

<sup>11</sup>. La que escribe «con la palabra y la acción nos insertamos en el mundo humano». O «sólo la acción y el discurso están conectados específicamente con el hecho de que vivir siempre significa vivir entre los hombres» (H.Arendt, «Labor, Trabajo, Acción», en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós-ICE de la UAB, 1995, pág.103). Aunque, como es sabido, el *locus* clásico en el que expone este tópico es el capítulo V de *La condición humana* (Barcelona, Paidós, 1993).

<sup>12</sup>. Si vale como autoridad Von Wright, cabría citar el pasaje de su ya clásico *Explicación y comprensión* (Madrid, Alianza Editorial, 1972), en él mantiene: «Lo hecho es resultado de una acción; lo ocasionado es las consecuencias de una acción (...) La conexión entre una acción y sus resultados es intrínseca, lógica, y no ya causal (extrínseca). Si el resultado no se materializa, la acción no ha sido simplemente ejecutada. El resultado es una «parte» esencial de la acción. Constituye un grave error considerar a la propia acción causa de sus resultados».

<sup>13</sup>. Vid. M.Cruz, *¿A quién pertenece lo ocurrido?*, Madrid, Taurus, 1995, *passim*.

<sup>14</sup>. Probablemente uno de los planteamientos más estimulantes que de este asunto se ha hecho en los últimos tiempos sea el presentado por Jean Amèry en su libro *Levantar la mano sobre uno mismo* (Valencia, Pre-Textos, 1999), donde parte de una pregunta de la que no puedo por menos que sentirme próximo: «¿a quién pertenece el ser humano?». Aunque él sigue pensando que debe pertenecerse a sí mismo -y que, por tanto, lo que él prefiere llamar la *muerte voluntaria* es una muerte *libre* y una cuestión meramente individual- repara con agudeza en una contradicción: «por un lado la fría indiferencia que muestra la sociedad respecto al ser humano, y por otro la cálida preocupación por él cuando se dispone a abandonar voluntariamente la sociedad de los vivos» (pág. 98). La cuestión, finalmente, es si de su afirmación de que en ese momento el ser humano está solo consigo mismo se deriva necesariamente que ante ese hecho, como afirma el propio autor, «la sociedad debe callar».



**PÁGINA EN BLANCO  
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

**PÁGINA EN BLANCO  
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

## CAPÍTULO 5

### DUDA FINAL: ¿ES LO QUE SIGUE UNA CONCLUSIÓN O TAN SÓLO UNA DESPEDIDA?

Ambas puntualizaciones, que sin duda a más de uno se le antojarán en exceso escrupulosas, perseguían en realidad allanar el camino a lo que sigue. Cuestionada la idea en cuanto tal de acción privada, llevada hasta el mismo límite del absurdo (¿cuál podría ser semejante acción?: quizá únicamente aquélla que carece por completo de efectos que repercutan sobre otros, pero ¿acaso existe cosa así?), se plantea a continuación lo que quizá constituya la dificultad teórica de más calado, esto es, la de establecer el procedimiento a través del cual instituimos a alguien como legítimo reclamante (y, en ese mismo sentido, co-propietario de la acción). Podría pensarse que es el hecho de haber recibido un daño provocado por una acción humana el que le concede al damnificado el derecho de reclamar. Pero esa situación es, por así decirlo, *demasiado fácil*, en la medida en que tiene un anclaje objetivo que parece proporcionarnos desde su mismo planteamiento la perspectiva de su solución. El problema sobreviene en otros casos. Por ejemplo, cuando el daño causado es sufrimiento y, por tanto, no es intuitivamente evidente de qué forma podría repararse ese dolor.

A veces uno lee cosas tales como: «cualquier víctima es inocente». Y también: «los que sufren tienen siempre razón». Quizá estén lejos de ser afirmaciones obvias, pero se conoce que tienen un efecto balsámico

sobre las conciencias, a la vista de la cuasi unanimidad con que acostumbraban a ser aceptadas. Ahora bien, la solidaridad -aunque posiblemente fuera mejor hablar en este contexto de compasión- con los que sufren no debiera imposibilitar que nos preguntáramos explícitamente: ¿podemos reclamar por haber sufrido? Quiere decirse: ¿cuál es el contenido concreto de semejante reclamación? Conviene plantearlo de forma abierta, no por ningún ánimo provocador o iconoclasta, sino porque en muchas ocasiones parece subyacer a la exigencia un convencimiento que merece ser discutido. Me refiero a todos esos casos en los que parece darse por descontado que existe un bien precedente -al que por lo visto se tiene derecho-, que podríamos llamar el bienestar o la felicidad, bien que fue destruido a causa del sufrimiento provocado por la conducta de alguien, y que ahora debe ser reparado, restituyendo la placidez inicial.

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

Pero es evidente que quien, pongamos por caso, no pudo ser feliz cuando niño, perdió definitivamente su oportunidad. Por tanto, una eventual reclamación no puede perseguir un restablecimiento imposible sino, si acaso, una *reparación* (que es cosa distinta) o tal vez incluso una *venganza* (a veces oculta bajo la forma del castigo). Nada que objetar en este contexto ni a una ni a otra<sup>1</sup>, siempre que no enmascaren su auténtico carácter. Porque ambas constituyen formas diferenciadas de acción, que tal vez, en el grado menor, se les pudiera llamar *reacción*, pero que quizá conviniera englobarlas para entenderlas correctamente en un contexto mayor de *interacción*. Una interacción que se desconoce a sí misma -i.e., que se niega a reconocer su condición de tal-, pero interacción a fin de cuentas. La exigencia de castigo a la que aludíamos en el paréntesis anterior puede servir para ilustrar el auténtico signo de esa operación conceptual. Porque el castigo con el que alguien *paga la deuda* adquirida con el reclamante, por decirlo a la manera nietzscheana, no permite restituir nada, ni volver a lo que había (vale, como mucho,

para quitarle de la cabeza al responsable la tentación de reincidir, o para disuadir a terceros de llevar a cabo conductas análogas). El castigo es, manifiestamente, una forma de actuar sobre quien obró primero. No se limita a reclamar del otro respuesta sino que responde, él mismo, a la acción perjudicial.

Estamos lejos de una discusión escolástica, o meramente terminológica. De plantear las cosas de una u otra forma se siguen consecuencias teóricas y prácticas de muy distinto signo y considerable alcance. En todo caso, si resulta necesario fundamentar de manera adecuada la idea de responsabilidad es justamente porque cabe hacer un uso no deseable de la misma. La superioridad categorial de la responsabilidad sobre la culpa, a la que antes se hizo referencia, no constituye una garantía absoluta de la validez de la primera en cualesquiera contextos. Y no sólo porque también de la culpa pudieran señalarse aspectos positivos -cuestión en la que, nadie se alarme, no vamos a entrar ahora- sino porque, a la inversa, la propia responsabilidad presenta sus peligros, siendo el más destacado el de propiciar un cierto oscurecimiento de la naturaleza de nuestro obrar.

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

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

utilizado a discreción: hay que restablecer un (mítico) orden originario que otros alteraron. No se está demandando nada nuevo, distinto, sino simplemente el restablecimiento de lo que había.

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

Despejada la maleza argumentativa, debiera aparecer ante nuestros ojos un paisaje teórico bien diferente del inicial. El concepto de responsabilidad ha servido, finalmente, para restituirle a los sujetos (repárese en el plural) lo que es suyo, lo que nunca se les debió escapar. Lo hecho por los agentes no tiene el mismo estatuto que los hechos de la naturaleza, por la obvia razón de que en ésta no hay actores. Pero es *naturalizar*, en el peor sentido, la vida humana enredarse a discutir acerca del tamaño o los límites de las acciones en cuanto tales, como si ellas se hubieran autonomizado, como si hubieran alcanzado un estatuto tal que resultara posible elaborar un discurso acerca de las mismas que no hiciera mención alguna a los agentes.

No se debe aceptar acriticamente un determinado recorte ontológico del mundo, como si las acciones ya nos vinieran dadas en esa condición -precortadas, empaquetadas, definidas-, de manera que de tales acciones, que desfilan en procesión delante del sujeto, éste no hiciera otra cosa

que irse declarando (o no) responsable. De una imagen así lo que se desprende es una concepción de la responsabilidad *a la carta*, que deja sin pensar lo que realmente importa. No está en cuestión la conveniencia de que nos hagamos responsables de aquello que nos compete: a favor de eso ya se ha argumentado lo suficiente. Pero hay que ir más allá y empezar a introducir la idea de una responsabilidad mucho más genérica, una responsabilidad por lo que nos va pasando. La idea nos autorizaría, en el límite, a hablar de responsabilidad por la propia vida. Ése podría ser el contenido adecuado<sup>2</sup> de la expresión *ser responsable*. Sería responsable aquél que se hiciera cargo de la propia vida en su conjunto: quien fuera capaz de asumirla como el que asume un destino.

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

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

La exhortación a *ser responsables* -así, en general- lo que hace, en cambio, es subir la apuesta, elevarla al rango de un compromiso mayor, de carácter casi universal. Hans Jonas hubiese hablado, probablemente,

de un compromiso con el género humano, con la propia especie. Compromiso que, en todo caso, nos obliga a encarar una nueva-última-pregunta: ¿quién tendría derecho a reclamar por tanto? Lo que es como decir: ¿ante quién somos responsables con esta otra responsabilidad global? Probablemente la respuesta vaya de suyo, como de suyo van las cosas: *somos responsables ante quienes nos necesitan*.

#### NOTAS:

<sup>1</sup>. A esta segunda le suelen rodear algunos malentendidos, del que podría ser el más destacado la tendencia a concebirla como una alternativa espúrea a la justicia (concepción que acostumbra a expresarse en la vergonzante aclaración «no queremos venganza, sólo pedimos que se haga justicia»), cuando, como sabemos entre otros por Kant y Hegel, se encuentra incluida en ella.

<sup>2</sup>. Los inadecuados son muchos: por ejemplo, cuando se utiliza la expresión como sinónimo de *ser prudente* (lo que ocurre en el debate político cuando alguien presume de no haber hecho uso de cierta información «por responsabilidad»), o como equivalente de obediente, o educado (lo que ocurre cuando padres o educadores afirman: «este niño es muy responsable»). Me he referido a esto en mi *Hacerse cargo*, *op. cit.*, págs. 61 y ss.



### ¿QUIÉN HA SIDO?

Cuando antes se decía que el tema del reconocimiento (de las razones del agente como suyas) debería aproximarse al de la responsabilidad, y éste a su vez al de la libertad, se apuntaba, como ahora se estará percibiendo con claridad, aquí. Sin embargo, este tipo de formulaciones, acaso en exceso rotundas, deja todavía planteadas algunas cuestiones de envergadura que podrían agruparse alrededor de una pregunta: el principio de que *la acción es de quien se la atribuye*, de quien se responsabiliza de ella, ¿no necesita ninguna restricción, ampliación o modificación según los casos? Porque no sería bueno estar deslizando, o por lo menos estar deslizando acríticamente, el supuesto de que podemos disponer, si no de la teoría omniabarcadora unificada de la acción humana (que nos la tenemos prohibida), sí al menos del mecanismo universal susceptible de ser aplicado a todos los supuestos. Lo que pretendemos introducir con esta reserva es la idea de que precisamente a través de la categoría de atribución/responsabilidad resulta posible plantearse en mejores condiciones para la clarificación el problema de la heterogeneidad de la acción humana.

## 1. UN PRINCIPIO GENERAL: LA ACCIÓN PARA EL QUE SE LA ATRIBUYE

Como se recordará, habíamos partido de la base de que el agente es la pieza clave alrededor de la cual gravita el resto de términos que componen lo que Ricoeur ha denominado la *red conceptual de la acción*. El agente introduce en lo que de otro modo sería el continuo anónimo del obrar humano una *parcelación significativa*. El modo en que esa *significativización* se lleva a cabo se basa fundamentalmente en la intención, la cual, al ser proyectada sobre un determinado segmento del obrar, da lugar a la acción. Sin esa intervención del agente la presunta acción tendería, inexorable, a recaer en la esfera originaria del mero movimiento físico. En determinadas circunstancias, el estatuto de un suceso se dilucida alrededor de la interrogación ¿quién ha sido?, de tal manera que la ausencia de respuesta nos lleva a pensar que lo sucedido no merece ser considerado como una acción sino como un movimiento físicamente explicable (fue el viento, y no alguien en particular, el que cerró la puerta).

Pero resultaría engañoso derivar de esto la imagen de un agente-protagonista que, blandiendo la varita mágica de la intención, va tornando significativo todo cuanto con ella toca. No hace falta abandonar el ejemplo: en otras ocasiones, el silencio ante la pregunta provoca que se inicie la búsqueda del protagonista oculto (alguien ha tenido que ser). Cuando creemos vérnoslas inequívocamente con una acción, la ausencia de alguien que *se la atribuya* nos obliga a localizar alguien a quien *imputársela*. En un artículo clásico<sup>1</sup>, Hart aportó la cobertura doctrinal a esta actitud al proponer la interpretación de las proposiciones del lenguaje ordinario del tipo «A ha hecho X» a la luz de decisiones jurídicas como las que toma un juez cuando establece que algo es un crimen y no un asesinato, o una falta y no un delito, etc. La propuesta plantea mil problemas, que se resumen en la dificultad de extender todos los caracteres de la decisión judicial a proposiciones del tipo de la señalada. Pero este empeño, será mejor avisarlo, no tiene porqué ser el nuestro. Si por algo nos interesan conceptos como el de adscripción o el de imputación es por lo que tienen de conceptos-modelo que, hallando su origen en el discurso jurídico, pueden ilustrar eficazmente sobre alguno de los supuestos operantes en el discurso filosófico acerca de la acción, sin que deba resultar especialmente preocupante que el paralelismo tenga un alcance limitado.

Con todo, vale la pena advertir que Hart no debe ser considerado un intruso en este discurso. Lo relativamente insólito de su figura tiene

si acaso que ver con el campo del que procede, no con su trabajo en cuanto tal. En efecto, Hart es uno de los pocos juristas enmarcados en lo que se ha venido denominando «filosofía del lenguaje ordinario» o «escuela de Oxford», movimiento filosófico que, como es bien sabido, desarrolla sus propuestas en la estela del segundo Wittgenstein. Hart heredaría de éste, vía J.L.Austin<sup>2</sup>, con quien mantuvo una gran amistad, la desconfianza hacia las posibilidades del lenguaje formalizado, junto con su contrapartida: el convencimiento de que el lenguaje ordinario atesora un depósito secular de sutiles distinciones que deben ser tomadas en cuenta, al menos como punto de partida inexcusable de la pesquisa filosófica. De ahí sus palabras del Prefacio a *Causation in Law*<sup>3</sup>: «...una conciencia agudizada de las palabras puede agudizar nuestra percepción de los fenómenos». El análisis del lenguaje ordinario es muy útil para la comprensión y descripción de las acciones sociales porque este lenguaje lleva implícito la forma o significado del contexto social en el que se producen las acciones humanas.

No es ocioso recordar estos antecedentes por cuanto dibujan el marco teórico en el que deben ser inscritas las concretas propuestas de Hart. Propuestas que están mucho más próximas a lo que hemos venido comentando de lo que a primera vista pudiera parecer. De hecho, su concepción del modo adecuado de explicar y describir los fenómenos sociales poco tiene que ver con el monismo metodológico anglosajón que toma como modelo explicativo de lo histórico-social los modelos explicativos importados de las ciencias naturales. Si algún precursor hubiera que buscarle a Hart, donde más fácilmente lo hallaríamos sería entre los filósofos defensores de las ciencias sociales comprensivas (como Dilthey o Rickert, por ejemplo) y, sobre todo, en el Wittgenstein de las *Investigaciones...*, para quien la descripción de las acciones sociales se puede encontrar en el modo del habla de sus propios agentes, especialmente en los discursos que tratan de describir sus propias acciones. En el caso de Hart, el principio general de que el conocimiento de lo humano pasa por la comprensión del significado atribuido por los propios agentes se concreta en la atención preferente hacia la dimensión interna del discurso jurídico, esto es, la relacionada con la aceptación, adhesión y uso de las normas jurídicas como guías de las acciones.

Pero la preferencia no indica una superioridad ontológica. Las normas jurídicas son, en última instancia, reglas sociales, es decir, reglas cuya existencia social se materializa en su aceptación y obediencia por parte de

funcionarios y ciudadanos. Se está aludiendo a una idea que merecería un examen detallado: la centralidad del concepto de regla. De momento importa destacar que el análisis de la interiorización de la norma exige el examen del lenguaje usado por todos aquellos que la siguen. Para Hart el aspecto interno de una norma social está constituido por el uso interno del lenguaje por parte de un grupo social. Se abandona, por inútil, el viejo proyecto de preguntar acerca de lo que las palabras, tomadas aisladamente, representan o significan, y se le sustituye por una caracterización de la función que tales palabras llevan a cabo cuando son usadas dentro del funcionamiento de un ordenamiento jurídico. La permanente referencia a usos y usuarios, por más que contrapesada por la idea de regla, juego o función, autoriza a calificar este punto de vista metodológico como hermeneútico, intencional o teleológico. La declaración de principios que aparece en *Punishment and Responsibility* es, a este respecto, inequívoca: «La sociedad humana es una sociedad de personas; y personas que no se ven a sí mismas ni entre ellas simplemente como muchos cuerpos moviéndose en direcciones que son algunas veces perjudiciales y necesitan por ello ser evitadas o modificadas. En lugar de ello, las personas interpretan unos y otros movimientos como manifestaciones de intención y preferencias, y estos factores subjetivos son a menudo más importantes en sus relaciones sociales que sus efectos o las actividades por medio de las cuales se manifiestan»<sup>4</sup>.

Esta contextualización, por más que somera, debiera reducir la sorpresa inicial. Tal vez lo más llamativo de la propuesta de Hart sea lo heterogéneo de los términos a comparar: proposiciones a la luz de decisiones. Desde la misma formulación, se hace evidente que la heterogeneidad se prolongará a los criterios: de una proposición cabe predicar verdad o falsedad, en tanto que de una decisión lo pertinente es juzgarla buena o mala. La adscripción resulta ser, entonces, un concepto alternativo al de descripción. No son éstas afirmaciones que en primera instancia puedan ser consideradas precisamente como de sentido común. Porque mientras queda claro que proposiciones como «esto es mío» aluden a un derecho y, en esa misma medida, dependen de una decisión jurídica que lo reconozca, en el caso de expresiones como «A ha hecho X» el paralelismo implicaría abandonar la apariencia descriptiva y suponer que X -la acción en cuestión- equivale a una entidad cuya propiedad corresponde al sujeto (A) del enunciado. Ya sabemos donde se halla la clave teórica para adentrarse en estas afirmaciones. Nos la han señalado los autores que han considerado el «The Ascription...» de Hart como el precedente más directo de la conferencia de Austin «A Plea for Excuses»<sup>5</sup>.

## 2. HACER ALGO, SÍ, PERO ¿QUÉ?

Hart, en efecto, intenta utilizar en su provecho, esto es, para el análisis del lenguaje jurídico, las primeras formulaciones presentadas por Austin<sup>6</sup> de una categoría que elaboraría en escritos posteriores<sup>7</sup>, la de expresiones ejecutivas («performative»), como categoría contrapuesta y nitidamente diferenciable de la de expresiones constativas («constative»). Mientras éstas últimas sirven para describir hechos y cosas -pudiendo, por tanto, ser verdaderas o falsas-, las primeras se emplean para ejecutar alguna acción. Nuestro lenguaje ordinario ofrece abundantes muestras de este tipo de expresiones: «te aseguro que...», «prometo hacer X», «te ordeno X» son emisiones lingüísticas en las que no se dice nada acerca de cómo son las cosas ni se describe la realización de acto alguno, por lo que no es posible predicar de ellas verdad o falsedad. Ya Prichard había mantenido algo muy parecido respecto a «yo prometo» al caracterizarlo como «una especie de ensalmo, un recurso lingüístico mediante el cual el hablante se impone una obligación a sí mismo». Hart encuentra sus ejemplos de este «uso del lenguaje para hacer algo» en la esfera de lo jurídico: hacer testamento o dictar normas ilustran a la perfección dicha práctica.

Pero antes de penetrar más en esta esfera, conviene reparar en un aspecto de la propuesta de Austin que cobrará especial relevancia al ser desarrollado, o tal vez simplemente aplicado, por Hart. Porque, por más que Austin, siguiendo un modo de proceder por lo demás muy característico de toda la tradición analítica, nos proponga para ilustrar el concepto expresiones ejecutivas tan aparentemente incontestables (por cotidianas) como «prometo hacer X» o «te aseguro que...», bien pronto se deja ver que la noción misma de *ejecutivo* se halla conectada con otras. Basta con cambiar de ejemplo para comprobarlo. La expresión ejecutiva «yo ordeno» no está conectada únicamente con la voluntad del hablante, sino que exige, como efectiva condición de posibilidad para su significado, la real capacidad para dictar órdenes, de manera que, sin ella, el enunciado resulta asignificativo. Nada tiene de sorprendente entonces que donde mayor rendimiento se obtenga del modelo sea en el ámbito de lo jurídico, en el que entre otras cosas se sanciona el ejercicio de ese poder de actuación. Pero, quede claro lo que nos importa, la sanción se lleva a cabo fundamentalmente a base de dar por supuesto tanto el sujeto de *lo ejecutivo* como, sobre todo, lo que pudiéramos denominar (y sobre lo que se insistirá) una ontología de las acciones.

Que el propio Austin rechazara posteriormente la dicotomía entre expresiones constativas y ejecutivas no modifica en sustancia las cosas: también Hart abandonó sus primeras posiciones. Pero los cambios no afectaron a la denuncia de uno de los más frecuentes y peligrosos errores cometidos por los filósofos a la hora de analizar las características lógicas de los diversos juegos lingüísticos, a saber, el error de concebir como asertos, informes o descripciones unos enunciados que en el contexto en el que ocurren no funcionan en realidad como tales. Esta obstinada presuposición según la cual únicamente tienen interés teórico los enunciados descriptivos, denominada por Austin *falacia descriptiva*, es a su vez efecto de otro error más general: el de tipificar el significado de una sentencia como aquello a lo que ésta se refiere, sin atender a lo efectivamente determinado, esto es, al uso de la sentencia. Se observará la coincidencia entre estas afirmaciones y las planteadas páginas atrás acerca de la *adquisición de significado* entendida como proceso a través del cual el usuario irrumpe en el lenguaje<sup>8</sup>. En ambos casos queda superada la vieja y esquemática imagen de la relación lenguaje-mundo, en el interior de la cual sólo cabía hablar de *asignación de significado*, para pasar a plantear éste como algo que ocurre *también en el interior del lenguaje*, atribuyéndosele al usuario la función de representante del mundo exterior en el seno del mismo. O, si se prefiere formularlo con otras palabras, se empieza a conformar un argumento que años más tarde hará fortuna con el rótulo de *carga teórica del lenguaje observacional*.

No se pretende con este último comentario desplazar la cuestión desde su ubicación inicial en lo metalingüístico hacia el siempre más complicado terreno de lo metacientífico, sino constatar con qué otro ámbito de problemas conecta el tema de la falacia descriptiva. Volviendo su formulación por pasiva tal vez se haga más clara la dimensión ontológica de la falacia: se incurriría en ella al creer que lo expresado en el nivel de los signos ha de tener un reflejo en la realidad. Bajo esta formulación la antigüedad del argumento resulta notoria. Lo encontramos, por ejemplo, en el *De Motu* berkeleyano cuando se critica la física de Newton y en particular su concepto de atracción: «...la atracción es tan sólo una hipótesis mecánica y no una cualidad física, lo mismo debe entenderse también de la acción y la reacción»<sup>9</sup>. La cita, de paso, ilustra acerca del carácter formal de la falacia y, en consecuencia, acerca de su posible utilización en diferentes ámbitos. El mismo Berkeley censuraba a sus contemporáneos matemáticos porque «con cierta facilidad emitían tesis ontológicas que no tenían ningún respaldo adecuado»<sup>10</sup>, y lo que

ejemplificamos con la ciencia natural y la matemática también podría hacerse con la filosofía. En resumen, la pregunta ¿por qué hemos de concluir, a partir de propiedades inherentes a los signos, propiedades o entidades en el mundo? admite esta única respuesta: no porque mediante signos alcancemos ciertas conclusiones hemos de creer que éstas han de proyectarse, sin más, en la realidad.

Sentado lo cual, podemos regresar (es de esperar que en mejores condiciones teóricas) a Austin: «Suponer que ‘Yo sé’ es una frase descriptiva, es sólo un ejemplo de la falacia descriptiva, tan común en filosofía [...]. La emisión de expresiones apropiadas, no es *describir* la acción que estamos haciendo, sino *hacerla*»<sup>11</sup>. Generamos problemas filosóficos cuando aplicamos reglas, originariamente válidas para enunciados de tipo descriptivo, a enunciados de naturaleza y función diferentes. Pongamos ya los ejemplos más adecuados para retomar el hilo de la argumentación: incurrimos en la mencionada falacia cuando suponemos que al llamar ‘bueno’ a algo lo estamos describiendo, o que al decir que alguien ha hecho algo estamos describiendo los movimientos del cuerpo de esa persona, en tanto que cosa distinta de atribuirle responsabilidad. Ahora bien, el correlato de los ejemplos adecuados son los problemas pertinentes. Que se desprenden, de modo más o menos inmediato, de los mismos términos en los que se ha venido planteando el asunto. Así, de la tesis de que el significado de las palabras está en función del contexto lingüístico en que aparecen y de la situación humana dentro de la que son usadas se sigue la imposibilidad de alcanzar criterios o reglas inequívocos para el uso de las palabras. El grado de ambigüedad que ellas puedan contener es una consecuencia inevitable del hecho de la incertidumbre del sentido en que son usadas. De esa inesquivable vaguedad, también denominada por Waismann *textura abierta del lenguaje*<sup>12</sup>, no se halla exento el lenguaje jurídico, por más que lo intente. Como mucho, podemos obtener un *núcleo de certeza*, pero que siempre estará rodeado de una *penumbra de duda*, por decirlo con las palabras mismas de Hart.

Lo que significa, intentado ser un poco concretos, que la cualificación de las proposiciones no puede quedar establecida de antemano. Apliquemos este principio a aquellas proposiciones de las que habíamos empezado a hablar. Cabe sostener, en efecto, que «esto es mío» y similares aluden generalmente a un derecho, pero hay que apresurarse a añadir que no siempre. Lo coherente con las premisas expuestas es predicar de tales expresiones que *pueden ser usadas* de forma descriptiva y no descriptiva. Así, como resulta obvio y el propio Hart no deja de

percibir: «puede decirse que *hay un sentido de 'mio', 'suyo', 'su' que es descriptivo* -ese sentido en el que digo que mis dientes (como distintos de mis dientes postizos) son míos o mi pensamiento y sentimientos son míos»<sup>13</sup> (subrayado, M.C.). Pero sin esfuerzo se nos ocurren situaciones en las que los términos se utilizan de otra manera. Cuando el guardia municipal que está a punto de multar mi vehículo mal aparcado me ve llegar apresuradamente me pregunta «¿es suyo este coche?», pregunta a la que yo respondo con un «sí, es mío» que, aún haciendo referencia a un derecho, estamos autorizados a considerar como un uso descriptivo del lenguaje. Sólo que, a diferencia del ejemplo de Hart, aquí la descripción es *descripción de lo adscrito*. La misma sentencia, en tercer lugar, adquiere otro carácter si la emito en una situación en la que me corresponde elegir algo. Entonces el «es mío» se integra en un gesto más general de apropiación o, tal vez mejor, *forma parte del acto* de apropiación. Idéntica cosa podría decirse, finalmente, del jugador afortunado que grita «¡bingo!» en medio de la sala: no lo hace por informar al resto de jugadores de que ha completado los números de su cartón (aunque, como es obvio, también produzca ese efecto), sino para adjudicarse el premio. En todos los casos que nosotros proponemos se supone la existencia de un derecho o una norma. La diferencia radica en que, mientras en nuestro primer ejemplo -el de la amenaza de multa- se parte de la adscripción como *un dato de hecho* (yo me atribuí la propiedad del coche el día en que lo compré), susceptible por tanto de ser descrito (si el guardia me lo solicita, puedo mostrar la documentación), en los otros dos materializamos la adscripción *en el momento en que* proferimos determinadas aserciones.

Pero tal vez donde más clara quede la condición abierta de los términos sea en el ejemplo propuesto por el propio Hart<sup>14</sup>. Supongamos que veo cómo a un hombre se le cae sin darse cuenta el reloj del bolsillo al sacar el pañuelo. Lo más normal es que yo lo recoja y se lo entregue diciendo: «este reloj es suyo». Sin embargo, poco después llega la policía y detiene a dicho individuo acusándolo de haber robado un reloj. ¿Qué pasa en este supuesto con mi frase? Puedo continuar defendiendo su validez con el argumento, en parte correcto, de que la utilicé como equivalente de la descripción «se le ha caído este reloj del bolsillo», pero ésta sería una defensa que se acogería a la privacidad inobjetable de mis intenciones al hablar, rehuendo la referencia a la objetividad de lo dicho. Aún así, de ningún modo cabría afirmar que la sentencia «este reloj es suyo» ha sido confirmada. Por el contrario, lo ocurrido nos ha hecho ver que en ella se incluía un concepto revocable, la adscripción



del derecho de propiedad sobre el objeto, que los propios hechos se han encargado de determinar. La prueba más rotunda de que mi sentencia no equivale a la mera descripción de la caída del reloj, es que si hubiera sabido que aquel hombre lo había robado muy probablemente no se lo hubiera devuelto.

Los sucesivos ejemplos propuestos han ido debilitando nuestra creencia, tan antigua como poco justificada, en el carácter meramente descriptivo de muchos de nuestros enunciados referidos a la acción. Constatando la labilidad de los términos, las propuestas iniciales de Hart han ido ganando en plausibilidad. Sostener que de expresiones como «A ha hecho X» no cabe predicar verdad o falsedad, sino que, en la medida en que incorporan decisiones, han de ser juzgadas como buenas o malas, ya no va a contrapelo del sentido común, como nos parecía al principio. Debiera haber quedado claro que la razón por la que «la mano de él se movió con gran fuerza, yendo a dar contra la mejilla de ella» no equivale a «la pegó» es porque ambas se hallan en planos diferentes: la primera contiene una descripción y la segunda una acusación (o una adscripción de responsabilidad, si se prefiere), sin que quepa afirmar que una se deriva lógicamente de la otra. A fin de cuentas, resulta perfectamente concebible que lo descrito sea verdad, pero que no pueda decirse que el individuo en cuestión ha pegado a la mujer, porque, pongamos por caso, se trató de un movimiento accidental o compulsivo.

### **3. ¿RESPONSABILIDAD O CULPABILIDAD?**

En realidad, este último ejemplo tenía mucho de pretexto<sup>15</sup> para introducir de una vez en condiciones adecuadas la cuestión, absolutamente central, de la intención. El planteamiento adscriptivista que aquí estamos glosando se propone restituir a lo público su competencia sobre el sentido de la acción. La calidad de la acción no la determina en exclusiva, ni mucho menos en privado, el propio agente sino que ha de poder ser intersubjetivamente controlable<sup>16</sup>. En el bien entendido de que el control al que pretendemos referirnos ahora es el del conocimiento y no el del poder. Intersubjetivamente controlable, por tanto, debe entenderse aquí como sinónimo de inteligible, equivalencia que vendría argumentada a través de la wittgensteiniana idea de regla (a no confundir con la norma). Podría decirse entonces que el criterio *negativo* propuesto por Hart -cri-

terio que sin demasiada dificultad cabría poner en conexión también con el criterio de falsación popperiano- persigue formalizar, o, quizá mejor, incluir dentro de una estructura formal, el concepto de intención.

Se trata de contrarrestar la tendencia a interpretar el concepto en términos de acontecimiento mental (y, por tanto, privado). Dicha tendencia no es caprichosa ni casual. Tiene que ver con la presencia activa en el discurso de algunas metáforas, como la de «interioridad» o «centro de actividad» más arriba mencionadas<sup>17</sup> (metáforas por lo demás que, a pesar de sus resonancias espiritualistas, pueden dar lugar a concepciones de la «descripción intencional» nada contradictorias con lo que venimos diciendo, como la presentada por Charles Taylor, que la entiende como «la descripción bajo la cual una determinada acción es *asumida* por cierta persona»<sup>18</sup>). Hart acepta que imputar una acción a alguien es atribuirle la intención, pero niega que ésta deba ser entendida en términos de acontecimiento mental. Si así lo hiciera, la adscripción de la responsabilidad sería idéntica a la descripción de dicho factor mental, lo que sin duda llevaría a este planteamiento a un callejón sin salida, porque -pregunta inevitable- ¿cómo ponerse con garantías en la cabeza de otro?<sup>19</sup> Hart cree, por el contrario, que la intención no necesita ser un hecho mental para constituir un carácter positivo de la acción. Le basta con encontrar la forma de acceder al discurso (i.e., a la esfera de lo intersubjetivo). Y es aquí donde los recursos tomados del razonamiento jurídico resultan de utilidad.

Una primera ilustración, todavía poco matizada, de lo que venimos diciendo la proporciona una situación por otra parte cada vez más al orden del día. Supongamos que tenemos noticia de que en una sentencia judicial se ha declarado que la libertad de conciencia de un insumiso es un derecho que debe prevalecer por encima de los deberes de aquél para con la sociedad y con el Estado. A primera vista se diría que lo que ha ocurrido es que, ante la disyuntiva *individuo o sociedad*, el juez se ha inclinado por el primero, renunciando en apariencia al control público sobre esa instancia privada que llamamos conciencia. Pero si nos aproximamos a la materialidad de la argumentación, enseguida comprobaremos que respetar esa instancia (y, por tanto, renunciar a ejercer ningún poder sobre ella) no equivale a desistir de entenderla. Le cumple al acusado probar que la conciencia a la que apela es una auténtica conciencia y no, por ejemplo, una mera expresión *ad hoc* de ciertas conveniencias. No basta con el propio testimonio: deberá aportar los datos contrastables a los que poder remitirse<sup>20</sup>.

Ciertamente, alguien podría pensar que este recurso a lo jurídico no deja de ser una estrategia encaminada a neutralizar el peso específico de la intención en la perspectiva última de rebajar así la importancia (del testimonio) del agente. De hecho, algunos comentaristas de Hart parecen abonar esta interpretación. Así, cuando Pitcher<sup>21</sup> equipara ser responsable a ser censurable o castigable, no sólo está restringiendo el campo de las acciones de las que cabe predicar responsabilidad a las acciones tenidas por malas, esto es, a las enunciadas en «verbos de condena», sino, lo que es más importante, tiende a enfrentar el punto de vista del agente con el de su exterior<sup>22</sup>. Da la impresión de que la función primordial del concepto de adscripción debiera ser la de fiscalizar a un agente demasiado proclive a privatizar el sentido de la acción. Tal vez semejante interpretación sea la consecuencia anunciada de exagerar los paralelismos o de tomar la letra, y no el espíritu, de la comparación. Poner en primer plano el conflicto que eventualmente puede producirse entre el protagonista y los otros puede tener efectos teóricos indeseables, como el de consagrar una heterogeneidad, o una exterioridad de los respectivos puntos de vista, de muy difícil justificación. Deslizar la imagen de unos *otros* que, autoritariamente, deciden a quién le corresponde un hecho con completa indiferencia de lo que pueda decir el protagonista es desvirtuar, caricaturizando, el sentido de la propuesta: da a entender, sin probarlo, que los fiscalizadores no comparten naturaleza ni determinaciones con el fiscalizado. Y, además, puede distraer respecto a la cuestión, que habrá que desarrollar, del carácter que presenta este recurso a lo jurídico.

Pero no nos precipitemos hacia los balances sin haber caracterizado suficientemente este discurso. ¿Cuáles son los rasgos fundamentales de los conceptos jurídicos? Los dos mencionados: la adscriptividad y la revocabilidad. Algo se ha dicho sobre la primera (aunque habrá que volver sobre ella), y apenas nada sobre la segunda (se mencionó sólo una vez). Los conceptos revocables (también llamados refutables, anulables o excluibles, que de todas esas maneras se ha traducido el *defeasible* inglés) no admiten una definición en términos de condiciones necesarias y suficientes, tales que su satisfacción procurara la prueba de su existencia. Para Hart, el contrato ejemplifica esto a la perfección. Aunque se den todas las condiciones de validez de un contrato, una pretensión contractual puede ser rechazada cuando se dan una serie de condiciones negativas. O, si se prefiere formularlo a la inversa, las condiciones de existencia de un contrato se dan cuando no están presentes aquellas circunstancias

que se pueden invocar en contra. En general cabría afirmar que, cuando se dice que un concepto es revocable, se está sosteniendo que carece de características o determinaciones de tipo positivo y que sólo puede ser usado en la medida en que no se dan, a propósito del mismo, características o determinaciones negativas.

Apliquemos estas categorías al discurso de la acción. Proponiendo como criterio la invalidación -o, lo que es lo mismo, identificando el criterio de la adscripción de responsabilidad con la admisión o no de las cláusulas de invalidez- Hart va más allá del mero hacer más controlable («atar corto») a la intención: se esfuerza por penetrar en su auténtica naturaleza. En cierto modo cabría sostener que el correlato metodológico del mito de la intención como acontecimiento mental es el mito de la descripción intencional. Psicologismo y descriptivismo caminan en paralelo. Para Hart hablar en este caso en términos de descripción es algo radicalmente equívoco: semejante habla parece sugerir que los procedimientos legales y los gnoseológicos resultan por completo intercambiables. En realidad, no hay más forma de describir la intención que considerándola un estado mental, y no es el caso que con entidades de este tipo resulte posible operar. Lo cual, quede claro, no significa negar su existencia, sino únicamente renunciar a operar con ellas. Así, Hart no concede ninguna fuerza positiva al presunto carácter voluntario de una acción<sup>23</sup>, el cual, según él, no pasa de ser una forma abreviada de decir que las excepciones (la coacción psíquica, la coerción por amenazas, el descuido, el error, etc.) no se aplican al caso considerado o, planteado a la inversa, para Hart un caso en cuestión se denomina voluntario cuando no se le pueden aplicar las cláusulas de invalidez<sup>24</sup>. Dicho de esta última forma, la anterior evocación popperiana resulta plenamente coherente. También aquí lo que se acepta, se hace a título provisional, *en tanto* su invalidez (en Popper su falsedad) no pueda ser probada. La realidad viene fundada por la exclusión. Algo empieza a existir bajo una determinada calidad cuando (y porque) *decidimos* que las cláusulas de invalidación no deben contar.

Pero no debiera bastarnos con constatar la validez genérica de un procedimiento de origen jurídico para la clarificación de la acción. Ya hemos visto cómo la adscripción representa una particular modalidad de aquel *hacer algo con el lenguaje* de que nos había hablado Austin. Pero también se nos han ido apareciendo, aunque de modo intermitente, pequeños desajustes, dificultades teóricas que parecen aconsejar la revisión (¿o debiéramos decir la restitución?) de nuestra imagen de la

naturaleza del razonamiento jurídico. El razonamiento jurídico no es, como algunos *descriptivistas* desearían, una simple subsunción de un caso particular bajo una regla general que sólo requeriría el reconocimiento de las condiciones necesarias y suficientes de aplicación de la regla general<sup>25</sup>. En su *How I see Philosophy* Waismann ha destacado la similitud entre la argumentación jurídica y la filosófica. Ambas se alejan de los procesos deductivos y se acercan a las construcciones de casos mediante conjuntos de ejemplos. La formación de los conceptos jurídicos se debe más a una similitud de rasgos horizontales (el «parecido de familia» del que hablaba Wittgenstein) que a una deducción/inducción de entidades ideales<sup>26</sup>. Por supuesto que un concepto legal requiere para su definición la especificación de las condiciones necesarias y suficientes, pero lo que importa es la estructura de funcionamiento a la que se incorpora dicha especificación.

Joel Feinberg<sup>27</sup> ha intentado una extensión de la responsabilidad fuera de la esfera jurídica que puede sernos útil para ilustrar a qué estructura de funcionamiento queremos aludir, pero que también puede servirnos para dilucidar qué determinaciones del concepto se mantienen y qué determinaciones se pierden cuando lo utilizamos fuera de su medio natural (por originario). Se sirve Feinberg para su propósito de todos esos usos, tan frecuentes en el lenguaje ordinario, en los que la noción de responsabilidad se relaciona con la causalidad, pudiendo llegar a referirse, sin violencia alguna, a acontecimientos naturales. Es el caso de cuando decimos que las corrientes del Golfo son responsables del descenso de las temperaturas, o un determinado virus de cierta enfermedad. Feinberg llama a esta figura ‘adscripción de causalidad’ o ‘asignabilidad causal’.

Empecemos por lo que se mantiene. El rótulo resulta bastante apropiado en la medida en que la operación parece resolverse a través de un determinado tipo de decisión. Se trata de una decisión por la cual escogemos, de entre la variedad de causas que se nos ofrecen, aquella que consideramos más acorde con los criterios que para la ocasión estemos manejando<sup>28</sup>. Esto no es relativismo escéptico o desencantado. Es, por el contrario, el único punto de vista adecuado a la real complejidad de los objetos del mundo. Si, efectivamente, empezamos aceptando, como suele ser tópico, el principio de la complejidad de lo real<sup>29</sup>, quedamos abocados, casi a continuación, a reconocer la existencia de una pluralidad de recorridos gnoseológicos para el más insignificante de sus segmentos<sup>30</sup>. La opción por uno de ellos se puede resolver atendiendo a diversos factores, a su vez de diversa índole. Cualquier investigador repara en

una de las condiciones existentes y la convierte en causa en función de su particular interés, lo que no quiere decir su capricho o su perspectiva individualista, sino ese modesto lugar imaginario que ha venido a sustituir a la antigua atalaya de la universalidad<sup>31</sup>. El interés, por definición -por etimología, habría que decir con propiedad-, no puede ser cosa de uno. El interés práctico remite a unas condiciones de posibilidad, y el teórico a un marco de inteligibilidad. Por lo demás, el recorrido resultante de la operación se pretende tan sólo una propuesta entre otras, sin que haya ninguna instancia superior disponible a la que apelar en caso de conflicto. A lo que hay que aspirar, si acaso, es a que la particularidad no se constituya en obstáculo para el conocimiento. Aquí sólo hay dos orillas: incomunicación e intersubjetividad.

Llegados a este punto, cabe preguntarse si no es ir demasiado lejos empeñarse en extender la responsabilidad fuera de la esfera jurídica, y en particular a la esfera de la naturaleza. Por escapar de un concepto condenatorio de la responsabilidad habríamos incurrido en un sentido no humano de la misma, en el que no habría diferencia entre acciones y acontecimientos. Esto, sin duda, sólo cabría considerarlo como una pérdida. El recelo tiene algo de justificado, aunque corre el peligro de apoyarse sobre una confusión. Ciertamente, al emplear sin restricciones la categoría de responsabilidad, no queda tematizada la característica relación que el agente mantiene con sus acciones (incluso cuando no se las atribuye, sino que le son imputadas)<sup>32</sup>. Hablar de *responsabilidad* de los acontecimientos naturales no deja de ser un uso figurado de los términos, que puede generar tantos equívocos como referirse a su *legalidad*. En realidad, los únicos que hablan en sentido fuerte de responsabilidad de lo no humano son los supersticiosos. Algo hay, es cierto, de paradójico -y de históricamente desmemoriado<sup>33</sup>- en el hecho de que se llegue a aceptar como criterio un uso figurado. Si alguna ventaja presenta una *figuración* sobre otra (la de la responsabilidad sobre la de la legalidad, se sobreentiende) es la de recordarnos lo que tiene todo conocimiento de construcción, de producto humano destinado a mediar nuestras relaciones con el mundo. Que ese mundo sea en algún caso el mundo natural no cambia para nada el signo de la relación: somos nosotros quienes asignamos causalidades, quienes atribuimos responsabilidades sobre acontecimientos de la naturaleza. Mientras no transfiramos los rasgos de nuestros instrumentos -que es como decir nuestros propios rasgos- al objeto, el peligro está controlado.

## NOTAS:

<sup>1</sup>. H.L.H.Hart, «The Ascription of Responsibility and Rights», *Proceedings of the Aristotelian Society*, London, vol.49 (1948-1949), pp. 171-194. Se citará por A.G.N.Flew (ed.), *Logic and Language* (First Series 1951), Oxford, Basil Blackwel, 1968. Las tesis de este artículo fueron explícitamente rechazadas más tarde por el propio Hart, como se señala en el prólogo de su colección de ensayos *Punishment and Responsibility* (Clarendon Press, Oxford, 1968): «No he reimpreso aquí [...] mi trabajo inicial en este campo, *The Ascription of Responsibility and Rights*, [...] La razón es muy simple: sus principales tesis no me parecen defendibles por más tiempo, y las principales críticas que se le han hecho en los últimos años están justificadas». También quedaron implícitamente rechazadas en su ensayo «Definition and Theory in Jurisprudence» (del que hay trad.cast., «Definición y teoría en la ciencia jurídica», en H.L.Hart, *Derecho y Moral, Contribuciones a su análisis*, Buenos Aires, Ed.Depalma, 1962, pgs.93-138).

<sup>2</sup>. Hart ha reconocido expresamente la influencia de ambos en *Ihering's Heaven of Concepts of Modern Analytical Jurisprudence*, R.Von Ihering, pgs.67-78; Vandenhoeck, Ruprecht, Gotingen, 1970. Una evocación más personal de su relación con Austin y otros filósofos analíticos del momento se encuentra en la entrevista que mantuvo con Juan Ramón Páramo en *Doxa*, 5, 1988, pags.339 y ss.

<sup>3</sup>. Hay trad.cast.con el título *El Concepto de Derecho*, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 1963.

<sup>4</sup>. *Op.cit.*, pg.182.

<sup>5</sup>. Hay trad.cast., «Un alegato en pro de las excusas» en J.L.Austin, *Ensayos filosóficos*, Madrid, Revista de Occidente, 1975, pgs.169-193.

<sup>6</sup>. En los artículos «Verdad» y «Otras mentes», ambos incluidos en *Ensayos...*, cit.

<sup>7</sup>. Especialmente en su libro *How to do things with words*, del que hay trad. cast. con el título *Palabras y acciones*, Buenos Aires, Paidós, 1971.

<sup>8</sup>. Expresión que probablemente debiera completarse, para redondear la imagen, con otra que designara la dirección opuesta en el proceso. Algo parecido al *abandono del significado*.

<sup>9</sup>. Citado por J.A.Robles, *Estudios Berkeleyanos*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1990, pg.36.

<sup>10</sup>. *Ibidem*, pg.33.

<sup>11</sup>. J.L.Austin, «Otras mentes» en *Ensayos...*, cit., pg.107.

<sup>12</sup>. F.Waismann, «Verifiability» en A.N.G.Flew (comp.), *Logic...*, cit., pg.119.  
El propio Hart hará suya esta expresión en su texto posterior *The Concept of Law*, cit., pgs.123 y ss.

<sup>13</sup>. H.L.H.Hart, *op.cit.*, pg.159.

<sup>14</sup>. «Ascription...», cit., pg.159.

<sup>15</sup>. Aunque el tema reaparecerá más adelante, conviene dejar claro que nuestra formulación ha omitido la contrapartida obvia: sin mano chocando contra mejilla tampoco cabe hablar de acción de pegar. Lo físico es condición necesaria pero no suficiente.

<sup>16</sup>. «Por supuesto que no todas las normas de acuerdo con las cuales en nuestra sociedad adscribimos responsabilidad están reflejadas en nuestro código legal ni viceversa, ya que nuestro concepto de acción, como nuestro concepto de propiedad, es un concepto social y lógicamente dependiente de normas de conducta aceptada. Él no es fundamentalmente descriptivo sino adscriptivo; y es un concepto revocable al ser definido a través de excepciones y no ser un conjunto de condiciones necesarias y suficientes ya sean físicas o psicológicas», *ibidem*, pg.161-162.

<sup>17</sup>. Vid. *supra*, pg.11, nota 24.

<sup>18</sup>. El subrayado es mío y pretende mostrar una forma posible de articulación de la sensibilidad cartesiana y la formulación analítica, en la línea de lo ya comentado a propósito de Toulmin. Podemos aceptar que la condición de intencional de una acción no es un rasgo esencial de la acción en cuanto tal, sino que debe ser puesto en relación con las descripciones: las acciones son intencionales o no bajo una descripción dada. Cualquier acción, por tanto, resulta susceptible de múltiples descripciones. Pero nadie puede arrebatarle al agente (usuario, en definitiva, del lenguaje de la acción) la facultad de determinar en qué descripción *se reconoce*.

<sup>19</sup>. Me he referido a esta dificultad en diferentes pasajes de mi trabajo «Ripensare la svalutazione del soggetto», Milan, *aut aut*, n° 246, noviembre-diciembre 1991, pgs.55-74.

<sup>20</sup>. Así, el sábado 7 de marzo de 1992 aparecía en el diario *El País* la noticia de la absolución de un insumiso. En el fundamento de la sentencia el juez se refiere al acusado como «de formación y convicciones cristianas, *pues ha prestado desde joven, de modo gratuito y voluntario, servicios de carácter social*» (subrayado, M.C.), y refiriéndose a los móviles de su actuación juzga «sin asomo de dudas» que el acusado obró en la forma en que lo hizo «por imperativo de su conciencia [...], adquirida [...] con base en su formación religiosa y en constante educación de sus potencias morales».

<sup>21</sup>. G. Pitcher, «Hart on Action and Responsibility», *Philosophical Review*, N. York, 69, 1960, n° 2, pp. 226-235.

<sup>22</sup>. Por lo demás, Hart es consciente de las diferencias entre responsabilidad y adscripción, sobre las que habrá ocasión de volver más adelante. Por eso «ningún sistema legal admite en la práctica incondicionalmente el principio de



que quede excluida *toda* la responsabilidad criminal por la presencia de *alguna* de las circunstancias eximentes», H.L.Hart, «Responsabilidad legal y excusas», en S.Hook (ed.), *Determinismo y libertad*, Barcelona, Fontanella, 1969, pg. 123.

<sup>23</sup>. Aunque en este tema de la voluntariedad Hart revisará posteriormente sus iniciales posiciones adscriptivistas, se mantendrá la sensibilidad *negativa* de los orígenes. Así, su última concepción de la voluntariedad (*Punishment and Responsibility*, cit.) podría formularse diciendo que ciertos movimientos del cuerpo son voluntarios cuando el agente *no contaba con razón alguna* para mover el cuerpo de ese modo.

<sup>24</sup>. «Como mejor se comprende la expresión ‘acción voluntaria’ es excluyendo la presencia de las diversas excusas», H.L.Hart, «Responsabilidad...», *op.cit.*, pg. 122.

<sup>25</sup>. «La consideración del carácter revocable de los conceptos legales esperaba explicar cómo las declaraciones de hecho sostienen o refutan las conclusiones legales y entonces interpretar las frases usadas por los legisladores para la conexión entre hecho y ley cuando ellos hablan de ‘el efecto legal o las consecuencias de los hechos’ o ‘las conclusiones de la ley dibujadas desde los hechos’ o ‘las consecuencias conectadas a los hechos’. En particular, se demuestra cuán peligroso resultaría sucumbir a la tentación, ofrecida por las modernas teorías del significado, de identificar el significado de un concepto legal, como por ejemplo el de ‘contrato’, con la declaración de las condiciones en las que los contratos son contraídos para existir; ya que, debido al carácter revocable del concepto, una declaración tal, aunque expresara las condiciones necesarias y alguna vez suficientes para la aplicación de ‘contrato’, expresaría las condiciones que son siempre suficientes», H.L.Hart, «The Adscription...», cit., pgs 154-155.

<sup>26</sup>. Vid. J.R.Páramo Argüelles, *H.L.H.Hart y la teoría analítica del derecho*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, pg.60, nota 172. Del texto de Waismann hay trad.cast. en J.Muguerza (ed.), *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1974, pgs. 491 y ss.

<sup>27</sup>. Joel Feinberg, «Action And Responsibility», en Alan R. White (ed.), *The Philosophy of Action*, Oxford, Oxford University Press, 1968, pgs. 95-119 (hay trad. cast.: *La filosofía de la acción*, México, FCE, 1976, pp. 139- 175.).

<sup>28</sup>. «En la vida ordinaria [...] dar la causa de un acontecimiento equivale a seleccionar una condición entre otras. Por ejemplo, a menudo llamamos ‘la causa’ de un acontecimiento a aquella condición que nos permite producir o evitar ese acontecimiento», P. Gardiner, *La naturaleza de la explicación histórica*, México, UNAM, 1961, pg.122.

<sup>29</sup>. Se aludió al mismo, en un contexto apenas levemente desplazado, en M.Cruz, *Filosofía de la Historia*, cit., pg.111 y sgs.

<sup>30</sup>. Sin duda, Popper aprovecharía esta ocasión para reiterar su conocido argumento anti-determinista según el cual la complejidad del mundo real puede destruir todos los argumentos que mantienen que el determinismo se basa en la experiencia científica o en el éxito de nuestras teorías científicas.

<sup>31</sup>. Desde luego que si el investigador se ocupa de algún ámbito de lo humano -la historia, por ejemplo- lo que se está diciendo se muestra con especial

claridad: «En la historia, donde se asevera un gran número de condiciones o se supone que son válidas cuando se ofrece una explicación histórica, la elección de una condición particular como la «causa verdadera» ocurre frecuentemente [...]. El análisis de las explicaciones históricas del tipo de la «causa verdadera» revelaría no la aprehensión de propiedades especiales pertenecientes a todos los acontecimientos llamados «causas reales», sino al punto de vista del historiador, el nivel de generalidad en el que éste habla. Un historiador afirma que el asesinato del Archiduque de Austria no fue la causa real de la Primera Guerra Mundial. Un periodista, en cambio, al escribir un reportaje inmediatamente después de la declaración de la guerra, puede resumir la situación en términos diferentes: para él, el origen de la guerra *sí* reside en el incidente de Sarajevo. Y esto sería así porque su interés, su punto de vista, está limitado al período de intensa actividad diplomática que condujo al estallido bélico», P.Gardiner, *op. cit.*, pg.126.

<sup>32</sup>. No se está aludiendo, sin nombrarla, a la intención. Tal vez sea verdad que la alegación de un factor llamado intención debe ser interpretado a la luz de las excusas, pero ello no contrarresta el hecho de que *la naturaleza es inexcusable* (probablemente porque, como decía Diderot, *la nature ne fait rien d'incorrect*, idea que, como es sabido, Leibniz expresó basándose en un principio de razón suficiente: la naturaleza no podría actuar sino con razones suficientes).

<sup>33</sup>. Estoy pensando en el famoso trabajo de Joseph Needham «La ley humana y las leyes de la naturaleza», en *La gran titulación*, Madrid, Alianza Editorial, 1977, pgs. 299-329. Muy próxima a las tesis de Needham está la afirmación de Agustín García Calvo respecto a la noción de causa: «la noción de 'causa' física se inventa, como suele suceder, a partir de la jurídica de 'culpa'» («Individuos y causas», *El País*, 14 de marzo de 1989).

**POR UN NATURALISMO DIALÉCTICO  
(TESIS PROVISIONALES)**

***Tesis I:***

*La filosofía se ocupa, entre otras tareas, de indagar los presupuestos ontológicos de todo pensamiento (científico o no).*

La filosofía actúa respecto a la ciencia como su infraestructura. Quiere decirse con ello que los presupuestos ontológicos constituyen un específico tipo de creencias relativas a lo que hay. Las creencias se sitúan por debajo del conocimiento en sentido fuerte, por debajo de la ciencia, y constituyen el entramado básico sobre el que se sustenta la actividad humana. En la medida en que dicho entramado, en un cierto grado de elaboración, determina e incluso orienta la construcción intelectual superior del conocimiento (que, en última instancia, culmina en la ciencia) viene a ser su *infraestructura*, objeto, se ha dicho, de la filosofía. De otra forma: en lo que aquí concierne, el filosofar es un discutir *persuasivo* (no demostrativo) acerca de lo que hay.

### ***Tesis II:***

*Lo que fundamentalmente diferencia dos tradiciones de pensamiento (científico o no) son sus presupuestos ontológicos, más que la específica manera en que plantean y resuelven sus problemas internos.*

O lo que es lo mismo: las auténticas rupturas no son tan sólo *rupturas epistemológicas*; son, al propio tiempo, *rupturas ontológicas*. Esto se ha puesto a prueba con el análisis del modelo galileano-newtoniano y su diferencia respecto al modelo precedente, de tradición aristotélica. El nuevo método corre paralelo e indisolublemente ligado a una nueva idea de naturaleza. Galileo considera que las matemáticas son instrumentos de *descubrimiento* precisamente porque el método de la demostración matemática se basa en la estructura misma de la naturaleza. Mientras para Aristóteles en las cosas de la naturaleza no deben buscarse ni exigirse pruebas rigurosamente matemáticas, para el autor de *Il Saggiatore* la naturaleza no es sino un conjunto de consecuencias que se derivan las unas de las otras de un modo rigurosamente necesario y unívoco. El concepto galileano de *materia* es el término correlativo e inexcusable del concepto de *necesidad*. En Aristóteles, por el contrario, la naturaleza se halla colocada bajo la primacía del concepto de *fin*. Sólo desde una perspectiva ontológica puede plantearse resolutivamente la cuestión del progreso del conocimiento. Y a la inversa: el intento de elaboración de un criterio de progreso *desfondado ontológicamente* termina apuntalando una concepción instrumentalista de la cosa.

### ***Tesis III:***

*Para pensar una naturaleza sin Dios, es preciso que la hegemonía en el campo del saber pase de lo formal a lo material (de la matemática a la biología).*

La idea newtoniana de una naturaleza “muy simple y concorde consigo misma” aboca en el problema del *fenomenismo* de la ciencia natural. Tanto da, a estos efectos, que el axioma de la uniformidad de la naturaleza pretenda fundamentarse por recurso a la *veracidad de Dios* (Descartes) como a la *bondad de Dios* (‘s Gravesande): en ambos casos el recurso a la trascendencia permanece idéntico. El problema está en

que cualquier afirmación que rebase la simple comprobación de lo dado sensible podría decirse que encierra un elemento metafísico. Por el contrario, el ideal de conocimiento representado por la biología incorpora una determinación de excepcional importancia: lo histórico. La nueva visión del contenido esencial de la naturaleza tratará, no ya de derivar y hacer comprensible el devenir partiendo del ser, sino el ser partiendo del devenir. Materialismo e historia comienzan a aparecer referidos el uno al otro. El siglo XIX, y Marx muy especialmente, convertirán en necesaria esta referencia.

***Tesis IV:***

*Lo que diferencia el materialismo marxista de los materialismos precedentes -y muy en especial del materialismo “abstractamente modelado a partir de las ciencias naturales”- es el modo en que plantea las relaciones entre hombre y naturaleza.*

Lo importante no es que Marx descubriera, como pensaba Engels, “la ley de la evolución de la historia humana”, sino que sostuviera que “la historia misma es una parte de la *historia natural*, de la humanización de la naturaleza”<sup>1</sup>. El materialismo supone una doble tesis, de existencia y de conocimiento. Esta última se haya definida por el inmanentismo: el mundo (o lo que haya) debe explicarse por sí mismo. Galileo y Newton cumplen con esta condición que también puede formularse como la de la objetividad de los conocimientos. La tesis de existencia sostiene la primacía del ser sobre el pensamiento (afirma lo que hay), y ha sido considerada a lo largo del trabajo como la fundamental. Entiendo que el término que mejor expresa lo que hay es el de *naturaleza*. “Ahora también toda la naturaleza se resuelve en historia, y la historia sólo se distingue de la historia de la naturaleza como proceso evolutivo de organismos *autoconscientes*”<sup>2</sup>.

***Tesis V:***

*Las relaciones entre hombre y naturaleza vienen mediadas por el trabajo.*

El hombre es parte de la naturaleza, un ser natural vivo, que sólo puede subsistir por su constante intercambio o metabolismo con la naturaleza.

Lo que le distingue del resto de especies animales es ante todo su específica actividad vital: el trabajo. El trabajo es la relación histórica real del hombre con la naturaleza (y determina al mismo tiempo la relación recíproca entre los hombres, esto es, la totalidad de la vida humana). Dos citas: “El trabajo es por de pronto un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en el cual el hombre media, regula y controla por su propia acción su metabolismo con la naturaleza”<sup>3</sup>. “[El trabajo es] condición de vida del hombre, y condición *independiente de todas las formas de sociedad*, una necesidad perenne y natural sin la que no se concebiría el intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza ni, por consiguiente, la vida humana”<sup>4</sup> (cursiva, M.C.).

***Tesis VI:***

*En el seno del todo de la naturaleza tiene lugar una dialéctica entre el elemento humano (social-consciente) y el extrahumano.*

Uno de los principales defectos teóricos del materialismo antiguo consiste en que ignoró el hecho de que el mundo sensorial-objetual que rodea al hombre no es una “naturaleza” abstracta inmediatamente dada desde siempre y siempre igual a sí misma, sino, ya en sus más simples y cotidianos objetos, un producto de la industria y de la situación social, o sea, “un producto histórico [...], resultado de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se irguió sobre los hombros de la anterior, desarrolló y amplió la industria y el tráfico de ésta y modificó su orden social a tenor de las alteradas necesidades”<sup>5</sup>. “La naturaleza, tomada en forma abstracta, por sí, *fijada* en la separación del hombre, no es *nada* para el hombre”<sup>6</sup>. La naturaleza se vuelve dialéctica porque produce al hombre como sujeto mutable, conscientemente activo, que se le enfrenta como “potencia natural” (Marx).

***Tesis VII:***

*El hombre introduce por medio del trabajo la teleología en el curso de la historia natural.*

La dialéctica en cuestión consiste en que los hombres cambian su naturaleza en la medida en que despojan a la naturaleza externa de su carácter extraño y exterior, la median consigo mismos, la hacen trabajar

teléticamente para ellos. El proceso se manifiesta como humanización de la naturaleza, como “retroceso de la barrera natural”, como una transformación de la naturaleza por la actividad humana, transformación que tiene como consecuencia el que los objetos del entorno del hombre se conviertan en objetivaciones de las fuerzas de la naturaleza humana. El mundo en su conjunto no está sometido a ninguna idea unitaria que le confiera sentido, desde luego. Creerlo es extrapolar a un sujeto infinito, cósmico, el punto de vista finito-teleológico. Pero ocurre que las transformaciones susceptibles de ser producidas por el hombre en su entorno son de una magnitud tal que amenaza con alterar –acelerándolo– el *timing* de la propia naturaleza. Emerge de nuevo el sueño del designio, esta vez con el hombre como diseñador (laico).

***Tesis VIII:***

*El trabajo representa la venganza de la naturaleza sobre los hombres.*

El trabajo es condición de posibilidad de vida del hombre, independiente de todas las formas de sociedad. Por ello, resulta impensable su supresión en un futuro. Mediante el trabajo humano la naturaleza lleva adelante su proceso de creación. El trabajo representa una lucha de la naturaleza consigo misma, más feroz que todas las luchas de los individuos y de las especies biológicas. Esta lucha se desarrolla también en el interior del hombre mismo. El hombre sólo alcanza la consciencia de sí mismo mediante el trabajo (la consciencia, a fin de cuentas, no es más que un momento parcial, determinado por el todo de la actividad de la vida y de la actividad de los hombres sociales, materiales; la consciencia nace de esa actividad, razón por la cual su determinación se puede inferir de la función que desempeña en ella). Pero el trabajo presupone renunciar a los instintos, esto es, a lo que de natural hay en los individuos: “... para que el hombre como hombre se transforme en su único objeto real debe quebrar en sí su existencia relativa, el poder del deseo y de la mera naturaleza”<sup>7</sup>. Marx coincide en esto con Freud, para quien “toda cultura se basa en la forzosidad del trabajo y en la renuncia a los instintos”<sup>8</sup>. La escisión entre naturaleza y hombre en el trabajo queda reflejada en el carácter inconciliable del principio del placer con el principio de realidad. El pecado de soberbia del hombre (el ideal de dominación de la

naturaleza: la conversión de ésta en mero material de los fines humanos) tiene como castigo la condena al trabajo (la represión de la naturaleza propia: renuncia a los instintos y negación de ellos).

***Tesis IX:***

*El combate entre hombre y naturaleza se resuelve siempre con la victoria final de esta última.*

“El hecho de que la vida física y espiritual del hombre esté vinculada con la naturaleza, no tiene ningún otro sentido sino que ésta está vinculada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza”<sup>9</sup>. “El hombre mismo, considerado como mera existencia y fuerza laboral, es un objeto de la naturaleza, una cosa, aunque sea una cosa viva y autoconsciente, y el trabajo mismo es expresión *en las cosas* de aquella fuerza”<sup>10</sup>. Pero el mundo material de la naturaleza, que abarca tanto al sujeto como al objeto del trabajo, no es un sustrato homogéneo. El momento de su no identidad perdura bajo todas las condiciones sociales, justamente sobre la base del trabajo, que por otra parte vincula al sujeto y al objeto. Esta dialéctica es naturalista, aunque no en el sentido de la filosofía de Feuerbach, porque la mediación recíproca entre naturaleza y sociedad ocurre dentro de la realidad total de la naturaleza. Lo que sucede es que una parte de ella, caracterizada por haber alcanzado la autoconciencia (la especie humana), se enfrenta al resto como si de algo ajeno se tratara. En parte es cierta esta exterioridad. La naturaleza de por sí está privada de cualquier negatividad. La negatividad sólo aflora en la naturaleza con el sujeto que trabaja. Una relación dialéctica sólo es posible entre el hombre y la naturaleza (es, por tanto, una dialéctica de la naturaleza en su totalidad). La naturaleza no es “alienación de la idea absoluta”, “organismo visible de nuestra razón” o “lo malo del concepto”, que pensara Hegel. Hay exterioridad, ciertamente, hay alienación, pero es del hombre y sus productos respecto del todo originario. Hay resistencia, también íntima (aludo a lo instintual), a volver a él. Pero cualquiera que sea el designio que el hombre introduzca en la naturaleza, sólo puede desembocar en la victoria final de ésta. Los límites del poder del hombre son su propia autodestrucción como especie. (Hasta llegar a ellos, por supuesto, cabe pensar en toda una escala de destrucciones. Tal vez el primer futuro que nos aguarde sea una mutación que adecúe a la especie al medio



previamente destruido por ella). En cualquier caso, y por más que nos pese, a la naturaleza le es completamente indiferente la desaparición de una especie (sólo el hombre es capaz de concebir un artefacto como la bomba de neutrones, que le guarde el mundo intacto tras su suicidio). En filosofía: el primado ontológico corresponde a la naturaleza extrahumana. Si algún sentido le queda a la dicotomía materialismo/idealismo es reformulándola en términos de naturalismo/antropocentrismo.

***Tesis X:***

*No existen las astucias de la razón; lo que hay son astucias de la naturaleza.*

La especie humana es, a todas luces, excesiva: su intercambio orgánico con el resto de la naturaleza viene deteriorando el entorno hasta tal punto que la supervivencia misma de la especie está amenazada. Se impone reconsiderar la necesidad de ese intercambio. Si el hombre se ha convertido en un factor de desorden para el equilibrio de la naturaleza, como sostienen algunos biotecnólogos norteamericanos, la naturaleza misma procederá a su reemplazo por otra cosa distinta (“esta naturaleza aún verde, marcha/ por tan largos caminos/ que parece siempre quieta”, escribió Leopardo). No podemos pensar más en términos de trabajo. El marxismo ha dejado de ser el horizonte teórico de nuestro tiempo.

**NOTAS:**

<sup>1</sup>. K. Marx, *Manuscritos: economía y filosofía* (trad. cast. F. Rubio Llorente), Madrid, Alianza, 1968, pag. 153.

<sup>2</sup>. F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza* (trad. cast. Floreal Mazía: edición al cuidado de Néstor Casiris), Buenos Aires, Cartago, 1975, pag. 189.

<sup>3</sup>. K. Marx, *El Capital* (trad. cast. W. Rocés), t. I, México, FCE, 1968, 5ª ed., pag. 130.

<sup>4</sup>. *Ibidem*, pag. 10.

<sup>5</sup>. K. Marx-F. Engels, *La ideología alemana* (trad. cast. W. Rocés), Barcelona,

Grijalbo-EPU, 1972, 4ª ed., pag. 47.

<sup>6</sup>. K. Marx, *Manuscritos...*, op. cit., pag. 205.

<sup>7</sup>. K. Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Madrid, Ayuso, 1971, pag. 42.

<sup>8</sup>. S. Freud, *El porvenir de una ilusión*, en el vol. *Psicología de las masas* (trad. cast. L. López-Ballesteros y de Torres), Madrid, Alianza, 1969, pag. 146.

<sup>9</sup>. K. Marx, *Manuscritos...*, op. cit., pag. 111.

<sup>10</sup>. K. Marx, *El Capital*, op. cit., pag. 152.

### **PARTE III**

## **Apéndice: Otras incursiones**

**PÁGINA EN BLANCO  
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

## **CAPÍTULO 8**

### **DE LO QUE NO SE PUEDE HACER, LO MEJOR ES HABLAR (A PROPÓSITO DE WITTGENSTEIN)**

Alguna vez se ha dicho que un filósofo es realmente importante cuando es capaz de producir un corte en la historia de la filosofía, es decir, cuando la filosofía que se hace después de él ya no puede ser igual a la que se hacía antes. Wittgenstein constituye uno de esos raros filósofos, que se adorna, además, con una peculiaridad suplementaria: no ha producido uno, sino dos cortes. Ocurre, sin embargo, que el reconocimiento de esta condición excepcional no es algo automático. Era otro filósofo contemporáneo, Henri Bergson, el que decía que toda gran filosofía es el resultado de una única intuición original, que exige luego treinta o cuarenta años de esfuerzo por pensarla, por traducirla a conceptos. Si eso cuesta elaborar una filosofía, qué no costará entenderla e interpretarla bien.

Mucho de esto ha ocurrido -y sigue ocurriendo- con Wittgenstein. Hasta hace no tanto era frecuente verlo ignorado en antologías e historias de la filosofía del siglo XX y, cuando no, encontrarlo adscrito a variadas tendencias, así como atribuirle influencias sobre autores muy diferentes. Hay que admitir que el propio Wittgenstein contribuyó con su vida y con su obra a esta equivocidad. Respecto a la primera, resulta insoslayable

señalar que su biografía constituye una auténtica excepción en el panorama de los filósofos contemporáneos, y que ese dato parece repercutir en la interpretación de su pensamiento. Con una particular calidad de repercusión que tal vez lo mejor sea todavía no anticipar.

De ascendencia judía, Ludwig Wittgenstein nació en Viena en 1889 -dato muy significativo teniendo en cuenta la circunstancia cultural, social y política de la capital austríaca en esos años<sup>1</sup>-. Era el menor de los ocho hijos de Karl Wittgenstein, un protestante de origen judío, de una inteligencia fuera de lo común, que llegó a ser una de las figuras clave de la siderurgia centroeuropea. Wittgenstein fue educado hasta los catorce años en su casa por preceptores privados (una casa, por cierto, el palacio Wittgenstein, frecuentada por gentes como Johannes Brahms, o el joven Pau Casals, y que fue completamente destruida por un bombardeo durante la Segunda Guerra Mundial).

Tras tres años de estudios secundarios en Linz (Austria), marchó a Berlín con el propósito de hacerse ingeniero como su padre y, en 1908 se trasladó para ampliar estudios a Manchester, donde se interesó en especial por los aeroplanos y las hélices -llegó a realizar un trabajo de vanguardia en aeronáutica, básicamente relacionado con el diseño de un motor a reacción-. Su preocupación por las matemáticas provocó su aproximación al gran lógico alemán Gottlob Frege, quien le aconsejó que fuera a la universidad de Cambridge para estudiar con Bertrand Russell. Trabajó con éste, primero como alumno, pero pronto como compañero, de 1912 a 1913. Este hecho, así como el de que Russell le prologara la primera edición de su *Tractatus Logico-Philosophicus*<sup>2</sup>, ha inclinado a muchos intérpretes hacia una lectura en clave positivista que acaso habría que matizar (conviene dejar constancia de que Wittgenstein manifestó desde bien pronto su firme desaprobación a dicha introducción).

A pesar de haber sido declarado inútil por problemas de salud, Wittgenstein consideró que no podía sustraerse al destino de sus compatriotas y se alistó como voluntario en el ejército austriaco en la Primera Guerra Mundial. (Junto a esta razón, de orden explícitamente moral, no habría que excluir la presencia de motivaciones de otro tipo. Como, por ejemplo, una cierta fascinación por la muerte. Algo de esto parecen indicar un par de anotaciones de su *Diario Secreto*<sup>3</sup> durante esta época: “15 de abril de 1916. Dentro de ocho días marcharemos a la posición de fuego. ¡Ojalá se me conceda poner en juego mi vida en una tarea difícil!”. En la misma dirección, anotaba el 2 de abril de 1916: “He estado enfermo. Aún hoy me encuentro muy débil. Hoy me ha dicho mi comandante que

me va a enviar a la retaguardia. Si eso ocurre me mataré”). Combatió en el frente ruso, llegó a oficial, fue enviado al frente Sur, terminó el *Tractatus* y, al derrumbarse el frente, fue hecho prisionero en Italia en 1918. Por aquel entonces había vivido una profunda experiencia mística, aparentemente como consecuencia de leer a Tolstoi, lo que le condujo además a estudiar los Evangelios.

Fue precisamente el consejo que en ellos se da al joven rico (“si quieres ser perfecto, vete, vende cuanto tienes y sígueme”) lo que, una vez terminada la guerra, le llevó a renunciar a su fortuna privada y dedicarse a ejercer como maestro de escuela en varios pueblos perdidos de la Baja Austria. Es importante para entender la trayectoria personal de Wittgenstein señalar que su experiencia en este terreno se saldó con un profundo y doloroso fracaso. Con alegaciones de trato cruel a sus alumnos, los otros maestros consiguieron abrir una investigación contra él de la que, si bien salió legalmente exculpado, moralmente estuvo a punto de conducirlo al suicidio. Abandonó la enseñanza para dedicarse a hacer de jardinero de los monjes del monasterio de Hütteldorf, cerca de Viena. En el otoño de 1926 empezó a ocuparse en una tarea que le absorbería durante dos años: la construcción en Viena de la casa de una de sus hermanas. Hasta que, en marzo de 1928, escuchó en Viena una conferencia sobre la fundamentación de las matemáticas y decidió que ya era tiempo de regresar a la tarea filosófica.

Volvió a Cambridge en 1929 y se estableció en aquella universidad. Desde entonces hasta su muerte vivió en Inglaterra. Forzado por la anexión hitleriana de Austria, Wittgenstein se hizo británico, pero nunca amó la forma de vida inglesa y en particular detestaba la atmósfera académica de Cambridge, hasta el punto de que pensó en trasladarse a la Unión Soviética, país que llegó a visitar en septiembre de 1935. Sus nuevas ideas -de hecho, empezó a dudar del *Tractatus* poco después de publicarlo- eran expresadas oralmente o por la circulación, de mano en mano, de los *Cuadernos azul y marrón*<sup>4</sup>. Quiere decirse que cierta aura de misterio rodeó las “nuevas enseñanzas” de Wittgenstein. En 1939 sucedió a Moore en la cátedra de Cambridge, a la que renunció en 1947 para poder dedicarse con intensidad a sus escritos (aunque en realidad había renunciado antes, en 1941, para alistarse, al estallar la Segunda Guerra Mundial, como ayudante del Guy’s Hospital de Londres). Murió de cáncer el 29 de abril de 1951.

A todos estos datos, ya de por sí suficientemente insólitos, habría que añadir la referencia a su homosexualidad, planteada por William

Warren Bartley en su biografía sobre nuestro autor<sup>5</sup>, referencia que en su momento levantó una considerable polvareda en determinados ambientes académicos. Nos hemos demorado como con ningún otro en la biografía de Wittgenstein, no sólo por lo que tiene de insólito (de hecho, ha habido pensadores -como Agnes S  ller- que han teorizado la necesidad de que los filósofos tengan existencias personales irrelevantes como requisito indispensable para que alumbren pensamientos realmente relevantes, pero ésta es una discusión que, sin duda, no hace ahora al caso), sino por algo, que probablemente no puede ir más allá de la mera sospecha. Pero que, incluso en ese supuesto, es una sospecha tan firme como inquietante, y que se puede enunciar en estos términos: alguien que vivió así no podía pensar cualquier cosa.

Aludiamos al principio a dos épocas en Wittgenstein: la del *Tractatus* (“primer Wittgenstein”), que influyó en el positivismo lógico, y la de las *Investigaciones Filosóficas*<sup>6</sup> (“segundo Wittgenstein”), que lo hizo en la filosofía analítica anglosajona. También se ha hablado en ocasiones de un Wittgenstein *intermedio*, que habría desarrollado un *positivismo terapéutico* o *psicoanálisis intelectual*, que de las dos formas se ha llamado, pero eso parece más cosa de algunos wittgensteinianos (concretamente, de John Wisdom) que del propio Wittgenstein, que nunca lo reconoció. Al margen de las indudables diferencias, entre las dos etapas existe una cierta relación. En buena medida, el segundo Wittgenstein es una reacción frente al primero, reacción que se plantea en el interior de un mismo modo de pensar. Dicho modo podría quedar caracterizado por poner en el centro de la preocupación al lenguaje.

Ciertamente, las ideas del *Tractatus* son similares a las de los atomistas lógicos (especialmente Bertrand Russell), pero no del todo coincidentes. El mundo, sostiene Wittgenstein, está formado por la totalidad de los hechos at  micos y no de las cosas (“en el mundo todo es como es y sucede como sucede”, escribe). Las proposiciones atómicas *representan* hechos at  micos en el sentido de que son “cuadros” o “pinturas” de éstos. Proposiciones atómicas y hechos at  micos tienen la misma estructura -son isomórficos-, constituyendo el lenguaje en su conjunto un mapa de la realidad. Las proposiciones atómicas que no representan hechos at  micos carecen de sentido.

No resulta fácil ejemplificar este tipo de afirmaciones. A diferencia de Russell, Wittgenstein no proporciona ejemplos de lo que considera hechos simples o elementales; en último análisis deben existir, pero no est   dispuesto a afirmar que haya identificado alguno. S   ofrece, en



cambio, ejemplos de la correlación hechos-proposiciones: la partitura musical es una *figura* de la melodía ejecutada. De ahí su famosa tesis según la cual los límites del lenguaje son los límites de mi mundo, tesis que se ha acusado frecuentemente de solipsista.

Más allá de este uso figurativo y de las tautologías -tan legítimas como vacías-, no existe ningún otro uso aceptable del lenguaje, y cualquier intento de usarlo de modo diferente no tendrá sentido (“el sentido del mundo debe quedar fuera de él”): en particular, todos los enunciados éticos o metafísicos no serán más que pseudoproposiciones, violaciones sin sentido del uso adecuado del lenguaje. Wittgenstein está convencido de que en el mundo no hay ningún valor (y llega a añadir, se diría que por si acaso: “aunque lo hubiera, no tendría valor alguno”). De donde extrae la imposibilidad de las proposiciones éticas, dado que las proposiciones no pueden expresar nada que pertenezca a un ámbito superior. El dictamen final no puede ser más rotundo: “Está claro que la ética es inexpressable”. Por lo que respecta, en fin, al lenguaje corriente, Wittgenstein reconoce su carácter imperfecto, defectuoso. Hay que ir al fondo de él, a su estructura, a su esqueleto, a eso que se suele llamar *lenguaje ideal*.

La objeción surge fácilmente: y las proposiciones mediante las que se descubre ese lenguaje ideal, ¿a qué ámbito pertenecen? Respuesta: no pertenecen a ninguno de los ámbitos señalados, puesto que, en realidad, carecen ellas mismas de significado. “Lo que se expresa por sí mismo en el lenguaje no podemos expresarlo mediante el lenguaje”, se dice en el *Tractatus*. Este mismo planteamiento es un sinsentido útil o importante que ayuda a que uno lo reconozca en esa condición y que reconozca a los demás sinsentidos como tales. Todo el *Tractatus* tiene este carácter de instrumento, de escalera que se tira una vez usada, es decir, una vez que nos ha permitido acceder al lenguaje ideal.

El segundo Wittgenstein arremeterá contra las tesis fundamentales de la primera etapa. Así, critica las tesis del significado-figura por descansar sobre un prejuicio doble, el de que los elementos últimos del lenguaje (los nombres propios) tienen una univocidad referencial al *objeto* y el de que la estructura de la proposición es una *proyección* de la estructura del estado de hechos. Por el contrario, piensa ahora, la base de la comprensión del lenguaje no está en la “relación figurativa”, sino en la objetividad (“publicidad”) de sus usos. Es más, la relación figurativa ha llevado a un lenguaje incommunicable, un lenguaje privado, en la medida en que su fundamento son los datos sensibles, concebidos como un suceso estrictamente privado.

También se abandona la vieja creencia en el carácter único y completo del análisis. Esta idea se basaba en la superstición de que en el lenguaje hay una esencia oculta, que el análisis consigue descubrir, cuando lo cierto es que el lenguaje no tiene otra realidad que la de sus usos, variados y múltiples. Uno de ellos es el de la descripción, en igualdad de condiciones con cualquier otro (éste fue el error del neopositivismo: identificar significado con significado descriptivo). Sólo hay lo que está a la vista: *juegos de lenguaje*, que son en el límite *formas de vida*. No puede hablarse de *una* función del lenguaje, como no puede hablarse de *una* función de una caja de herramientas<sup>7</sup>. El mundo está hecho de innumerables clases de expresiones e innumerables modos de usarlas.

Pero acaso hubiera una lectura que, arrancando del propio Wittgenstein, nos permitiera una interpretación distinta de su obra, del *sentido* en el que debe ser recorrida. Tal vez Wittgenstein venga de otro sitio (o de varios al mismo tiempo) del que se le atribuye, como bien han subrayado Janik y Toulmin: se interesó por Kierkegaard, Schopenhauer y Freud, se planteó problemas comunes con Husserl y Heidegger, y sus anotaciones póstumas están repletas de referencias a autores y cuestiones de muy diverso carácter.

Tal vez una de las formas más eficaces de captar la rica variedad de su pensamiento, de retener el mayor volumen posible de sugerencias, sea utilizando como hilo conductor su idea de filosofía. El primer Wittgenstein sólo puede pensar que la filosofía no es ciencia, sino actividad (no aporta conocimiento, sino que es instrumento, como ya se dijo antes: escalera que se tira). La filosofía no *dice* nada, sólo *aclara*: la filosofía describe lo obvio, lo que ya es conocido por todos. (Afirmación, por cierto, de notable raigambre si recordamos el tópico de que en el origen de la filosofía se encuentra el asombro, que es cosa distinta de la ignorancia.) Por eso no cabe esperar que aporte soluciones a los problemas tradicionales de ésta. A lo sumo los examina bajo una nueva luz. Tal es el caso del llamado problema de la muerte, sobre el que escribe: “la muerte no es un acontecimiento de la vida. La muerte no es vivida”. O del problema de la vida, sobre el que se puede leer: “la desaparición del problema de la vida está en la desaparición de este problema”.

Decíamos antes que en el filosofar de Wittgenstein hay un elemento de continuidad entre sus dos etapas. La filosofía en el segundo Wittgenstein sigue teniendo una función aclaradora, pero de otro tenor. Debe ayudarnos a rehuir el “embrujamiento de nuestra inteligencia mediante el

lenguaje”<sup>78</sup>. No hay nada oculto en el lenguaje. Los problemas filosóficos tradicionales no son problemas, sino perplejidades, que, por tanto, no se *resuelven* sino que se disuelven, atendiendo a sus usos. Idea ésta -la de uso- sobre la que algo habrá que añadir en lo sucesivo. Por lo pronto, bastará con deslizar la sospecha de que en estos variados usos parece materializarse un principio de verificación *sui géneris*: los usos actuales del lenguaje constituyen el test más reiterado y variado que podríamos imaginar en orden a intentar probar la bondad de nuestras herramientas comunicativas.

El fin de la filosofía es *salir de la encerrona* en la que nos ha colocado nuestra radical incomprensión de los diversos funcionamientos del lenguaje. Pero de aquí no se desprende que muchas de las llamadas “cuestiones filosóficas” carezcan de sentido. Lo tienen, y profundo. En este punto Wittgenstein recuerda sin duda a Kant, y a todas esas cuestiones que, según este último, el hombre no dejará de plantearse —o que, en cualquier caso, nunca dejarán de atormentarle—. Lo que ocurre es que tal vez sea un error derivar de la mera posibilidad de enunciarlas lingüísticamente el convencimiento de que el lenguaje es el lugar natural donde llevar a cabo dicho planteamiento. Incluso más: tal vez las señaladas cuestiones nos cautivan, nos embrujan (la expresión es del propio Wittgenstein) precisamente porque ponen a prueba la radical limitación de nuestro lenguaje.

Sin embargo, vale la pena advertir que esta limitación no es presentada en términos de fatalidad o de condena. Más claramente: los límites del lenguaje no son unos límites absolutos. Si acaso al contrario, y en un sentido profundo. En el de que, para el autor del *Tractatus*, parece ser constitutivo del hombre un impulso a arremeter, a embestir, contra dichos límites. De ahí que, frente a lo que tal vez alguien pudiera creer, Wittgenstein entienda bien el lenguaje de filósofos como Heidegger o Kierkegaard: los ve situados precisamente ahí, afanados en la tarea de ensanchar esos límites, de ganar para el lenguaje territorios de experiencia.

El segundo Wittgenstein ya no piensa que las cuestiones filosóficas carezcan de significación (si carecieran, no nos embrujarían). Las cuestiones filosóficas emergen del lenguaje (¿de dónde, si no?), pero no son cuestiones lingüísticas: son cuestiones que nos sumen en confusión por no saber cómo plantearlas, como “enfocarlas”, como “verlas”. La filosofía permite *ver* aunque ella misma no sea visión. La filosofía no explica, ni deduce, ni infiere nada: *pone a la vista* las perplejidades en las que nos ha sumido la tenaz propensión a olvidar *por qué* usamos

ciertos conceptos. Como si bastara con esa especie de premisa ingenua del sentido común, según la cual por haber palabra tuviera que haber en la realidad un correlato llamado cosa, cuando sabemos, gracias a la historia de la filosofía, que en muchas ocasiones, por ejemplo, el contenido de una palabra que designa un concepto es un discurso y no un referente precisable. Dicho de otra manera: tal vez debiéramos tomar en consideración, a modo de principio general, la idea de que con frecuencia un concepto tiene sentido porque permite seguir pensando, mucho más que porque recorte un objeto en el mundo.

En diversos pasajes de su obra, Wittgenstein ha hecho la comparación entre la filosofía y el cuerpo, y en particular esa característica disfunción del cuerpo representada por la enfermedad. Comparación que le permite afirmar que, si el tratamiento que el filósofo hace de una cuestión es como el tratamiento de una enfermedad, entonces lo que cabe esperar son curaciones, no soluciones. La importancia de esa intervención será, por ello, variable. Los resultados de la filosofía pueden centrarse en el descubrimiento de tal o cual vulgar sinsentido o excrecencia, o en algún malentendido de mayor calado. Lo que importa, en todo caso, es la tarea que le atribuimos al quehacer filosófico. Por decirlo con las propias palabras del autor (pertenecientes a las *Investigaciones Filosóficas*): “La filosofía se limita a ponerlo todo delante, sin explicar ni inferir nada de ello. Como todo está a la vista, nada hay tampoco que explicar. Porque lo que pudiera latir escondido, pongamos por caso, no es de nuestra incumbencia”. O, con la otra famosa comparación de esta misma obra: “¿Cuál es tu objetivo en la filosofía? Mostrar a la mosca la salida del mosquitero”.

Se entiende entonces que Wittgenstein haya podido propiciar, entre otras cosas, un punto de vista abierto en filosofía de las ciencias sociales. Wittgenstein tiene seguidores en el campo de la sociología, de la filosofía de la acción, de la historia o de la ética, que han recogido este espíritu, defendiendo un modo amplio, distinto, de entender el conocimiento. Un modo de conocimiento en el que los sentidos dejen de ser una lejana metáfora: la imagen de la ciencia natural consagrada por el modelo galileano y que la ciencia social mimetizó, dejó fuera lo que tal vez sea lo más radical, inmediatamente humano. Vacío de contenido el mundo del hombre, le puso en la órbita de la necesidad, de la ley, ontologizándolos luego. Wittgenstein contribuye a señalar el carácter convencional de nuestro lenguaje, primero, y de nuestro conocimiento, después.

Pero esto, como quedó afirmado, ya estaba de alguna manera en

germen en el propio Wittgenstein de la primera etapa. Él cerraba su *Tractatus* con una sentencia que ha hecho fortuna: “acerca de lo que no se puede hablar, más vale callarse”. Pero eso, desde la perspectiva que hemos intentado desarrollar, sólo informa de la radical limitación de nuestro lenguaje. Tal vez el sentido profundo de la sentencia sea: cuando de algo no se puede hablar, es hora de empezar a actuar. Por aquí iría el sentido de su reflexión sobre la ética.

La condición de inefable de algo no debe mover a conclusiones apresuradas. Como serían, por ejemplo, renunciar por completo a la expectativa del conocimiento o arrojarnos en brazos de cualquier variante de pensamiento religioso contemplativo. La resistencia a nuestras palabras sólo informa del carácter abismal con el que a menudo se nos presenta la conciencia de los límites del lenguaje, no de una condición radicalmente *inasible*, *inaprensible* de nuestro objeto. La dificultad que de la combinación de ambos problemas -el carácter *casi obvio* de la filosofía y la inexpresabilidad de determinadas cuestiones, como pueden ser las de la ética- se desprende es lo arduo que resulta enunciar propuesta alguna acerca de la propia vida.

Ahora bien, decididamente estos asuntos le importaban mucho a nuestro autor. Lo sabemos por él y por el testimonio de quienes estuvieron más cerca de él. Por ejemplo, Engelmann, su editor, quien sostiene que el hecho de que según Wittgenstein debamos guardar silencio acerca de determinadas cuestiones no puede confundirse en modo alguno con la indiferencia ni mucho menos con el desdén hacia las mismas. Antes bien al contrario, “Wittgenstein cree ardientemente que todo aquello que realmente importa en la vida humana es precisamente aquello sobre lo que, desde su punto de vista, debemos guardar silencio”. No hay peligro de que Engelmann le estuviera atribuyendo de manera equivocada esta idea. Prácticamente a lo largo de toda la obra wittgensteiniana encontramos declaraciones del mismo tenor: “los problemas científicos pueden interesarme, pero nunca apresarme realmente”, “en el fondo la solución de los problemas científicos me es indiferente; pero no la de los otros problemas”, etcétera. Sin embargo, con el solo énfasis no se resuelve la dificultad estructural derivada del hecho de que la ética constituye un intento de sobrepasar los límites del lenguaje.

La referencia inicial a la vida de Wittgenstein, que en su momento se sustentó en una mera sospecha, ahora puede proporcionarnos algún elemento para no quedar conformes con la simple perplejidad. La clave quedó anotada en su *Diario*: “la vida feliz es buena, la infeliz mala”. El

trabajo filosófico intenta delimitar las condiciones teóricas de posibilidad para pensar en esa vida feliz. Despeja el camino para encontrarnos con ella. Explicitada la tarea, pierden todo carácter enigmático sus afirmaciones acerca del sentido global del *Tractatus*, aquello de que “mi trabajo consta de dos partes: la expuesta en él más todo lo que no he escrito. Y es esa segunda parte precisamente lo que es lo importante”, o lo de que “he acertado en mi libro a ponerlo todo en su sitio de una manera firme, *guardando silencio sobre ello*”. La filosofía nos deja a solas (esto es, sin palabras) con lo que merece la pena. O más sencillo: nos dice de qué debemos liberarnos para aproximarnos a la felicidad. Porque no hay más felicidad que la que se desprende de alcanzar un acuerdo con el mundo. El filósofo sabe que el hombre no puede convertirse sin más —y como a quien le viene dada la cosa— en un ser feliz. Él, que hacia 1930 había declarado que su ideal de vida era una cierta indiferencia, “un templo que sirva de contorno a las pasiones, sin mezclarse con ellas”, cuando llega el momento de enfrentarse con la muerte, cuando recibe de labios del médico que le atendía la noticia de que sólo viviría unos días más, reacciona con esa rara grandeza que sólo se encuentra en los espíritus más generosos. Pidió que transmitiera este mensaje a sus amigos: “dígales que he tenido una vida maravillosa”.

#### NOTAS:

<sup>1</sup>. El libro inevitable para quien desee ahondar en este tema continúa siendo el ya clásico de A. Janik y S. Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1974.

<sup>2</sup>. La primera versión castellana data de 1957 y la llevó a cabo Enrique Tierno Galván para Revista de Occidente.

<sup>3</sup>. Ludwig Wittgenstein, *Diarios secretos*, edición de Wilhelm Baum, Madrid, Alianza, 1991, págs. 143 y 145.

<sup>4</sup>. Ludwig Wittgenstein, *Cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 1968.

<sup>5</sup>. Titulada simplemente así: *Wittgentein*, Madrid, Cátedra, 1982.

<sup>6</sup>. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/Crítica, 1986.

<sup>7</sup>. *Ibidem*, pág. 27.

<sup>8</sup>. *Ibidem*, pág. 123.

<sup>9</sup>. *Ibidem*, pág. 253.

**PÁGINA EN BLANCO  
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

**PÁGINA EN BLANCO  
EN LA EDICIÓN IMPRESA**



## CAPÍTULO 9

### EL SIGLO COMO UNIDAD DE MEDIDA

Hay dos cosas que conviene empezar aclarando en relación al presente volumen. Una hace referencia al tema que se pretende abordar en él y la otra, a los medios de que nos hemos dotado para llevar a cabo dicha tarea. Empezando por el final, conviene informar de que se ha *repartido el trabajo* de este libro entre dos grupos de filósofos, en un cierto sentido representativos del quehacer de su respectiva comunidad nacional. Lo cual de inmediato parece remitir a una cuestión tan complicada -por no decir vidriosa- como insoslayable, a saber, la de la existencia o no de filosofías nacionales.

- 1) *¿Existen las filosofías nacionales?* Desde hace un tiempo, y por más de un motivo, se viene hablando en España (aunque tal vez fuera más exacto afirmar que *se vuelve a hablar* en España) del tema de la filosofía española. A un profano probablemente el enunciado podría parecerle paradójico: ¿qué tienen que preguntarse los filósofos españoles acerca de la filosofía española? ¿Su existencia? Pero, se diría nuestro profano imaginario, ¿acaso no queda contestada la pregunta por el hecho mismo de la interrogación? Se le podría responder con sensatez: ese solo hecho sirve para sostener únicamente la existencia

de filosofía *en España*, pero no la de una específica *filosofía española*, expresión ésta que parece incorporar una determinación categorial añadida.

Entiendo que la desconfianza tiene que ver con razones de diverso orden. Por lo pronto hay una de orden histórico: nos precedió una época, el franquismo (especialmente en su primera etapa), en la que «filosofía española» era sinónimo de «filosofía del Imperio», en la que la exaltación grandilocuente de lo propio intentaba ocultar el miedo al pensamiento de los otros. Obviamente, esa no es una razón concluyente para desechar la categoría de filosofía española en cuanto tal. El abandono perezoso a ese tipo de asociaciones mecánicas e inmediatas a menudo da lugar a simplificaciones (cuando no a malentendidos). Escarbar en el pasado no es un gesto inobjetable: parece obligado empezar explicitando qué se busca. Es la manera probablemente más eficaz que conocemos de evitar que se nos deslicen en el seno del propio discurso prejuicios oscurecedores (que, para más *inri*, se presentan como «descripción objetiva de los hechos»). De ahí que, constatadas críticamente ciertas identificaciones provenientes del pasado, nos convenga más centrarnos en las razones de orden teórico para la señalada desconfianza.

En una primera caracterización de la cosa, podríamos empezar por destacar tres. Una primera razón sería la dudosa relación existente entre esa presunta filosofía española y categorías pertenecientes a todo otro discurso. Incluso enunciándolo en la forma de la pregunta anterior: ¿existen las filosofías nacionales (donde el hecho de que sean naciones con o sin Estado, asunto que desde otras ópticas parece que interesa mucho, resultaría perfectamente irrelevante)?, se percibe la heterogeneidad, por no decir la exterioridad, de los dos términos de la expresión. Una segunda razón, conectada con la primera, se relaciona con la incomodidad generada por el término *tradición*. Es claro que la tradición, como ese Ser con mayúscula, cuyas aventuras tanto suelen divertir a los neopositivistas, se dice de muchas maneras o, quizá mejor, es caracterizable de diferentes maneras según con qué instancias se le ponga en relación. Puede ser definida desde el punto de vista de las instituciones, desde el punto de vista de la comunidad filosófica, desde el punto de vista de la comunidad cultural o desde el punto de vista de la comunidad social por entero. Quizá, si algo tienen en común las diversas definiciones es que en todos los casos

al término «tradición» vienen adheridas connotaciones retardatarias. En el sentido de que su empleo -y esto permitiría introducir la tercera razón- suele ir asociado a una autoridad, la atribuida a los *maestros*, y la existencia de éstos parece estar en entredicho.

O tal vez no -y con ello empiezo a entrar un poco en materia-. Es curioso, pero alguno de quienes acompañaron a Ortega el día de su entierro e hizo suyo aquel manifiesto generacional que comenzaba diciendo «somos una generación sin maestros» terminó convirtiéndose en maestro de la generación posterior. De hecho, en las reconstrucciones -que ya se han empezado a hacer- de la filosofía española reciente suelen aparecer tres nombres a quienes se les atribuye, difusa y desigualmente, esa función: José Luis Aranguren, Ferrater Mora y Manuel Sacristán.

Desafortunadamente para todos, es en extremo difícil ser resolutivo en estos asuntos. Entre otras razones porque nuestro juicio forma parte de la cosa misma o, por decirlo con el tópico de la filosofía social, sujeto y objeto de conocimiento coinciden. De existir una tal filosofía española, nosotros formaríamos parte de ella, lo que no parece ser el mejor lugar teórico posible en orden a la clarificación de la cosa. A fin de cuentas, alguien podría decir -y no creo que fuera un mero juego de palabras- que negar la propia tradición es una de las características de la filosofía española -de la misma manera que afirmarla lo es de la filosofía francesa o que, cambiando de ejemplo, empezar desde cero, hacer tabla rasa del pasado es uno de los gestos más reiterados (consecuentemente, por tanto, menos rupturista) en la historia del pensamiento-.

Pero ya que la cosa misma nos plantea, resistente, tantas dificultades, tal vez no estuviera de más reconducir por un momento la cuestión a través de la historia y preguntarnos: ¿qué nos dice, por cierto, la historia acerca de nuestro propio pasado?, ¿que hay buenas razones para referirse a entidades tales como la filosofía española y la italiana? La filosofía italiana y la filosofía española han recorrido en nuestro siglo caminos en muchos aspectos análogos, aunque siempre han mantenido escasas relaciones entre ellas. Común entre ambas ha sido la referencia privilegiada a la cultura filosófica alemana, recibida en Italia inicialmente a través de la mediación del idealismo crociano y gentiliano, y a continuación a través de la referencia al marxismo o a la fenomenología husserliana y sobre todo al «segundo» Heidegger,

mientras en España lo ha sido a través de Miguel de Unamuno y sobre todo de José Ortega y Gasset. Esto ha tenido como consecuencia que los autores asumidos como puntos de referencia en el seno de aquella cultura han sido a menudo diferentes: en la filosofía italiana Hegel y, en general, la llamada «filosofía clásica» alemana de después de Kant, y a continuación Marx, Husserl y Heidegger, en la filosofía española el neocriticismo y sobre todo el historicismo diltheyano y post-diltheyano.

Si la relación con la cultura filosófica alemana ha sido común a ambas, diverso ha sido de hecho el modo en que esta relación se ha configurado -y que ha conducido a una sustancial diversificación, por seguir con la analogía de los caminos- entre las dos tradiciones. A esto se añade que, siendo ambos países -bajo el perfil religioso- países caracterizados por una fuerte presencia cultural católica, también la relación entre filosofía y religión ha dado lugar a interpretaciones diversas, sobre las que ha pesado de un lado la política concordataria del régimen fascista (con los intentos de conciliación entre idealismo y pensamiento católico desarrollados tras los años 30 en el interior de la escuela gentiliana) y, de otro lado, la larga etapa del franquismo. Probablemente fuera entonces cuando se acentuaran más determinadas diferencias entre ambas filosofías. Por mencionar sólo alguno de tales rasgos diferenciales: entre nosotros y en determinados ambientes, la filosofía analítica aparecía durante el franquismo revestida de un aura progresista por el mero hecho de ser racionalista (lo cual, ciertamente, en tiempos de oscuridad cerrada no era poco), cosa que desde fuera de este país no siempre resultaba fácil de entender. Como es lógico, *normalizada* la situación política, toda aquella tradición fue perdiendo la sobredeterminación con la que se había venido adornando, y fue mostrando su auténtico rostro, a saber, el de una filosofía fundamentalmente técnica, vocacionalmente adjetiva. Argumentos de orden análogo debieran abordarse tanto para entender la importancia que en su momento tuvieron los planteamientos filosóficos que se reclamaban de la tradición marxista, como para hacer algo más inteligible su posterior declive.

Finalmente, los últimos tiempos han sido testigos de algún otro proceso significativo a efectos de lo que estamos examinando. Así, convendría hacer mención de la pérdida de presencia que, por razones de diversa naturaleza, ha ido sufriendo la filosofía francesa en el

medio filosófico español, con toda la amplia gama de efectos a que ese desvanecimiento ha dado lugar. O, por terminar esta apresurada y algo arbitraria relación de rasgos y procesos, habría que aludir, como muy característico de los años '80 en España, a lo que bien pudiera denominarse un brusco relevo generacional filosófico (semejante, por lo demás, al que se produjo en otros ámbitos del país), relevo que, transcurrido ya un número suficiente de años, convendría empezar a analizar en sus justos términos, y no descartar que pudieran haber habido promociones prematuras, así como retiros precipitados.

En cualquier caso, a partir del desglose de lo anterior lo que sin duda queda descartado es que pueda haber un contenido teórico permanente y válido para todos los miembros de la comunidad filosófica española, un conjunto de problemas que interesan a todos por un igual y pasan de generación en generación. Probablemente el que estuviera empeñado en reivindicar la filosofía española como entidad diferenciada tendría que apelar a rasgos -no sé si más formales o simplemente más difusos- tales como el talante, la sensibilidad hacia determinadas problemáticas, un cierto modo de abordar las cuestiones o, un punto paradójicamente, su receptividad hacia otras tradiciones. (Sin olvidar el hecho, que no creo que quepa despachar con la mera consideración de «instrumental» y al que me referiré en seguida, de la existencia de una lengua común).

Quizá éste sea un enfoque que permita proseguir la discusión. Porque en lo otro ha parecido haber bastante acuerdo: cuando nos ponemos a hacer filosofía *materialmente*, como acostumbraba a decir Manuel Sacristán, no hay nación que valga. O tal vez sea, aunque eso no cambiaría el signo de la afirmación, que no hemos llegado a tiempo de hacer filosofía nacional, y ahora ya vivimos en un mundo en el que es imposible sustraerse a la universalización. Porque el énfasis por la especificidad no puede hacernos perder de vista otra tendencia, en cierto modo contraria. El análisis de analogías y diferencias, convergencias y divergencias entre filosofía italiana y filosofía española, esbozado sobre la base de sus diversas y peculiares tradiciones, no puede perder de vista el hecho de que estamos en un momento en el que el proceso de integración europea repropone con urgencia también el problema de la identidad cultural de Europa y de las especificaciones de sus principales componentes. Importan los problemas, estén donde estén y los haya planteado quien los haya planteado. Nos hemos incorporado -parece que de manera irreversible- al

mercado universal de las ideas (y al otro, por descontado) y, desde esta perspectiva, el empeño en atender exclusivamente a especificidades nacionales parece condenado al fracaso.

Así pues, descreemos de la filosofía española -iba a añadir «como de la italiana», pero pienso que no, que descreemos más de la nuestra- pero todavía nos interesa el asunto, aceptamos que vale la pena pensar sobre ello. Quizá porque nos damos cuenta de que lo que rechazamos en un plano, lo aceptamos en otro. Y hablamos, en según qué contextos, de filosofía francesa, alemana o italiana, de la misma manera que cuando nos preguntan por la filosofía española a menudo cometemos el desliz de responder a la pregunta, en vez de declararla sin sentido. ¿Tozudez terminológica? ¿Pereza en abandonar los viejos esquemas?

No hay porqué perseverar en el malentendido: el módulo filosofía española o filosofía italiana no sirve para hacer filosofía, para producir filosofía, sino para ordenar de una determinada manera, para entender en una determinada clave la filosofía ya hecha. En ese sentido, no resultaría demasiado aventurado afirmar que las dos perspectivas nacionales aquí representadas en este libro, tal vez deficitarias desde un cierto punto de vista -el de la *producción filosófica original*, por echar mano del tópico-, desde otro han dado lugar a una peculiar forma de ubicarse en el seno de la filosofía contemporánea, forma que acaso tenga algún aspecto positivo digno de ser resaltado en este momento.

En el pasado, nuestros maestros lo fueron, más que por sus propias propuestas, por su capacidad para importar las de autores y filosofías foráneas. En el presente, continuamos con la misma actitud: traducimos más que nadie y ese hecho -originado, sin duda, en un difuso pero pertinaz sentimiento de carencia- ha terminado por generar sus propios efectos. Esa *ansiedad informativa* tan propia de nuestros medios filosóficos -y que, por cierto, tan vivamente contrasta con la autosuficiencia desdeñosa de otras comunidades nacionales-, acaso no nos coloque en la peor de las posiciones ante lo que se nos avecina. Y no pienso únicamente en la ventaja que supone estar educado en la curiosidad, en el permanente apetito por saber lo que los otros han pensado, sino también en un tipo de transformaciones en el plano de la, digamos, autoconciencia colectiva.

Difícilmente entre nosotros hubieran podido darse hoy reflexiones como las del último Rorty (me refiero al de *Achieving our Country*)<sup>1</sup>,

preocupadas en recuperar el orgullo de pertenecer a la tradición cultural norteamericana. Aquí una relación así sólo se plantearía, si acaso, en una clave entiendo que saludablemente irónica. Cosas análogas podrían decirse en relación a la lengua. Nos resulta impensable -o lo consideraríamos una broma- imaginar a autor alguno afirmando que la filosofía sólo se puede hacer en griego... y español. Y sin embargo, eso no afecta, sino al contrario, a nuestro convencimiento de disponer de un vehículo privilegiado para una amplísima comunicación filosófica. Una comunicación tan amplia, tan extensa, que incluso podría llegar a pensarse que configura una comunidad filosófica supranacional, constituida por quienes comparten el mismo idioma.

Todo lo anterior podría sugerir una conclusión provisional aproximadamente de este orden: nuestra característica más peculiar pasa en gran medida por el modo en que nos relacionamos con el exterior. Tal vez fuera una buena metáfora para el historiador de las ideas. Pero también se le podría dar una formulación más radical. Y decir: lo mejor que nos puede ocurrir es que no tengamos identidad, sino que seamos, descarnadamente, un puro mecanismo; avidez pura y simple por conocer. Ojo incapaz de verse a sí mismo, que diría Wittgenstein, pero que recorta un determinado espacio visual. Que no nos creamos nuestra propia identidad: que seamos, simplemente, un lugar desde el que se contempla, en una peculiar perspectiva, lo pensado. Por ejemplo, lo pensado en el siglo.

De este orden de convencimientos brotó el proyecto de este libro, cuyo objetivo no es, fundamentalmente, metafilosófico -ni tan siquiera metahistórico-. Solía comentar Ferrater Mora (aunque advierto a los escrupulosos que cito de memoria) que se hace mucha metafilosofía cuando se tiene miedo a algo, o no se sabe decir nada específico. Quizá exagerara un poco, pero no le faltaba parte de razón. En todo caso, en lo que sigue el lector no encontrará un narcisista ejercicio de reflexión acerca de nuestra identidad filosófica, ni de tipo inmediato (en el que cada *equipo nacional* se preguntara por su propio ser) ni mediato (en el que lo hiciera mirándose en el espejo del otro). Se tratará, más bien, de ponerse a trabajar sobre las cuestiones que nos conciernen -o por las que somos directamente concernidos, según se prefiera-, de intentar analizar lo que ha sido del pensamiento en este siglo que acaba de terminar y, si hace al caso, considerar alguna de las expectativas que se nos abre. Tal vez de todo ello obtengamos, como efecto secundario y no directamente perseguido, alguna noti-

cia acerca de nosotros mismos, de nuestro modo de pensar y de los objetos teóricos que nos son más propios.

- 2) *Acerca de si se deja pensar el siglo*. Pero he empezado por el final. Queda lo primero y en este caso principal, esto es, lo que se pretende abordar en las páginas de este libro. Por lo que a ello respecta, me gustaría creer que el título proporciona una primera indicación de utilidad. La indicación, claro está, no tiene porqué ser un detallado anticipo de lo que nos espera. Bastará con que sea un elemento orientativo eficaz.

Pocas cosas nos dan tanto que pensar como las palabras mismas. Cualquier expresión, en cuanto se examina con un mínimo de detenimiento, muestra capas de significado, niveles de interpretación, profundidad de sentido, en suma, donde a primera vista sólo parecía haber formulación simple e inequívoca. Fueron muchos los filósofos que en el pasado -y sobre todo en el pasado más próximo- tomaron al lenguaje como materia primordial para su reflexión. También los hubo, claro está, que prefirieron tematizar el silencio. En el fondo -y por paradójico que a primera vista pudiera parecer- unos y otros compartían una convicción esencial, la de que la filosofía había descubierto un nuevo continente, discrepando tan sólo en el paisaje que atribuían al mismo, o en las rutas por las que proponían atravesarlo. En cualquier caso, la tarea encomendada a la filosofía quedaba clara: debe pensar fundamentalmente a partir de la palabra (o de su ausencia).

Arranquemos, pues, de ahí, del nombre inicialmente propuesto para la cosa. O, mejor todavía, de una sospecha respecto a ese nombre. A fin de cuentas, cualquiera podría plantearse, legítimamente, algo parecido a esto: si existen secretos a voces, porqué no va a haber ambigüedades inequívocas. El título del presente encuentro pertenece, sin ningún género de dudas, a esta última categoría. *Pensar en el siglo* tanto puede significar pensar *dentro de* este siglo como pensar *en lo que ha sido* el siglo. Pero existe también una tercera posibilidad, y es que signifique ambas cosas a un tiempo (lo que se pretende en este caso).

Aceptemos la liturgia finisecular como convencional excusa para hacer un alto en el camino. Para *pararnos a pensar*, esto es, para *detenernos a fin de poder pensar*. Aunque sólo sea por si acaso re-



sultara cierto, como le sorprendía constatar a Kundera, que velocidad y reflexión son rigurosamente incompatibles. Nos detendríamos, entonces, en la confianza de obtener por fin de la reflexión lo que nunca hemos dejado de esperar de ella: alguna clave para entender nuestro presente, y alguna indicación para adentrarnos en el futuro. A sabiendas del riesgo que una expectativa de este orden comporta. Puesto que comprender no es siempre sinónimo de convertir en más confortable o más tolerable. En ocasiones comprender lo que hay o lo que ocurre significa reconocer su condición de insoportable. Pero es que, como Gianni Vattimo tiene escrito al respecto: «... la filosofía no puede ni debe enseñar a dónde nos dirigimos, sino a vivir en la condición de quien no se dirige a ninguna parte».

Haciendo referencia a otro orden de cuestiones, se ha afirmado -y la afirmación ha hecho fortuna- que el siglo XX ha sido un siglo *inútil, perdido*. Quizás buena parte de las actitudes filosóficas hegemónicas en los últimos tiempos no estén muy alejadas de esta sensibilidad un punto derrotista. Probablemente lo mejor del debate de la década pasada sea lo que tiene que ver con un balance global de nuestra época o, por nombrar lo mismo sólo que con otras palabras, con la elaboración de un diagnóstico para nuestro presente. Resulta preferible hablar así que precipitarse en aceptar una tipificación abiertamente discutible (como la de *postmodernidad*). Esta preferencia, quede claro, no entra a cuestionarse la pretensión rupturista de ciertos autores en cuanto tal, sino la suficiente o insuficiente legitimidad teórica de la misma. Con toda probabilidad -ahora resulta ya relativamente fácil señalarlo- la cuestión nunca debió plantearse como un asunto entre contrarios (lo que sucedía al hablar en términos antagónicos y excluyentes tipo modernidad *versus* posmodernidad), entre otras razones porque en dicho planteamiento lo importante quedaba sin pensar.

La obsesión por la propia especificidad a menudo juega malas pasadas. Tenemos indicios para pensar que muchas de las actitudes que tendemos a considerar como propias de nuestro presente, han sido en realidad elementos característicos de todo presente (porque, por ejemplo, configuraban la idea misma de presente). No repugna la idea -que por cierto deberían confirmar o desmentir los historiadores de lo imaginario- de que en muchos momentos del pasado los hombres tuvieran ya ese percepción -que hoy nos parece tan actual, tan inequívocamente nuestra- de ser *los últimos hombres*. Tal vez no esté

ahí nuestra diferencia respecto a ellos, sino en la variable tensión escatológica, en una tensión nunca igual hacia las ultimidades, pero que es tensión siempre al fin.

No se trata por tanto de buscar en la historia los argumentos para rechazar toda novedad, como de servirse de ella para ser capaces de detectar esas situaciones en las que irrumpe de verdad algo nuevo en el escenario del presente. La cuestión, en nuestro caso, es si tenemos derecho a alimentar una sospecha, o una reserva. A plantearnos si hay un *plus* de perplejidad, o de estupor, asociado inequívocamente con nuestro tiempo. Acaso, enfocada así la cosa, dispusiéramos entonces de alguna indicación atendible. Porque pudiera ser que nos definiera, más que nuestro convencimiento de que somos los últimos, el de que estamos *después de los últimos*, esto es, el de que somos *póstumos*; en definitiva: el dato de conciencia de que nos sentimos instalados después de la ruptura.

Este convencimiento lo encontramos reflejado en múltiples autores y discursos. Sin abandonar el que nos es más propio, el discurso filosófico, podría señalarse el caso de Heidegger como exponente más destacado de los múltiples pensadores contemporáneos que han meditado sobre la idea de final -la idea que, por lo que venimos diciendo, mejor define nuestro tiempo-. Para ejemplificar la omnipresencia de dicha idea, bastaría con mencionar esa publicística y reiterada costumbre consistente en definir cualquier nuevo movimiento o tendencia utilizando el prefijo *post*, como si lo único que ya estuviera en nuestra mano saber fuera lo que vamos abandonando, aquello a lo que venimos obligados a renunciar. Esa «dificultad para autonombrarse», por decirlo a la manera de Bernstein, constituye la expresión fiel de una percepción epigonal -por no decir terminal- de la propia época, analizada como pocos por Martin Heidegger.

Pero que exista ese dato de conciencia, e incluso que venga avalado por destacadas autoridades filosóficas, no nos obliga a aceptarlo acríticamente: no puede ser ésa la última palabra del discurso. Porque, por poner un ejemplo bien simple, también forma parte de las ideas dominantes hoy en día el convencimiento de que la crítica antitecnológica constituye un rasgo muy característico de nuestra imaginario actual, siendo así que, de hecho, tiene mucho de resurgimiento -particularmente exasperado, eso no hace falta discutirlo- de un viejo motivo romántico, cuando no la reedición sin más de ancestrales rechazos

bíblicos a la idea misma de conocimiento.

Sin embargo, cabe transitar por otra vía, irreductible a ninguna de las anteriores, pero no por ello menos empeñada en detectar lo más propio de nuestro presente. No hace falta ensañarse con quienes, por enésima vez, convierten en norte y guía de su discurso el descubrimiento de unos hipotéticos territorios inexplorados donde habita la novedad, como tampoco resulta forzoso aceptar el estéril diagnóstico de quienes se esfuerzan por hacerla impensable. Lo nuevo está en otra parte, sólo que bien cerca: aquí mismo. Probablemente el empeño por cauterizar toda novedad esté tan preso de una imagen lineal, progresiva y continua, de la historia, como la obsesión por descubrir ese *novum* que nos permita liberarnos de una vez por todas de todo vínculo con el pasado. En lo nuevo se descubre uno, finalmente, depositado, cuando no arrojado. En todo caso, no es el territorio que se divisa, la tierra prometida que se vislumbra, la exterioridad soñada, por fin a nuestro alcance.

Llevaba razón Gadamer cuando afirmaba que la interpretación de una tradición forma parte de esa misma tradición. Lo que, en un sentido determinado, es como decir que no hay propuesta que pueda ser examinada fuera de la historia que la hizo posible. Pero que sepamos eso no equivale a decir que sepamos de qué manera eso ocurre, por la sencilla razón de que la afirmación dibuja el marco, señala el lugar en el que la cosa debe ser pensada, pero no las herramientas con las que tratarla. Quizá debiéramos situarnos precisamente ahí, en el lugar en el que lo existente balbucea, o se oculta -según la figura a la que cada uno prefiera acogerse-. O pugna por ser.

Para que todo lo anterior no pareciera exageradamente programático, acaso fuera provechoso intentar aplicar las indicaciones, reservas y consideraciones hasta aquí planteadas al examen de un aspecto relativamente particular del debate, a saber, el que se refiere a la forma que ha adoptado en el contexto que estamos viendo la discusión entre creyentes y no creyentes.

Hubo un tiempo en el que la discusión entre creyentes y no creyentes terminaba derivando, de manera casi inevitable, hacia el apasionamiento y la vehemencia. El desenlace resultaba perfectamente comprensible, sobre todo si se atiende a lo que parecía hallarse en juego en aquella discusión (ahí es nada debatir la posibilidad de una vida después de la muerte, por mencionar sólo uno de los aspectos

del debate). Sin embargo, en los últimos decenios la situación ha cambiado de manera inequívoca. El tono ya no es el mismo. Es cierto que a ello han contribuido ambos interlocutores, modificando sustancialmente sus actitudes (por ejemplo, el viejo e intransigente ateo ha dado paso a un más prudente y moderado agnóstico), pero tal vez desde el punto de vista de las ideas convenga reparar con mayor atención en la transformación que se ha producido en la actitud del creyente.

Puestos a dibujar de un solo trazo dicha transformación, podría decirse que lo característico del creyente de nuestros días es su resistencia a aparecer como tal en la escena de la confrontación pública y, en caso de verse obligado a ello, el tipo de argumentaciones a que se acoge para legitimar -o cuanto menos plausibilizar- su fe religiosa. Una argumentación que está más cerca del cobijo de lo inefable (que vendría expresado en formulaciones como «no lo puedo explicar») que del amparo del dogma. Una argumentación que remite a una experiencia interior sólo comprensible por aquellos otros que también hayan podido tenerla.

Ahora bien, apelar únicamente a esto equivaldría a empantanarse en el ámbito de lo cuasi-incomunicable, supondría colocar al discurso en la vía muerta de un emotivismo que expulsaría a las tinieblas exteriores del sentido a todo aquél que no hubiera pasado por lo mismo: sería como renunciar a la palabra, en definitiva. Si esta discusión tiene una punta de interés para el debate teórico actual -si no es un asunto privado entre gentes preocupadas, por la cuenta que les trae, en la trascendencia- es en la medida en que en los últimos tiempos uno de los interlocutores señalados se ha encontrado con un inesperado refuerzo. Una posición filosófica que en sus orígenes cumplió con un papel destacado en el combate con el dogmatismo metafísico parece haber cambiado de bando.

Desde el punto de vista histórico, hay pocas dudas de que el relativismo -la posición filosófica en cuestión- nació animado por un espíritu positivo, el de que cualquier cosa que contribuyera a desmontar convencimientos ciegos, creencias inmunes a toda crítica, servía, a la inversa, para reforzar la idea clave a través de la cual la filosofía iniciaba su camino de emancipación respecto a la teología, la idea de razón frente a la de fe. Pero eso está tan claro como lo está hoy su contrario, a saber, que en múltiples discursos actuales el principal

destinatario del reproche de dogmatismo ha dejado de ser, en el ámbito del conocimiento, la religión para pasar a serlo la ciencia (cuando no la razón como tal).

Da la impresión de haberse producido toda una reconfiguración en el universo de ideas, convicciones y actitudes del hombre contemporáneo. Se tiene derecho a sospechar (porque no es una sospecha *ad hominem*, esto es, una sospecha policiaca), que el aire renovador e iconoclasta con el que gustan de aparecer tantos relativistas habrá venido como agua de mayo a muchos teóricos de lo religioso. Probablemente ello explicaría el hecho de que sea entre estos últimos donde se pueden encontrar algunos de los más fervientes defensores no ya sólo del relativismo en general, sino incluso de la crítica de la Modernidad. Tal vez porque piensen que si ésta ha muerto, y con ella todas las pretensiones de introducir criterios de racionalidad e immanencia en el conocimiento y las creencias, ha desaparecido el lugar teórico desde el que recibían las más demoledoras críticas. Eso les tiene de enhorabuena: ya pueden ser premodernos en paz.

Que no se entienda -al menos por esta vez- la primera persona en clave de arrogancia, sino de modestia. No pretendo argumentar que esta deba ser la forma de leer el debate que nos concierne (el mal llamado debate entre modernidad y postmodernidad) y, a su través, el signo entero de nuestra época, sino simplemente narrar la forma en que lo leo, en que las mejores propuestas allí planteadas afluyen a un particular (que no pretendo exclusivo) cauce de sentido. Así leo, en definitiva, dicho debate: como un formidable esfuerzo por hacer inteligible el mundo en el que vivimos, el siglo que empieza a abandonarnos. En el bien entendido de que ni dicha inteligibilidad tiene que identificarse con la racionalidad dominante ni el mundo con la estrecha y reseca realidad en la que permanecemos (¿o debiera decir «nos mantienen»? ) encerrados. Tal vez ese sea, él mismo, un gesto teórico moderno o, incluso más, *radicalmente moderno*.

Dijimos en algún momento anterior que el presente volumen no se ha planteado ni como meramente metafilosófico ni como estrictamente historiográfico, aunque se haya intentado no descuidar ninguno de ambos frentes. En todo caso, la comprensión de nuestra situación teórica no tiene porqué ser un fin en sí mismo. Tal vez la secreta razón por la que, a lo largo del pasado, los hombres no abdicaron en ningún momento del empeño comprensivo tenga que ver con aquello que Lucien Febvre atribuía a la historia, a saber, que nos ayuda a

vivir el presente. Por ello, no deberá entenderse como consideración retórica final sino, al contrario, como consecuencia casi inevitable de lo planteado una referencia a una dimensión no nombrada hasta aquí, la del *todavía-no*.

Nunca se debe estar demasiado *cargado de razón*, pero no es siempre malo sentirse empujado por el viento. Acaso no haya otro modo de mantener viva la esperanza de aproximarse a las orillas. Creer todo lo anterior equivale a estar instalado en el centro de la modernidad, afirmar la idea que mejor define el programa moderno, porque es la que permite trascenderlo, a saber, la idea de proyecto. Proyectar, sostiene Friedrich Schlegel, significa construir el lugar de la diferencia para que lo que aún es sólo posible se haga real. «El proyecto es el germen subjetivo de un objeto en devenir», puede leerse en el fragmento 22 de *Athäneum* o, más directamente, los proyectos son «fragmentos de porvenir». [...]

Pero quizá por una vez merezca la pena terminar, más que con la frase esperanzadora (y más o menos grandilocuente) de ordenanza, con una delicada impertinencia -que no pretende dirigirse contra nadie en particular, sino, más bien, servirnos de recordatorio para momentos de desfallecimiento teórico-. No hace tanto que las consideraciones dominantes acerca de nuestra época destacaban especialmente los trazos más desalentadores: la historia podía darse por finalizada, las posibilidades estaban agotadas, incluso el mismo Occidente se encontraba francamente cansado... Debe ser consecuencia de una inocultable afición por el balónpié, pero la verdad es que ciertos teóricos del presente a menudo me recuerdan a esos futbolistas de escasa técnica que desaprovechan cuantas oportunidades de gol les pasan por delante, por culpa de su incapacidad para despegar los ojos del esférico.

#### NOTAS

<sup>1</sup>. Hay traducción castellana con el título *Forjar nuestro país*, Barcelona, Paidós 1999.

# Epílogo

**MEDITACIÓN DEL INSOMNE**

**PÁGINA EN BLANCO  
EN LA EDICIÓN IMPRESA**



Extraña perturbación ese emerger en una ignorada región de la conciencia. De pronto, la plácida travesía del descanso se ve interrumpida sin motivo. Una mano violenta desgarra el envoltorio de la noche. Aparecemos en una oscuridad poblada de fantasmas y temores, recuerdos y pasiones, en la que todo posee la calidad de una evidencia inobjetable: el deseo que sorprende y el horror que paraliza, lo inconfesado en la vigilia y el recuerdo tenaz. Nos sentimos ocupados por el miedo o traspasados por el tedio, infinito siempre, por definición. «He aquí una intensidad sin excusas», piensa el insomne. Todo el mundo de la vigilia está entre paréntesis. Los estímulos se han desvanecido, junto con los objetos a los que solemos aplicarnos. Nada en la realidad reclama nuestra atención, nada tira de nosotros. La vida suspendida en el aire, en la oscuridad, en el vacío. Perfectamente inútil, como alguna vieja idea.

Yacen los cuerpos, abandonados a su suerte, entregados a la cadencia de lo natural, a la monotonía de los ciclos, haciendo suyo el ritmo de las cosas. Apenas se escucha su respiración. Indefensión del dormido. Es fácil ser solidario con él, aunque subsista un irreductible punto de extrañeza. Dejamos de preguntarnos ¿en qué estará pensando?, para escudriñar en su rostro ¿en qué estará soñando? El insomne se distrae y fabula un divertimento borgeano. Los sueños se comunican entre sí: intervenimos en el sueño de personajes célebres, pero ellos no registran nuestra presencia (como nosotros la suya) porque no nos conocen. Somos el decorado, el *atrezzo*, de sus sueños. Hasta que un día sale a la luz la trama secreta que comunica las mentes. Somos presentados a alguno de ellos, y éste nos dice: «¿No nos hemos visto antes?». Como en la película, habitamos en

una gran ciudad, ruidosa y desordenada, que se comunica por las azoteas.

Pero no está en nuestras manos, tampoco en este momento, determinar qué vamos a pensar. La afirmación del poeta llevaba días trabajando por su cuenta: «el recuerdo es obsceno». Sólo ahora entendemos su razón. Vemos la vida de una vez, como se ve en la inminencia de la muerte, según dicen. Referente excesivo, abrumador, con el que raramente entramos en contacto, tal vez porque tememos el encuentro, porque retrocedemos ante lo que presentimos el espectáculo cenagoso y tempestuoso de nuestro interior (Kafka). Acaso todo ese repertorio, más o menos convencional, de relatos acerca de lo que ha sido de nosotros hasta ahora y de lo que creemos posible esperar tenga precisamente como función desviarnos de este objeto, aplazar al máximo el instante de la confrontación con nosotros mismos.

Bien pronto se cumplieron los veinte años de ordenanza, como bien pronto llega la edad en la que la memoria se convierte en un sordo rumor de aniversarios. Sería equivocado tomar esto por nostalgia, por mera añoranza de lo perdido. El conocimiento se dice de muchas maneras, y una de ellas, privilegiada, es ese contrapunto entre los tiempos, esa constante medición de las distancias entre el ayer y el hoy, el antes y el ahora, que nos hace saber de nosotros y del mundo, de la auténtica naturaleza de nuestros proyectos y de la terca resistencia de los hechos. La tensión con el pasado sólo importa si ilumina nuestra actualidad o, por decirlo con otras palabras, si nos ayuda a conocernos mejor. *Lo que ahora hay* se valora desde unas expectativas que, casi por definición, vienen de atrás, esto es, se fueron configurando en el pasado. Un pasado que parece estar ganando batallas después de muerto: las mismas batallas que cuando era presente fue incapaz de ganar.

Quizá sobre este desajuste gravite una clave importante de la forma en que nos relacionamos con nuestro hoy. Mal asunto el de colocar la carreta delante de los bueyes, la *cruda* realidad, siempre imperfecta y decepcionante, después de los ideales. La utopía no puede residir en el pasado. Tras la utopía únicamente cabe fracaso, porque cuando la utopía desaparece, desaparece con ella la posibilidad misma de seguir pensando nuestro devenir en términos de proceso determinado por fines. Con la pérdida de las ilusiones los hombres pierden también todo sentido de la dirección. Se hallan decepcionados y confundidos. No es una situación nueva: ahora podemos comprender (en vez de decretar nuestra absoluta extrañeza respecto a ellos) cómo vivieron su pasado, cómo percibieron

su concreta circunstancia histórica, aquéllos que descubrieron el rostro monstruoso de una causa que habían creído justa. Pero su sueño tenía un espesor, una textura, una densidad de experiencia que no tuvo el nuestro. Era un sueño que corría, ansioso, en busca de la vida. Hacían cumplir de este modo, sin saberlo, el ambiguo diagnóstico del sociólogo: la utopía, que en un tiempo trascendía completamente la historia, tiende a aproximarse a la vida real.

Para nosotros no valen los mismos términos, pero tal vez sí el principio general. *Lo que hubo* debe ser referencia, pero no modelo. Sólo así quedaremos a salvo de ese gesto tan característico de los últimos años: el estar permanentemente a punto del desengaño, del desencanto. El modelo aplasta por su perfección, y alguna extraña satisfacción obtienen muchos con la derrota. No vale la pena demorarse demasiado en esclarecer la naturaleza de la satisfacción. Parece la triste y vacía victoria de la congruencia: tipos perfectamente adaptados a su realidad y, en esa misma medida, liberados de todo entusiasmo. Su adolescente satisfacción de *ser mayores* necesitaba algo que abandonar o que les abandonara, y por fin lo han encontrado. Es, como hubiera dicho Mannheim, el triunfo de la actitud «positiva y práctica» [*Sachlichkeit*], que en última instancia significa la decadencia de la voluntad humana. Pero ésa no es la función natural del modelo: el ideal está para ayudarnos a salir de la realidad, no para que la vivamos como una condena.

La memoria del pasado, en cambio, debiera servirnos para conocernos mejor. Tal como somos y tal como éramos. Así, aquella lejana consideración de la ética y la política que algunos planteaban («sin ética no hay política; sólo hay politiquería») en realidad no describía nada; se limitaba a señalar un *desideratum*, un horizonte de valores del que, a pesar de todo (¿por qué no decirlo?), estamos ahora un poco más cerca. La realidad de hoy se ha de comparar con la realidad de entonces, igual que los ideales de hoy han de verse en el contraluz con los de aquel momento. Cruzar los términos conduce inexorablemente a la confusión, y no cabe pensar con claridad el futuro sin haber puesto en orden las relaciones con el pasado. Lo que ocurrió no siempre *enseña*: en ocasiones su sentido está pendiente del presente. El carácter irreversible de lo sucedido no debiera mover a engaño: también hubo errores en el pasado.

Esta perspectiva será la adecuada si permite mostrar toda la indeterminación del presente o, mucho mejor, si permite liberar toda la *posibilidad* que encierra en su interior. La utopía, consumado su fracaso en otros territorios, podría entonces ser recuperada, precisamente para desarrollar

esta tarea de explorar lo posible, de indagar en lo que alguien ha llamado *las posibilidades laterales de la realidad*. Tal vez haya terminado resultando cierto que pedir lo imposible es la mejor forma de ser realista. De hecho nos lo había advertido Max Weber: «para conseguir lo posible hay que aspirar a lo imposible». Pero apostar por el carácter no-clausurado del mundo implica un supuesto, el de la existencia de un ámbito que acoge ese proceso, una instancia que hace suyo el cumplimiento de las expectativas. ¿Porqué no le seguimos llamando sujeto o identidad? Pero las ideas se asocian solas, y surge la duda: ¿cómo calificar una propuesta de este tenor? El insomne, filósofo al fin, recuerda la formulación de los principios *duros* de la metafísica, presentada tiempo atrás por Vattimo: *sujeto* como instancia fundamental del sentido, *objeto* como referencia estable del pensamiento, *razón* como dispositivo jerárquico de sumisión de éste a las necesidades de aquél y *técnica* como manifestación consumada de su triunfo en forma de control total de la realidad, y respira aliviado. La identidad y el sujeto en los que él piensa ni tienen esos rasgos ni cumplen esa misión.

Él piensa, con Hannah Arendt<sup>1</sup>, en un sujeto que se resuelve en dos momentos mayores: el nacimiento y la muerte. El nacimiento de cada individuo es la promesa de un nuevo comienzo: actuar significa ser capaz de tomar iniciativas y de hacer lo no anticipado. Un nuevo ser es precisamente lo que *tarda en mostrar su sentido* por excelencia -tarda toda su vida-. Del otro lado, la muerte significa no sólo dejar de saber, sino, sobre todo, dejar de soñar -esto es, de anticipar, de proyectar-. Es el momento en que el individuo se encuentra por fin con su idea reguladora<sup>2</sup>. Dos momentos entre los cuales se dibuja el arco entero de la vida humana. La identidad, por su parte, tampoco puede pretenderse un lugar firme.

De hecho, da la impresión de que está a punto de quedar anacrónica incluso la reivindicación de una pluralidad de identidades frente a la antigua identidad monolítica. Algunos sociólogos han advertido de ello, y probablemente la fascinación de más de un filósofo europeo ante los USA tenga que ver, entre otras cosas, con esto. Aquel viejo uso de la identidad requería para su funcionamiento de una persistencia de la presencia y de su reflejo que ya no son, definitivamente, el caso. Un cierto grado (¿o ritmo?) de movilidad laboral, por ejemplo, impide a los individuos buscar sus señas de identidad en el trabajo. Algo muy parecido les ocurre si dirigen su mirada hacia otros ámbitos, como el de las relaciones personales, donde cualquier forma de perennidad ha desaparecido del

horizonte. El modelo bajo el que se les está proponiendo a estos hombres que se representen a sí mismos es el uno de esos juguetes polivalentes, que inicialmente tiene forma de coche, pero que puede convertirse en mil artefactos diferentes, simplemente a base de armar las mismas piezas de otra manera.

Frente a una realidad así, no parece que quepan demasiadas alternativas. La que han defendido algunos autores contemporáneos es la de que para sobrevivir en estas condiciones los individuos han de abandonarse a una fragmentación disparada del yo, obedeciendo a lógicas múltiples, y viviendo en un proceso de desublimación, huyendo ante el sentimiento y el sentimentalismo, ocultándose, en suma, de toda vulnerabilidad social. El Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* suele venir bien para desarrollar este punto. Rechazado el sujeto («el sujeto es un producto de la máquina de representación y desaparece con ella» escribía Lyotard a principios de los setenta) sólo queda defender un pluralismo irreducible de juegos de lenguaje y acentuar el irreducible carácter local de todos los discursos, acuerdos y legitimaciones. La propuesta es de un alcance algo mayor de lo que parece a simple vista, ya que no conviene olvidar que para Wittgenstein los juegos de lenguaje son formas de vida. Son conjuntos de actividades lingüísticas y no lingüísticas, instituciones, prácticas y significados encarnados en ellas. No es casual que quienes defienden una concepción *débil* del mundo (basada en el diálogo, el respeto de la pluralidad y la emancipación de los hombres de las estructuras de poder) hayan creído encontrar en el último Wittgenstein un ocasional refuerzo para alguno de sus postulados.

Pero en esta caracterización de una identidad *débil* (casi *en retirada*) se echa en falta un elemento clave. No es olvido ni descuido, sino ausencia necesaria. En ocasiones, personalizar las ideas cumple una función clarificadora, parecida a la de poner ejemplos: quien añora un tiempo en el que todo parecía posible porque todo estaba por hacer constituye el correlato, invertido y paródico, del que sostiene, violentando un punto el lenguaje y contraviniendo a Wittgenstein<sup>3</sup>, que no cabe hacer más que lo que se está haciendo. Anacronismo común, con diferente fecha: idéntico rechazo de la historia. La autosatisfacción ante notario del que detenta el poder y la autopunición del eterno insatisfecho representan, cada una a su manera, parecidas enfermedades de la memoria. Uno y otro están consiguiendo de esta forma vivir sin objetivos -irremediabilmente perdidos-, sin sentido ni compromiso profundo.

No se trata de retroceder, asustados, ante esta conclusión: nada es de temer en materia de pensamiento. Es más bien cuestión de decidir *con qué ideas queremos vivir*. Aquella identidad a la que asignábamos la tarea de explorar lo posible deriva sus símbolos principales no sólo de nuestro presente y de nuestro pasado sino también de lo que esperamos en el futuro. Nuestra identidad es una identidad débil, pero porque acoge en su definición un insoslayable elemento de indeterminación. Nadie sabe lo que nos deparará el futuro, tanto en la escala de lo individual como en la de lo colectivo. Pero ese *todavía-no*, además de aguardarse, se desea. Se producirá en buena medida si estamos abiertos a las nuevas situaciones y ponemos los medios para que se den. Lo que somos (tanto lo que decimos que somos como lo que creemos que somos) está también constituido por aquello que esperamos ser y aún no somos. Regresa la utopía para inscribirse en el corazón de esta identidad siempre suspendida.

Pero el insomne cree ver claro en el interior de la oscuridad descubierta. Es cierto que un determinado tipo de plenitud sólo se alcanza en una perspectiva temporal, cuando los individuos reconocen el instante como resultado-anticipo de lo pasado-por venir. En efecto, vivir en el tiempo pero sin memoria y sin apuesta equivale a instalarse en un engañoso *como si*. Es la mala manera de afirmarse. Antaño incluso había llegado a escribirlo: una realidad sin sujetos tiene algo de inerte. Son ellos quienes la activan, quienes le dan vida. Si renuncian a hacerlo, el horizonte del mundo por entero se cubre de melancolía. Se puede sentir entonces la tentación de echarle la culpa al conocimiento, como hace Nietzsche en la segunda de las *Consideraciones intempestivas* dedicada a la «utilidad y la desventaja de la ciencia histórica para la vida». Ramón Llull ya había hablado de la *tristeza por superabundancia de pensamiento*, y el propio Durero, precisamente en su grabado *La melancolía*, parece querer apresar esta misma experiencia, la del que *sabe demasiado* (la del que *no se atreve a saber*, hubiera dicho un ilustrado). Pero fue Benjamin quien la supo entender como el rastro -el recuerdo- del sujeto ausente: «el melancólico ve con terror que la tierra recae en un estado meramente natural, no exhala ningún hálito de historia, ningún aura». El silencio es el *nombre mudo* de la tristeza. Es la memoria la que alimenta originariamente el anhelo de plenitud para el presente. El problema, el gran problema que estalla en este punto, es que todas las afirmaciones desgranadas hasta aquí apelan a una experiencia que parece haber mutado en el transcurso de la noche.

El pasado que ahora emerge no es el mismo de la vigilia. Desde los episodios que han conseguido atravesar el desierto del olvido y vuelven, con su insolente frescura, a recordarnos la persistencia de un yo que creíamos definitivamente enterrado, hasta nuevas tonalidades para lo que nunca se fue de la conciencia. ¿Infancia feliz? ¿Adolescencia agitada? ¿Hubo alguna vez plenitud? ¿En qué tramo de lo ya vivido fundamos este presente? ¿Hay algo que merezca ser añorado? Nada es como a la luz del día y, lo más grave, nada en esta evocación parece depender de nosotros. ¿Memoria involuntaria o dependiente de otra voluntad, de una voluntad desconocida? Los viejos relatos, aquellas narraciones que parecían dar cuenta de lo que había sido de nosotros hasta ahora, y sobre las que basábamos nuestras esperanzas de futuro, se revelan en este instante como una artificiosa convención, como una construcción falaz que incumple las más elementales reglas del juego. Estúpido jugador haciéndose trampas a sí mismo. O tal vez sea otra cosa. Tal vez el pobre no sabe lo que lleva, ni el alcance del envite.

Como el ángel, el insomne contempla los escombros de la propia vida. A diferencia del de Klee, su mirada no refleja espanto. Será -piensa en voz alta- que la reiteración ha terminado por hacernos algo sabios, y ya hemos aprendido lo que toca hacer en estas situaciones. Hay una primera certeza a la que aferrarse: sólo el lenguaje permite tener tratos positivos con la experiencia, salir del encierro de lo dado e iniciar la senda del conocimiento. Es cierto que en ocasiones la intensidad de la experiencia concreta parece empujarnos hacia el silencio, parece favorecer nuestra íntima tendencia al enmudecimiento. La cuestión es si, desde un lugar tal, se puede desembocar en una conclusión distinta a la que proponían las viejas filosofías de la vida, a saber, reactivar un estado precategorial en el cual tiene lugar una *aeterna veritas*. También Benjamin desconfiaba extraordinariamente de cualquier modalidad de refugio en el mero *vivido*. De ahí su fascinación por Proust o por Kafka. Ambos escritores encarnan en sus obras el intento de tornar de nuevo transmisible la experiencia en el mundo contemporáneo (incluso al precio, en el caso de Kafka, de renunciar a la verdad). La actitud benjaminiana es coincidente en este extremo, como en tantos otros, con la de Wittgenstein: donde éste propone arremeter contra los límites del lenguaje, irle ganando territorio al océano de todo aquello de lo que no se puede hablar, Benjamin defiende la necesidad de «hacer cultivables los territorios en los cuales hasta ahora crece sólo la locura; penetrar con el hacha afilada de la razón, sin mirar a diestra ni a siniestra para no caer preso del horror, que atrae desde el

fondo de la selva primordial».

Quizá no sea mucho para comenzar: no debiera haber grave inconveniente en admitirlo. El mismo Benjamin, que alaba el rupturista gesto cartesiano de hacer *tabula rasa* del pasado, admite que todos aquellos que se han decidido a «empezar desde lo nuevo» se han visto obligados a apañárselas con poco, a «construir desde el Poco». Pero tiene algo de irónica esta modestia. Porque este poco del que debemos partir, que intentamos apresar con nuestro lenguaje, es esa fugaz realidad imaginaria que relampaguea en el instante de la memoria involuntaria. Realidad en la que podemos encontrar aquellas proustianas joyas de *otra experiencia*, completamente diferente de la que nos ofrece la inteligencia habitual. Han llegado refuerzos para superar las perplejidades iniciales. En un primer momento todo ese *novum* que acaba de irrumpir en la conciencia se percibe como desorden. Como desorden y como destrucción. Porque la lógica que introduce esta nueva experiencia recordada es la lógica de la discontinuidad. El ángel, al menos en esto, andaba equivocado: la idea del *continuum* no arrasa con todo. Ahora vemos que es posible interrumpir la linealidad inexorable de la temporalidad clásica y acceder a una imagen distinta del presente y del futuro.

En cierto modo, los papeles se han invertido esta vez. No hemos sido nosotros quienes hemos viajado a lo *ya sido* en busca de una reafirmación de lo que ahora hay, o de un consuelo dulzón que alivie las penurias de nuestro presente, sino que, si vale hablar así, ha sido el propio pasado el que ha venido a presionar sobre nosotros, el que ha comparecido ante nuestros ojos para pedir ser liberado. Se trata de rescatar y de redimir un pasado vencido y condenado a la oscuridad de la locura o del olvido. Hacerle un sitio en nuestro presente y proporcionarle sentido es, entonces, la tarea pendiente por obligada: «el olvido es inhumano, porque se olvida el sufrimiento acumulado; pues la huella de la historia en las cosas, los colores y los sonidos es siempre la huella del sufrimiento pasado» (Adorno). No se ha deslizado aquí la palabra «historia» por casualidad, ni se ha introducido el lenguaje del antagonismo alegremente. Porque lo que tiene secuestrado ese pasado, lo que le mantiene confinado en el fondo nocturno y maligno de nuestro ser es un orden que viene de fuera, el orden que controla el presente y el pasado. La cultura de los dominadores, en definitiva.

Se puede decir esto sin abandonar la primera persona. Ese mundo secuestrado que busca la luz se deja ver, de manera fugaz, a través de experiencias, objetos o situaciones irrenunciablemente propias. En los



hechos personales que reviven en la memoria individual se insinúan las angustias y anhelos de la humanidad, lo general en lo particular. Fragmentos amados de la infancia y despreciados por la cultura y por el saber de los adultos, deseos perdidos, pulsiones prohibidas, aspiraciones inútiles o huidas imposibles... elementos todos ellos que difícilmente pueden ser asumidos por el acomodado sujeto de la vigilia. Esta evocación del pasado suscita peligrosas perspectivas: el orden establecido recela de los contenidos subversivos de la memoria. Acaso no fueran otros los motivos que llevaron a Benjamin a pensar que el sujeto de la nueva experiencia no puede ser más que alternativo respecto al sujeto del dominio de la razón burguesa en el poder. No debiera confundirnos el hecho de que esta terminología pueda sonar hoy un punto anacrónica. Las cosas se pueden formular de otra manera, y entonces la convicción benjaminiana parece menos anacrónica, o más verosímil. El presunto sujeto alternativo no aspira a fundar otro macrosaber alternativo. Por el contrario, precisamente porque intenta incorporar la experiencia de la precariedad, de la caducidad, el suyo es un saber *en vilo*, un saber que por definición no puede aspirar a ningún tipo de eternidad. Mucho sería que ese sujeto fuera capaz de moverse en su presente, en el nuevo presente que la memoria involuntaria le acaba de proporcionar. Para ello es preciso que abandone tanto la fascinación del futuro como la imagen rígidamente causal del pasado, o, con el lenguaje de la filosofía de la historia, tanto la fe en el progreso como la aspiración a la reconstrucción histórica unitaria, que, aplicadas a su propia vida, dan lugar a una imagen de sí que ha terminado por constituir un auténtico obstáculo para el (auto)conocimiento.

De pronto, se atraviesa en el curso de la reflexión aquella conversación con el amigo: el recuerdo ¿es algo que se tiene o algo que se ha perdido? Cualquiera sabe, pensó en el momento. Sabemos sólo que el empeño en recordar a menudo desemboca en la tristeza. ¿Será entonces que nos complace entristecernos? Tal vez sí y, vuelve a distraerse el insomne, debiéramos aplicarnos la *paradoja del masoquista*<sup>4</sup>, que alguna vez él ha planteado en términos de la pregunta: el masoquista ¿va al cielo o al infierno? (El desarrollo es fácil de imaginar: si va al cielo, donde no se sufre, está padeciendo por no sufrir, y no aparece entonces el premio por ningún sitio, pero si es enviado al infierno, y el dolor le complace, está disfrutando con ello, con lo que tampoco alcanza a verse el castigo. Un aprieto, ciertamente, para el Juez Supremo, del que podría salirse, por ejemplo, sosteniendo que Dios premia y castiga *a la carta*). Esto es

broma sólo a medias, cae en la cuenta el insomne. El Nietzsche enemigo del recuerdo y partidario del olvido como facultad vital por excelencia rechazaba precisamente por masoquistas los intentos de comprender la continuidad de la historia en el sentido de historia del sufrimiento recordado.

La *broma a medias* le ha apartado por un instante del hilo de la meditación. Aunque, bien mirada la cosa, tal vez aquélla haya ganado con la disgresión. Ha mostrado la conveniencia teórica de distinguir entre dos recuerdos diferentes. Porque no es lo mismo el dolor que provoca recordar una felicidad pasada (y, por pasada, perdida) que el recuerdo de un sufrimiento pasado, en lo que tiene de testimonio de una felicidad incumplida (y, en la medida en que todavía se aspira a ella, pendiente). Acaso por esta diferencia pudiera hacerse pasar la línea de demarcación entre *calidades de memoria*, acaso en los diversos materiales con los que cada una ellas opera se haga evidente la particular eficacia de las instancias exteriores al sujeto. Frente al recuerdo empastado con la argamasa del tiempo lineal, la experiencia del instante en el momento del peligro. Frente a la equívoca convicción historicista de que la elaboración del recuerdo marcha al ritmo de la historia, la voluntad de atrapar el conflicto en acto. La realidad es un camino sin retorno (o una calle de dirección única, si se prefiere). Se acaba de introducir una sospecha irreversible, la de que la experiencia de la historia no coincide con la presencia de la historia. Mientras no sabemos cómo nos sucede la historia, la historia sucede. El recuerdo es tan sólo uno de los rostros del pasado.

Por eso, el mudo espanto del ángel es un gesto del que escapar. Su rostro muestra la impotencia del límite, límite cuyo contenido, como sugiere Franco Rella<sup>5</sup>, puede expresarse a través de la trágica paradoja del Zaratustra: el imposible *querer hacia atrás*. No basta con el amor a los fragmentos, rescatados en su condición de huellas por descifrar. El amor del coleccionista por el objeto singular, o por una colección de objetos, es insuficiente, como lo es esa infancia que aparece como el espacio de la redención posible. Los modernos archivistas, que coleccionan los objetos históricos, sustraídos, sí, de la cadena homogénea del tiempo, pero también sustraídos de cualquier sentido para el sujeto, están presos de lo que Benjamin llamaría la magia de la huella, atrapados en el hechizo del fragmento, asombrados por la facticidad. De ahí no puede brotar conocimiento sino (¡quién se lo iba a decir!) mera filología, mágica fijación sobre el objeto, que corresponde a la filosofía exorcizar. El exorcismo no pasa por despreciar el particular, del que cabría predicar

por principio una *presunción de verdad*, sino por demostrar lo que es únicamente convicción.

Para ello, es preciso construir *el espejo que refleja una realidad nueva*, una nueva relación con el mundo, con las cosas, incluso con el propio cuerpo. El momento de la destrucción, representado por la experiencia del instante de la memoria involuntaria, no resulta suficiente para liberar al pasado, para hacerle perder su condición de trofeo de guerra de los vencedores. Con todo ese cúmulo de escombros que nos precede y nos persigue, con ese montón de ruinas que crece, imparable, hacia el cielo, es posible tener una relación distinta a la del amor desesperado y estéril del ángel. De una vez por todas: de tales eventos es necesario producir un saber. La cita de Benjamin expresa ahora a la perfección ese saber al que se aspira: «*Historia* en sentido estricto es [...] una imagen originada en la memoria involuntaria, una imagen que en el segundo del peligro se presenta imprevistamente al sujeto de la historia». No es, por tanto, una totalidad con la que quepa tener tratos directos: es más bien una promesa a perseguir.

No hay espanto en la mirada del insomne, lo que no significa que retroceda ante ninguno de los horrores del pasado. Él también cree haber visto por un momento, como el ángel, catástrofes donde la razón del dominio pretende convencernos de que hay continuidad y progreso, pero no cree que se deba enmudecer ante la posibilidad de recomponer lo destruido. A fin de cuentas, a partir de lo ya pensado no cabe identificar esta tarea con alguna modalidad, más o menos encubierta, de restauración del viejo orden. La mirada aguda del conocimiento de la crisis, que es para Benjamin la mirada del historiador, percibe precisamente en el carácter mutilado del pasado la condición de posibilidad para el surgimiento de nuevas figuras, nuevas imágenes, nuevas palabras a través de las cuales lo silenciado pueda volver a hablar. El saber que a partir de todo esto se pueda ir elaborando habrá de ser un saber de la emergencia y de la precariedad, pero será saber al fin. No podrá tener, como es lógico, la misma forma que otros saberes que también se han propuesto la inteligibilidad de lo humano. Pero es que toda esta reflexión ha empezado precisamente afirmando la centralidad del recuerdo, esto es, su condición de *nota esencial del ser finito e histórico del hombre* (Gadamer). Huyendo de toda posible reducción a facultad psicológica nos alejamos al mismo tiempo del corolario obligado de esta actitud, que no es otro que el cientificismo. La abstracta contraposición entre historia como mero recuerdo e historia como ciencia termina desembocando inexorablemente en un callejón sin

salida, en el que, de un lado, tenemos un recuerdo convertido en inefable o entregado en manos de los psicólogos y, de otro, una historia clasificada racionalmente en el banco de datos informático en el que, por definición, no cabe olvido ni recuerdo.

El saber de la historia que empieza a barruntar el insomne habrá de ser, forzosamente, un saber de nuevo tipo: un nuevo saber al servicio de otra experiencia. Pero este saber no nos lo encontramos hecho o dado en ninguna parte sino que, por el contrario, lo hemos de construir a partir de los materiales que nos ha entregado la memoria involuntaria. Por lo pronto, las viejas palabras no nos sirven tal cual. El hablar ordinario, que manifiesta mentira, precariedad, incerteza, contiene las huellas de una riqueza que debe ser conquistada si queremos reapropiarnos del mundo. El combate está plagado de peligros. La memoria, nos advirtió Benjamin, también puede ser «juego mortal». Lo que ella nos entrega son *jeroglíficos* por interpretar, agregados cualitativos de fuerte intensidad a la espera de la construcción intelectual en la que poder mostrar su sentido. Las sensaciones no son datos, sino *signos de otras tantas leyes e ideas*, del mismo modo que los recuerdos no remiten a hechos del pasado, por lo menos entendidos como realidades canceladas («lo que la ciencia da como *constatado* puede ser alterado por el recuerdo», Benjamin).

Pero tampoco parece, en segundo lugar, que los viejos géneros puedan resultar de gran utilidad, una vez que hemos reconsiderado radicalmente el significado de los términos en juego. Es el rechazo de una cierta idea del yo lo que lleva a Cioran a escribir: «La suerte que tiene el novelista o el dramaturgo de expresarse disfrazándose, de liberarse de sus conflictos y, más aún, de todos esos personajes que se pelean dentro de él... El ensayista, por el contrario, se halla acorralado en un género ingrato, en el cual sólo se proyectan las propias incompatibilidades contradiciéndose a cada paso». Por el otro lado, el descubrimiento de la naturaleza del cuadro histórico como un cuadro de luces y sombras, relieves y omisiones, recuerdos y olvidos, hace que Benjamin, preocupado por alcanzar el medio de traducir estas imágenes a un saber, se pregunte: «¿en qué podía consistir sino en crear una ‘obra de arte’?»

Identidad y conocimiento han terminado por volver a encontrarse, como no podía ser de otra forma. El lugar de la nueva coincidencia ha sido esa particular figura benjaminiana de la subjetividad, esa rara mixtura de determinaciones del conocimiento y de la acción que unas veces viene nombrada como el *narrador* y otras como el *historiador*, y que

acaso pudiera quedar unificada bajo el rótulo *el historiador que narra*. «Narrar no es sólo un arte, es además un mérito, y en Oriente hasta un oficio. *Acaba en sabiduría*, como a menudo e inversamente la sabiduría nos llega en forma de cuento» puede leerse en el relato benjaminiano «El pañuelo». Pero como sabiduría parece ser una sabiduría en peligro en el mundo de hoy. Se diría que nos han arrebatado un poder que creíamos inalienable, absolutamente firme: el poder de *intercambiar experiencias*, ese poder que, para Benjamin, se encuentra ejemplarmente ejercido en autores como Kafka o Proust.

Lo de menos es que no fueran, en un sentido estrechamente corporativo, *historiadores profesionales* (si alguien planteara las cosas en esos términos no quedaría más remedio que preguntarle: ¿quién nos ha ayudado mejor que ellos a entender su tiempo?). Lo que importa es si hay en sus textos indicaciones o ejemplificaciones de una manera distinta de relacionarse con el mundo o, lo que viene a ser lo mismo, si ellos nos muestran en acción ese saber *otro* en el que estamos pensando. A fin de cuentas, el historiador debiera ser en esto igual que cualquier otro escritor. La diferencia, si acaso, podría hacerse radicar en que mientras para el primero el olvido de sí -quiere decirse, de su particular circunstancia, de su concreta coyuntura- es condición para el encuentro con el pasado, para el segundo constituye la garantía de su proyección futura. Pero la diferencia es delicada, acaso por insuficiente. El acto de comprensión de un historiador es reenviado hacia el futuro, en la esperanza de que alguien allí se haga cargo de su contenido. El mal historiador informa de sí (aunque sea a su pesar), en vez de asumir la condición de vehículo para la comprensión. Lo mismo, por cierto, ocurre con el poeta. En la medida en que la poesía está ligada siempre a la circunstancia personal de quien la escribe, ha podido ser considerada en cierto modo como una confidencia. Sin embargo *gran poesía* es aquella en la cual habla la tradición, habla únicamente el lenguaje. Desaparece el autor y queda el texto. El poema se transforma en una *confidencia del lenguaje mismo*. Con todo ello no se pretende negar la identidad, sino señalar su caducidad o su ámbito de validez, según se prefiera. Hermann Broch afirmó de él mismo, y de Musil y Kafka: «Nosotros somos escritores sin una verdadera biografía. Hemos vivido y hemos escrito. Eso es todo». Por supuesto que tuvieron existencias agitadas (no habría más que pensar en Broch). La cuestión es otra. La cuestión es si a eso que les ocurrió le atribuyen significado o, por el contrario, quieren desaparecer tras su obra.

Curioso: es esta figura, inocente y modesta, la que se encuentra en peligro, es el incipiente y balbuceante saber que nos propone el que parece sernos sistemáticamente negado. Nada hay en estos hechos de casual. Tienen que ver, sin duda, con un rasgo fundamental del hecho de narrar: su orientación hacia el interés práctico. La reiterada sentencia nietzscheana según la cual «cada uno alcanza el grado de verdad que se halla en condiciones de soportar» podría obtener aquí el contrapunto de la afirmación de Isak Dinesen que tanto llamó la atención de Hannah Arendt: «se puede soportar todo el dolor si se lo pone en una historia o se cuenta una historia de él». El narrador es alguien que quiere ser útil, que quiere poner a disposición de los demás la capacidad que posee para dar consejos. Moralejas, indicaciones prácticas, refranes o normas de vida son otras tantas formas, dirá Benjamin, de aconsejar al oyente. El narrador toma lo que cuenta de la experiencia, sea propia o ajena, y lo convierte nuevamente en experiencia de los que escuchan su historia. No hay posibilidad de interpretar la cita de Dinesen en términos maliciosamente consoladores: el gesto mismo de contar el sufrimiento resulta insoportable para el poder, que quisiera condenar al sufriente al olvido, a la no existencia definitiva.

El gesto desliza también, sin enunciarla, una valoración de los grandes relatos heredados. Las pequeñas historias resultan subversivas porque desenmascaran la mentira de la Gran Historia, a saber, todo lo que ésta había soterrado o desechado, falsificado u olvidado. Pero que quienes nunca han hablado tomen la palabra, que se diga lo que hasta ahora había permanecido callado o que nos perturbe nuestro propio recuerdo son todavía tan sólo premisas que están a la espera del marco de sentido en el que integrarlas. Si no damos con él, andaremos perdidos en el puro gesto destructivo, en el amor imposible del ángel por los escombros, los fragmentos y las huellas. El sentido positivo de la propuesta viene inscrito en los propios términos benjaminianos: «la pluralidad de la Historia es similar a la pluralidad de las lenguas; la historia universal en el sentido moderno podrá ser solamente un esperanto». La reivindicación de una prosa integral, de un lenguaje a la altura de la percepción de la historia como «pluralidad de historias» no resulta ya, a la vista de todo lo anterior, meramente programática, sino consecuencia exacta de los supuestos planteados. La búsqueda de ese horizonte global es la tarea del historiador. Más precisamente, de lo que Benjamin denominaba *el historiador materialista*.

Pero que este lenguaje de horizontes y tareas no nos deslice hacia imágenes que no son, definitivamente, el caso. Estábamos advertidos contra aquélla, de Marx precisamente, que veía en las revoluciones «las locomotoras de la historia universal» (cuando tal vez sean «la palanca del freno de mano en el tren de la humanidad viajera»). De la misma forma, el historiador materialista no es ese dócil *funcionario del presente*, dedicado por entero a actualizar el pasado, esto es, a interpretarlo desde la más completa interiorización de las categorías de la razón del dominio. Considerar obvio lo dado es una forma, particularmente eficaz por invisible, de reforzar el punto de vista de los vencedores. Comprender empáticamente el pasado únicamente puede ser hecho desde una subjetividad que es, ella misma, construcción histórico-social (y que, de ordinario, se desconoce como tal). La alternativa a esto se hallaría, más bien, próxima a la humilde descripción que de sí misma hacía (de nuevo) Isak Dinesen al escribir: «moi, je suis une conteuse, et rien qu'une conteuse. C'est l'histoire elle même que m'intéresse, et la façon de la raconter» [«soy una contadora de cuentos y nada más. Lo que me interesa es la historia y la forma de contarla»]. Alguien, si se prefiere decir así, que sabe que su destino es el de ser vehículo para una nueva experiencia, ocasión involuntaria para que, aunque sea fugazmente, podamos respirar «un álito de aquel aire respirado por aquellos que nos han precedido» (Simone Weil).

Tal vez hubiera que hablar, más que de identidad *débil*, de identidad *pendiente* o *aplazada*. Porque lo que está en juego en esta batalla por el pasado oprimido, de la que el historiador se constituye en cronista, es precisamente la posibilidad misma de la esperanza o, con mejores palabras, «sólo por mor de los sin esperanza se nos ha dado a nosotros la esperanza». Los sueños incumplidos de los hombres del pasado revelan la impostura del presente, arrojan una nueva luz sobre la realidad en la que estamos inmersos. ¿Quién piensa en términos de salvación? La concepción providencialista de la historia, el mesianismo, constituyen un peligro teórico sorteable. La presunción de un pasado no finalizado o no clausurado no significa, claro está, que a los muertos se les pueda devolver la vida. La injusticia pasada ha pasado y está terminada. No habrá juicio final que redima del sufrimiento padecido: eso sólo lo puede aguardar el pensador religioso. El pensamiento nunca puede justificar una expectativa de semejante orden. La necesidad y la desesperación no son formas de validez lógica, observó Wizenman no sin cierto cinismo.

Siglo y medio más tarde, Horkheimer remachaba el mismo clavo: «¿es la monstruosidad un argumento convincente contra la afirmación o la negación de un estado de cosas? ¿Posee la lógica una ley al efecto de que un juicio sea falso cuando su consecuencia sea la desesperación?» Sólo hay una figura y una actitud opuestas a la del pensador religioso: «el materialista se deja inundar por el sentimiento del abandono sin límites de la humanidad, que es la única respuesta verdadera a la esperanza en lo imposible». ¿No se puede ir más allá? ¿Nos condena la verdad al silencio? Acaso todo se juegue alrededor de un matiz: la súplica de los que sufrieron no puede ser atendida, pero su voz debe ser escuchada. Redimir no es revivir, ni volver sobre lo andado: es proporcionar el acceso al sentido. La tenacidad ha desembocado en una nueva pregunta. Porque, una vez que nos ha empapado ese sentimiento del abandono referido por Horkheimer, ¿qué hacer con el anhelo de los hombres por vivir en un mundo distinto?»

La fatiga empieza a hacer mella en el insomne. A estas alturas de la noche, no puede evitar la sensación de que el discurso se ha ido alejando del estímulo inicial. Vuelve a escaparse, huidizo como siempre -huidizo como el mercurio-, el objeto de partida: la vida de una sola vez. La hubiera querido idea reguladora y ha terminado por transformarse en el horizonte de su desazón, en la oscura causa de su malestar. Recuerda lo leído hace pocas horas en Yourcenar: «Por qué no existirá un único cuerpo, para que yo pueda abrazarlo, una única fruta para que yo pueda cortarla y un único enigma para que yo lo resuelva, por fin...». Se siente perdido en un territorio inabarcable del que apenas tiene señalizados los confines. El brillo del relámpago se ha ido oscureciendo: la memoria involuntaria se desvanece. Teme encontrarse con los viejos referentes de la vigilia (experiencia habitual, lenguaje ordinario, sentido común...), cuya eficacia le resulta bien conocida. Ahora se da cuenta de que lo que Benjamin había presentado como un procedimiento es, en realidad, un desafío: «...vivir el Antaño con la intensidad de un sueño para ver en el presente el mundo despierto al que el sueño se refiere». Pero, de otro lado, le inquieta el peligro de voluntarismo: ¿le sirven realmente para fundamentar su acción las consignas de los que le precedieron? Y si la respuesta es negativa, ¿desde dónde valorar esa extrañeza? No hay modelos, es cierto, para el que desconoce el rostro de lo que busca. Qué fácil resulta hoy entender aquello que Benjamin le escribía a Scholem el 14 de marzo de 1939: «Los estímulos que el mundo actual me ofrece son demasiado débiles, y los premios del mundo futuro demasiado inciertos».



Pero tal vez haya todavía una verdad mayor, en la frontera misma de lo que podemos soportar. La que expresó Octavio Paz al escribir: «Quien ha visto la esperanza no la olvida. Y sueña que un día va a encontrarla de nuevo entre los suyos».

#### NOTAS:

<sup>1</sup>. El insomne parece estar haciendo referencia a su texto «Hannah Arendt, pensadora del siglo», Introducción a Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, aunque también es posible que se refiera a M.Cruz-F. Birulés (eds.), *En torno a Hannah Arendt* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994), citado *supra*, nota 1.

<sup>2</sup>. Elias Canetti tiene escrito en *La conciencia de las palabras*: «La muerte es el hecho primero y más antiguo, y casi me atrevería a decir: el único hecho. Tiene una edad monstruosa y es sempiternamente nueva. Su grado de dureza es diez, y corta también como un diamante. Tiene la gelidez absoluta del espacio cósmico: doscientos setenta y tres grados bajo cero. Tiene la fuerza del huracán, la máxima. Es el superlativo absoluto de todo. Infinita sí no es, pues cualquier camino lleva a ella. Mientras exista la muerte, toda opinión será una protesta contra ella. Mientras exista la muerte, toda luz será un fuego fatuo, pues a ella nos conduce. Mientras exista la muerte, nada hermoso será hermoso y nada bueno, bueno» (pg.23).

<sup>3</sup>. Quien tiene escrito: «Todo lo que es podría ser de otra manera».

<sup>4</sup>. De alguna manera complementaria de la *paradoja hedonista* ilustrable por la anécdota de Hobbes referida en las *Brief Lives* de John Aubrey. En cierta ocasión en que Hobbes acababa de dar limosna a un mendigo, un clérigo le preguntó si lo habría hecho de todos modos aunque Jesús no lo hubiera mandado; la respuesta del autor del *Leviatán* fue que al dar limosna no sólo mitigaba el dolor del mendigo, sino su propio dolor al contemplar el dolor del mendigo. El relato viene recogido en A.MacIntyre, «Egoism and Altruism», en P.Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan & Free Press/London:

Collier-Macmillan, 1967, vol.1-2, pp.462-466, pg.463.

<sup>5</sup>. Sin duda, el insomne se refiere al libro *Il silenzio e le parole* (Milan, Feltrinelli, 5ª ed.: 1987, del que hay trad.cast.: *El silencio y las palabras*, Barcelona, Paidós, 1992), en cuyo tercer capítulo se desarrolla un brillante análisis de la obra de Benjamin.

## BIBLIOGRAFÍA DEL AUTOR

- “De la memoria y el tiempo” en Manuel Cruz, *Narratividad, la nueva síntesis*, Barcelona, Península, 1986, pp. 71-82.
- “El presente respira por la historia” en Manuel Cruz, *Filosofía de la Historia*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 11-45.
- “Recordamos mal”, inédito. Corresponde a mi intervención en el Simposio “Ética, Perdón, Memoria y Reconciliación” que tuvo lugar el 6 de noviembre de 2003, dentro del XIV Foro Nacional de Filosofía, celebrado en Cali.
- “La responsabilidad, un invento moderno”, en Manuel Cruz & Roberto Rodríguez Aramayo (coordinadores), *El reparto de la acción*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 11-23 con el título “Acerca de la necesidad de ser responsables”.
- “¿Quién ha sido?”, en Manuel Cruz, *¿A quién pertenece lo ocurrido?*, Madrid, Taurus, 1995, pp. 211-241.
- “Por un naturalismo dialéctico (tesis provisionales)”, en Manuel Cruz, *Por un naturalismo dialéctico*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 245-252.
- “De lo que no se puede hacer, lo mejor es hablar (a propósito de Wittgenstein)”, en Manuel Cruz, *Filosofía contemporánea*, Madrid, Taurus, 2002, pp. 55-63 con el título “Wittgenstein, pensar desde el lenguaje”.
- “El siglo como unidad de medida”, en Manuel Cruz/Gianni Vattimo (eds.), *Pensar en el siglo*, Madrid, Taurus, 1999, pp. 7-27.
- Epílogo- “Meditación del insomne”, en Manuel Cruz, *Hacerse cargo*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 123-140.



Universidad  
del Valle

## Programa Editorial

Ciudad Universitaria, Meléndez  
Cali, Colombia

Teléfonos: 57(2) 321 2227 - 57(2) 339 2470

<http://programaeditorial.univalle.edu.co>  
[programa.editorial@correounivalle.edu.co](mailto:programa.editorial@correounivalle.edu.co)