

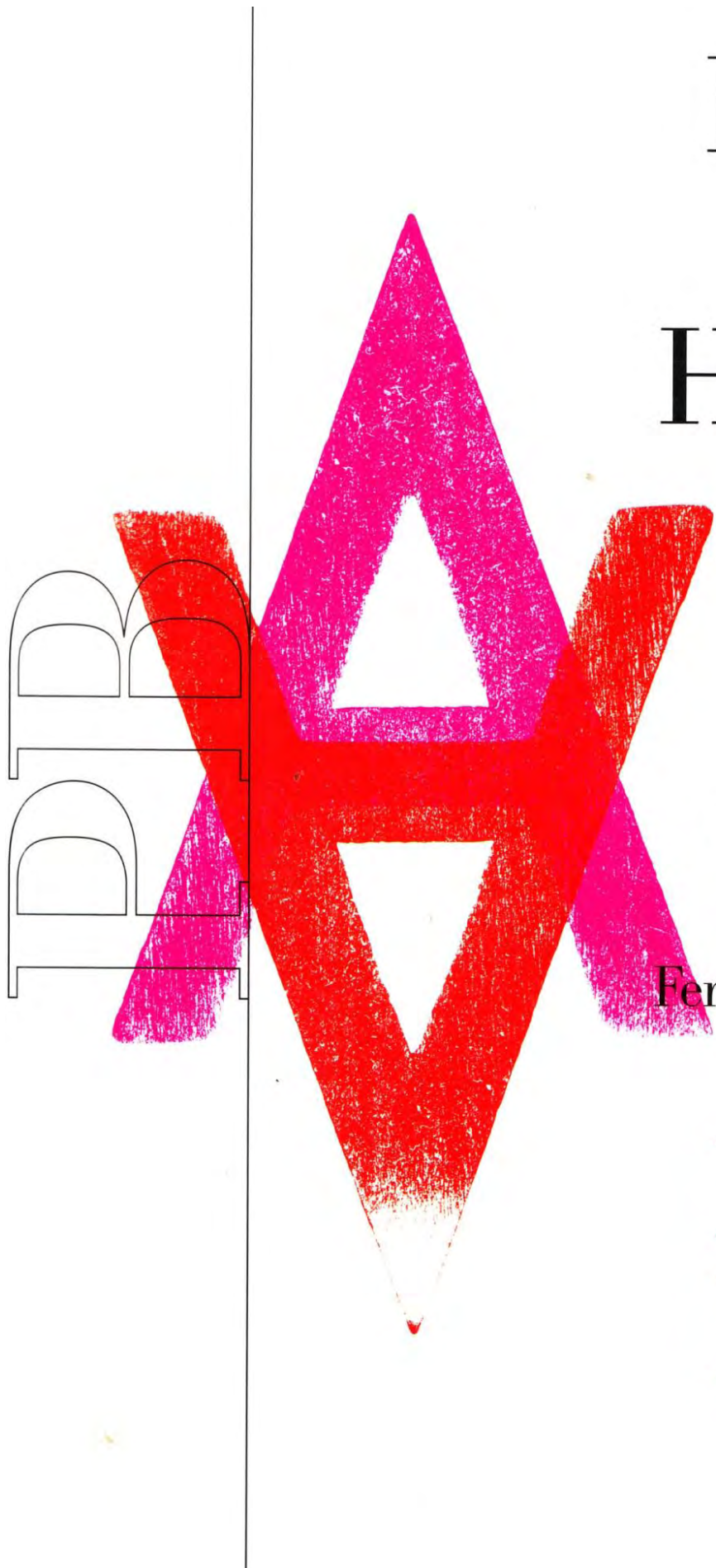
El siglo de Hannah Arendt

Manuel Cruz
(compilador)

Seyla Benhabib
Fina Birulés

Victoria Camps
Fernando Vallespín

Paidós
Básica
127



El siglo de Hannah Arendt

Paidós Básica

Últimos títulos publicados

70. C. Solís - *Razones e intereses*
71. H. T. Engelhardt - *Los fundamentos de la bioética*
72. E. Rabossi (comp.) - *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*
73. J. Derrida - *Dar (el) tiempo 1. La moneda falsa*
74. R. Nozick - *La naturaleza de la racionalidad*
75. B. Morris - *Introducción al estudio antropológico de la religión*
76. D. Dennett - *La conciencia explicada*
77. J. L. Nancy - *La experiencia de la libertad*
78. C. Geertz - *Tras los hechos*
79. R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos (comps.) - *El individuo y la historia*
80. M. Augé - *El sentido de los otros*
81. C. Taylor - *Argumentos filosóficos*
82. T. Luckmann - *Teoría de la acción social*
83. H. Jonas - *Técnica, medicina y ética*
84. K. J. Gergen - *Realidades y relaciones*
85. J. R. Searle - *La construcción de la realidad social*
86. M. Cruz (comp.) - *Tiempo de subjetividad*
87. C. Taylor - *Fuentes del yo*
88. T. Nagel - *Igualdad y parcialidad*
89. U. Beck - *La sociedad del riesgo*
91. K. R. Popper - *El mito del marco común*
92. M. Leenhardt - *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*
93. M. Godelier - *El enigma del don*
94. T. Eagleton - *Ideología*
95. M. Platts - *Realidades morales*
96. C. Solís - *Alta tensión: filosofía, sociología e historia de la ciencia*
97. J. Bestard - *Parentesco y modernidad*
98. J. Habermas - *La inclusión del otro*
99. J. Goody - *Representaciones y contradicciones*
100. M. Foucault - *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, vol. 1*
101. M. Foucault - *Estrategias de poder. Obras esenciales, vol. 2*
102. M. Foucault - *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, vol. 3*
103. K. R. Popper - *El mundo de Parménides*
104. R. Rorty - *Verdad y progreso*
105. C. Geertz - *Negara*
106. H. Blumenberg - *La legibilidad del mundo*
107. J. Derrida - *Dar la muerte*
108. P. Feyerabend - *La conquista de la abundancia*
109. B. Moore - *Pureza moral y persecución en la historia*
110. H. Arendt - *La vida del espíritu*
111. A. MacIntyre - *Animales racionales y dependientes*
112. A. Kuper - *Cultura*
113. J. Rawls - *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*
114. Th. S. Kuhn - *El camino desde la estructura*
115. W. V. O. Quine - *Desde un punto de vista lógico*
116. H. Blumenberg - *Trabajo sobre el mito*
117. J. Elster - *Alquimias de la mente*
118. I. F. Shaw - *La evaluación cualitativa*
119. M. Nussbaum - *La terapia del deseo*
120. H. Arendt - *La tradición oculta*
121. H. Putnam - *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*
122. H. Arendt - *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*
123. M. Nussbaum - *El cultivo de la humanidad*
124. L. Vygotsky - *Psicología del arte*
125. Ch. Taylor - *Imaginario social moderno*
126. J. Habermas - *Entre naturalismo y religión*
127. M. Cruz (comp.) - *El siglo de Hannah Arendt*

Manuel Cruz (comp.)

El siglo de Hannah Arendt

Cubierta de Mario Eskenazi

El presente volumen ha sido realizado en el marco de las actividades del Proyecto de investigación HUM2005-00876, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia.

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 2006 Manuel Cruz (comp.)
© 2006 de todas las ediciones en castellano
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
<http://www.paidos.com>

ISBN-13: 978-84-493-1939-6
ISBN-10: 84-493-1939-0
Depósito legal: B-36.521/2006

Impreso en Novagràfik, S.L.
Vivaldi, 5 - 08110 Montcada i Reixac (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE
EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas incluidas en el Tratado de Marrakech o de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson

Para otras publicaciones visite :

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

Instagram: Lectura_sin_Egoismo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

El siglo de Hannah Arendt - Manuel Cruz (compilador)

Referencia: 3162

SUMARIO

Nota previa, <i>Manuel Cruz</i>	9
La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt, <i>Seyla Benhabib</i>	15
El totalitarismo, una realidad que desafía la comprensión, <i>Fina Birulés</i>	37
Hannah Arendt. La moral como integridad, <i>Victoria Camps</i>	63
Memoria: ¿extrañeza o reconciliación? (Una meditación en compañía de Arendt), <i>Manuel Cruz</i>	87
Hannah Arendt y el republicanismo, <i>Fernando Vallespín</i> .	107

NOTA PREVIA

En el año 2006 coincidieron, como es sabido, el 150 aniversario del nacimiento de Sigmund Freud y el centenario del nacimiento de Hannah Arendt. Una coincidencia casual, sin duda, pero que bien pudiera servir —un tanto artificiosamente, a qué ocultarlo— para ilustrar una tendencia que parece adivinarse en el horizonte. Dicho con un punto de ironía: tal vez convenga reconsiderar, a la vista de la creciente equiparación entre hombres y mujeres que viene produciéndose en nuestras sociedades, la anunciada necesidad de *matar al padre* que, según parece, experimentan los individuos al llegar a una determinada fase de su desarrollo mental, incorporando de pleno derecho a las madres, injustamente marginadas hasta ahora de tan criminal privilegio. Viene la broma a cuento de uno de los posibles cuernos del dilema del tratamiento que está recibiendo Hannah Arendt últimamente, tratamiento que es más que previsible que se vea incrementado en adelante. Y es que, de un tiempo a esta parte, empiezan ya a alzarse voces (alguna de ellas, incluso, de una cierta notoriedad publicística) que hacen a nuestra autora objeto de variados reproches, desde el de considerar que su prestigio es el signo más claro de la derrota de la izquierda (Žižek *dixit*, en una de sus habituales salidas de pata de banco) hasta el de propiciar discursos de corte democrático-liberal (cuando, como es sabido, tuvo sonados enfrentamientos con los liberales de su época que le irritaban defendiendo la tesis de «cuanta menos política, más libertad»), sin olvidar una amplia gama de objeciones más específicamente filosóficas.

El otro cuerno del dilema es más clásico. Alguna vez se ha comentado que el hecho de que un autor pertenezca a ese selecto grupo de quienes son anunciados con el tópico de que *no*

necesita presentación constituye un arma de doble filo. Porque mientras, de un lado, la suposición de que todo el mundo lo conoce implica que, efectivamente, ha conseguido dejar oír su voz —ser reconocido como alguien que merece ser escuchado—, del otro, esa misma suposición puede significar un indicio preocupante, en la medida en que indica que el autor en cuestión ha salido de la ignorancia generalizada en dirección a un peligro aún mayor, a saber, el de ser absorbido por los tópicos, las imágenes establecidas o, peor todavía, los discursos dominantes.

La figura de Hannah Arendt ha resistido hasta ahora a ambas amenazas por razones que resultaría largo (y ajeno al propósito de la presente nota, meramente introductoria) reconstruir. En todo caso, la mera mención de su nombre no lleva aparejada, automáticamente, la ubicación en el mapa de las ideas actuales, como suele suceder con el común de los autores. Sería una exageración —fronteriza con la cursilería— afirmar de ella que es algo así como una mujer sin rostro, pero no lo sería tanto sostener que, a pesar de ser conocida, no acaba de estar del todo identificada.

Diversos motivos intervienen para provocar este efecto de labilidad. Uno, nada desdeñable, es el de la variedad de temas que abordó a lo largo de su obra. De alguna forma, lo que sigue intenta ofrecer una pequeña muestra. Otro, tampoco menor, reside en el tratamiento a que somete sus objetos de pensamiento. No sería del todo bueno celebrar acríticamente —sin reserva alguna— el resurgimiento del interés por la figura de Arendt. Hay actualidades espúreas, por estériles. Sin ir más lejos, todas aquellas que pasan de largo ante lo más propio y original de un pensamiento. Volver a Arendt no debiera significar asistir al regreso de sus peores intérpretes.

Desde luego que no es el momento ahora de empezar a *marcar el territorio*, dejando bien claro de qué interpretaciones no procede en el presente momento hacer el más mínimo caso. Valdrá la pena, eso sí, recordar algo en el límite mismo de lo obvio. Arendt escribe, como todo el mundo, en un momento histórico particular, cuyas coordenadas no pueden ser

soslayadas, sin grave riesgo de malentender sus propuestas. Hoy, por poner sólo un ejemplo, nos resulta complicado encontrar la distancia justa para afrontar un texto arendtiano sobre la conquista del espacio y la repercusión que ello tiene sobre la imagen que poseemos del hombre. Pero no es menos cierto que sería un grueso error metodológico extrapolar esta sensación de anacronismo —por lo demás, del todo comprensible— para decretar la obsolescencia de sus escritos más combativos, sin excepción. Porque el lector suficientemente desprejuiciado, y que conozca aunque sea en grado mínimo la obra de Arendt, reconocerá como propia la experiencia de haber desestimado en un primer momento —por su temática o por su tratamiento— determinados trabajos, para luego, tiempo después, reencontrarse con ellos y reconocer no sólo su enorme valor teórico, sino también su capacidad para anticipar cuestiones que hoy se encuentran en el corazón del debate. Es el caso de la preocupación de nuestra autora por el signo futuro que iba a adoptar el desarrollo tecnológico o su convencimiento del valor que deberíamos restituir al concepto de autoridad. Y qué decir de su enfado con los adultos que se niegan a asumir la responsabilidad del mundo al que han traído a sus hijos.

La ventaja del tiempo transcurrido nos regala el privilegio de poder ser rotundos a la hora de señalar determinados errores. Quienes se quedaron en el primer momento de la reacción debieron seguirle la pista a su incomodidad, en vez de apresurarse a considerarla como prueba concluyente para la descalificación. De nada se aprende tanto como de uno mismo, sobre todo cuando no se le teme al sobresalto o a la decepción. Es cierta —lo acabamos de reconocer— la sensación que producen los textos de Arendt de pertenecer a una época que no es la nuestra o, matizando un poco más, que ya no es *del todo* la nuestra —probablemente de ese matiz dependa la simultánea familiaridad y extrañeza que nos provocan—. Pero hay que interpretar esta reacción, ponerla a prueba en el mundo para que lo que es sólo una manera de hablar no le juegue malas pasadas al discurso, no deslice supuestos cómodos pero ya impracticables.

En tiempos de indigencia, no carecemos de nada. Se diría que ésta es la extraña paradoja del hombre contemporáneo. De un lado, se demora hasta lo enfermizo en sus pérdidas y en sus derrotas, en sus crisis y en sus fracasos —se coloca ante la posteridad con su mejor gesto de dolor—. De otro, contempla con altiva indiferencia el pasado: conoce sus confines y su naturaleza. Nada cree poder esperar de él, una vez que descubrió que era una construcción suya. Pero la paradoja esconde una íntima carencia. Aquella manera de hablar («una época que no es la nuestra», por ejemplo) da por supuesto lo que debiera demostrar, esto es, que sabemos lo que es propio de nuestra época, lo que la constituye.

Ahora bien, el conocimiento de una realidad no viene dado por el simple hecho de estar en ella, ni siquiera por el hecho de formar parte de ella. Se sigue hablando como si la inmediatez fuera la garantía de la verdad, como si del estar cerca de algo se desprendiera directamente su comprensión, cuando, en realidad, ése ha sido desde siempre el problema: ser capaz de asombrarse ante lo que nunca dejó de estar ahí. Por eso, una determinada manera de elogiar a Arendt —por ejemplo, a base de sostener que el tiempo le ha dado la razón o que se anticipó a lo que en la actualidad todo el mundo acepta— equivale a permanecer en el exterior de la autora. Es dirigirle un elogio que no le concierne.

A Arendt le conciernen otro tipo de comentarios, no forzosamente elogiosos. Señalaba hace un tiempo en un artículo Paolo Flores D'Arcais que el pensamiento de esta mujer es «un pensamiento sin perífrasis, que suena a provocación en los tiempos que corren». Una provocación, podría añadirse, que desvela la inanidad de los criterios dominantes, el modo en que éstos proponen abordar los problemas que nos apremian. En esos momentos brilla con especial intensidad la inteligencia de Arendt; entonces, sobre el fondo de lo rechazado, se destacan con especial nitidez sus convicciones —tan firmes como vulnerables—. Su idea de que sólo hay auténtico conocimiento en la *polis*, que es ese espacio común en el que se nos brinda la oportunidad de ver las cosas desde diferentes lados (¿el rever-

so del Panóptico de Bentham?). O su horizonte de un *pensamiento abierto*, capaz de pensar poniéndose en el lugar de cualquier persona. Una aspiración en apariencia simple, pero en el fondo explosiva, como lo prueban la proliferación de intolerancias en las sociedades contemporáneas. Probablemente ambas ideas no sean otra cosa que formulaciones diversas de un único motivo: cualquiera que sea la esfera de la vida a la que nos refiramos, el ideal de privacidad acaba con el individuo, que es por definición un ser público y, por ende, universal. Condición a la que, por cierto, no escapa ni la propia Arendt.

Y, a propósito de esto, un párrafo —no más de un párrafo— a una cuestión tan poco interesante como inevitable. Ocurrió con la biografía de Wittgenstein escrita por Bartley y con la publicación de sus *Diarios secretos*. Luego le llegó el turno a Heidegger y a la abrumadora documentación acerca del pago de sus cuotas al partido nacionalsocialista y otros detalles similares. Posteriormente, llegó la hora de sacar a la luz el epistolario privado de Hannah Arendt. La reflexión filosófica no ha avanzado un milímetro tras todas estas noticias. A quienes proponen sustituir la idea por el chisme, les corresponde la carga de la prueba. Ellos son los que debieran mostrar bajo qué nueva luz podemos examinar las propuestas teóricas de ese autor sorprendido en flagrante contradicción personal o qué aspectos injustamente desdeñados por los hermeneutas tradicionales deben ser juzgados ahora como centrales. Si las revelaciones personales no sirven para esto, quizás ante lo que estemos sea ante un fenómeno, este sí muy acorde con los tiempos, de amarillismo filosófico. No debiera ser así, pero el caso es que con demasiada frecuencia la ignorancia es lo último que se pierde.

Al lector apasionado, todo cuanto lee le parece premonitorio. Luego, cuando la pasión se retira, su lugar tiende a ser ocupado por una tibia melancolía, por una especie de tristeza otoñal que le induce a pensar que probablemente la condición humana lleva más tiempo del que debiera girando sobre lo mismo. Ahora bien, tampoco ése es un buen lugar para acampar filosóficamente. Los colaboradores del presente volumen

parecen haber hecho suyo este convencimiento y ofrecen, en las páginas que siguen —y que recogen en lo sustancial sus intervenciones en el ciclo que, bajo el mismo título que el del presente volumen, tuvo lugar en la Fundación March en octubre de 2006—, un ejercicio, al tiempo apasionado y distante, comprometido y crítico, de diálogo con una de las pensadoras sin ningún género de dudas más importante del siglo xx, cuya sombra se proyecta, lúcida y malhumorada, sobre el futuro. El lector tiene en sus manos un muestrario representativo de ejercicios filosóficos, en los que se pone a prueba, en el fondo, uno de los nervios de la propuesta arendtiana. Aquel que la propia autora formulaba diciendo que no tenía por qué resolver los problemas que ella misma había planteado (a lo que añadía: «Poco importa que mis ideas sean un poco dispersas o incluso parezcan contradecirse entre sí, con tal de que sean ideas que lleven a los lectores a pensar por sí mismos»). Como buena filósofa de raza, nunca pretendió ser concluyente. Nos dejó en herencia un puñado de cuestiones (de algunas de las cuales se ha intentado dejar problemática constancia en lo que sigue). Advirtiéndonos, eso sí, de que de su clarificación dependía no ya sólo una *buena vida*, sino tal vez la vida sin más. Era una herencia, como se puede ver, sin testamento alguno.

MANUEL CRUZ

Barcelona, 9 de marzo de 2006

MEMORIA: ¿EXTRAÑEZA O RECONCILIACIÓN? (UNA MEDITACIÓN EN COMPAÑÍA DE ARENDT)

Manuel Cruz

En una conferencia pronunciada probablemente en 1957, titulada «Labor, trabajo, acción»¹ —conferencia que constituye el germen de su gran obra La condición humana—, Hannah Arendt empezaba con una pregunta «aparentemente extraña» (según sus propias palabras), a saber, «¿Qué hacemos cuando actuamos?». Pues bien, a mí me agradaría, modestamente y sin pretender emular a una de las filósofas que más admiro, iniciar mi colaboración con una pregunta en cierto modo paralela: «¿Qué hacemos cuando recordamos?». Un proustiano sin duda respondería: buscar el tiempo perdido.

1. PROUST COMO PRETEXTO (Y PUNTO DE PARTIDA)

En cierto modo, podría afirmarse que el punto de vista de Proust, al menos para lo que yo quisiera analizar aquí, se puede sustanciar en esto: la memoria permite recuperar experiencias pasadas y, por esta vía, mantener la unidad del yo. Quizás el fragmento en el que dicho convencimiento aparece con mayor claridad sea en el siguiente, ubicado en las primeras páginas de *En busca del tiempo perdido*: «[...] aunque me durmiera en mi cama de costumbre, me bastaba con un sueño profundo que aflojara la tensión de mi espíritu para que éste dejara escapar el plano del lugar en donde yo me había dormido, y al despertarme a media noche, como no sabía en dónde me en-

1. Incluida en Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995.

contraba, en el primer momento *tampoco sabía quién era*; en mí no había otra cosa que el sentimiento de la existencia en su sencillez primitiva, tal como puede vibrar en lo hondo de un animal, y hallábame en la mayor desnudez de todo que el hombre de las cavernas». Por suerte para el autor, enseguida conseguía escapar de tan preocupante situación, precisamente merced a la memoria: «Pero entonces *el recuerdo* —y todavía no era el recuerdo del lugar en el que me hallaba, sino el de otros sitios en donde yo había vivido y en donde podría estar— *descendía hasta mí como un socorro llegado de lo alto para sacarme de la nada*, porque yo solo nunca hubiera podido salir; en un segundo pasaba por encima de siglos de civilización, y la imagen borrosamente entrevista de las lámparas de petróleo, de las camisas con cuello vuelto, *iba recomponiendo lentamente los rasgos peculiares de mi personalidad*».²

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

2. Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido. 1. Por el camino de Swann*, trad. cast. Pedro Salinas, Madrid, Alianza, 4ª ed., 1972, pág. 14 (la cursiva es mía).

de forma inexorable su articulación con los manifiestamente voluntarios (de la vigilia), cosa que queda paradigmáticamente expresado en el celeberrimo pasaje de la magdalena,³ en otros autores (quizás el caso más flagrante sea el de Freud, aunque también aporta elementos de notable interés Walter Benjamin) la involuntariedad genera un efecto específico, un efecto de ruptura, de sobresalto, que convendrá tener presente en lo sucesivo. Anticipemos el motivo por el que (o la perspectiva desde la que) nos va a interesar dicho efecto: porque pone en cuestión un relato fundamental, el relato que nos hacemos acerca de nosotros mismos.

Pero antes de avanzar en esta dirección permítaseme añadir otro ejemplo de autoridad, ilustrativo de una manera bien distinta a la proustiana de apelar a la memoria. Es la manera que aparece en la obra de W. G. Sebald, *Austerlitz*, protagonizada por un individuo (Jacques Austerlitz, cuyo nombre da título a la novela) que anda buceando en su pasado, en busca de su origen y de su verdadero nombre. En un momento determinado, visitando la vieja casamata de Breendonk, convertida en sala de tortura por los nazis durante la Segunda Guerra Mundial, el protagonista declara: «Nadie puede explicarme exactamente qué ocurre dentro de nosotros cuando se abren de golpe las puertas tras las que se esconden los terrores de la infancia».⁴

2. EL ACONTECIMIENTO Y LA TRAMA NARRATIVA

A lo largo de nuestra vida, solemos aplicarnos, de manera tenaz y continuada, en tejer una trama o red narrativa que vaya acogiendo los sucesos que nos ocurren y que configuran nuestra

3. *Ibid.*, págs. 60-63.

4. W. G. Sebald, *Austerlitz*, trad. cast. Miguel Sáenz, Barcelona, Anagrama, 2002, pág. 29. No es éste, por cierto, el único lugar en el que el autor se pronuncia en el mismo sentido. También en su libro *Sobre la historia natural de la destrucción* (Barcelona, Anagrama, 2003), pueden encontrarse afirmaciones semejantes: «[...] es imposible sondear las profundidades de la traumatización de las almas de los que escaparon del epicentro de la catástrofe», pág. 97.

vida.⁵ Nada tiene esto de extraordinario, hasta el punto de que podríamos llegar a considerarlo una de las formas más sencillas y comunes de la autoconciencia. De ordinario, la sucesión de experiencias y la elaboración del relato acerca de uno mismo marchan a consuno, de tal manera que, para el observador externo, incluso cabría hablar de una cierta alimentación recíproca. Un relato adecuado es aquel que permite ir incorporando cuanto ocurre, mientras que, por su parte, una existencia cargada de sentido es aquella en la que las cosas que nos van ocurriendo, por sorprendentes que en un primer instante puedan parecer, de inmediato encuentran su lugar en el espacio narrativo.

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

Por supuesto que nuestra tendencia es intentar zurcir la red para que ese acontecimiento que ha horadado la trama pueda ser, de nuevo, acogido por ella. Y, así, los enamorados reescriben sus primeros encuentros para acomodarlos a un supuesto

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

(y deseable) relato fundacional («¿Recuerdas cuando nos conocimos?», «¿Qué pensaste cuando me viste?», etc.), de idéntica forma que las parejas, con años a sus espaldas, se esfuerzan en que sus crisis, lejos de impugnar nada, encuentren acomodo en ese relato («Todos los matrimonios pasan por esto», «También tenemos nuestros momentos malos», «A veces le/la enviaría al diablo»...). Pero está claro que semejantes gestos y actitudes se empeñan, en vano, en invertir el signo del proceso. Dicho arendtianamente, el acontecimiento nunca se deduce de los antecedentes; más bien, al contrario: el acontecimiento es el que ilumina aquellos elementos que han cristalizado para generarlo, lo cual quiere decir que, a menudo, sólo retrospectivamente —cuando ha ocurrido algo irreversible— se iluminan zonas que no se veían antes de este acontecimiento.

Se observará que lo anterior en modo alguno se puede interpretar en el sentido de que con lo dicho se esté intentando defender la tesis de que no hay otra cosa que relatos acerca del pasado o —afirmación casi equivalente— que el pasado sea una mera ficción. No es ése el contenido de la propuesta. El relato se elabora, según acabamos de señalar, con una materia prima que son las experiencias. No hay, por tanto, peligro alguno de monismo (en ninguna de sus variantes, como sería el supuesto *solipsismo ficcionalista*), ya que los elementos en juego son —como mínimo— dos: las experiencias y los relatos. El problema es de otro tipo, relacionado más bien con la relación entre ambos elementos. O, mejor aún, con la dificultosa *persistencia* de uno de los elementos en dicha relación. Porque, a diferencia de lo que ocurre en otras esferas del conocimiento, en las que el objeto es algo a lo que cabe regresar una y otra vez, siempre que se necesite valorar la exactitud (o incluso la validez) de nuestras construcciones gnoseológicas, cuando se trata del conocimiento de determinada realidad, como es la que genéricamente podríamos llamar *realidad interior* del individuo, las cosas parecen complicarse sobremanera. Para ilustrar la afirmación podrían proponerse ejemplos de muy diverso tipo. Así, en la práctica psicoanalítica, cuando el paciente relata su sueño, el sueño en cuanto tal ya ha desaparecido para conver-

tirse en una realidad fundamentalmente verbal, sobre la que pasa a trabajar el psicoanalista. Y si alguien diera en interesarse por el sueño en sí, quizás hubiera que responderle que de él apenas nada queda: se ha volatilizado, se ha desvanecido en ese viaje hacia las palabras y casi no es ya otra cosa que un leve rastro en la memoria de quien lo tuvo.

Pues bien, acaso parecidas consideraciones pudieran hacerse si fuéramos al ejemplo más próximo a lo que estamos planteando aquí. Aunque Enrique Vila-Matas es poco de fiar en materia de citas (ha reconocido divertirse inventándose algunas; a menudo, las más brillantes), hay una que, con independencia de su veracidad, puede cumplir a la perfección la función de ilustrar la dificultad de la que hablábamos. En *París no se acaba nunca* el narrador afirma haber escuchado a Borges contar que recordaba algo muy triste que una tarde le dijo su padre acerca de la memoria: «Pensé que podría recordar mi niñez cuando por primera vez llegué a Buenos Aires, pero ahora sé que no puedo, porque creo que si recuerdo algo, por ejemplo, si hoy recuerdo algo de esta mañana, obtengo una imagen de lo que vi esta mañana. Pero si esta noche recuerdo algo de esta mañana, *lo que entonces recuerdo no es la primera imagen, sino la primera imagen de la memoria. Así que cada vez que recuerdo algo, no lo estoy recordando realmente, sino que estoy recordando la última vez que lo recordé, estoy recordando un último recuerdo.* Así que en realidad no tengo en absoluto recuerdos ni imágenes sobre mi niñez, sobre mi juventud».⁶

A Borges (*hijo*, para no confundirnos), según el narrador, le entristecía pensar que no tenía (que *no podía tener*, para ser precisos) recuerdos verdaderos de su juventud. Pero parece claro que el problema es de mucha mayor envergadura: el problema es que, según esto, no podemos tener recuerdos de prácticamente nada, excepción hecha de lo recién sucedido.⁷ A mi entender, sería una simplificación abusiva derivar de la pre-

6. Enrique Vila-Matas, *París no se acaba nunca*, Barcelona, Anagrama, 2003, págs. 147-148 (la cursiva es mía).

7. Al margen del innegable aire de familia con las afirmaciones borgeanas, Fernando Pessoa (en su *Libro del desasosiego de Bernardo Soares*, Barcelona, Seix Barral,

sunta observación del padre de Borges la idea de que hay una nítida línea de demarcación que separa el *recuerdo de experiencia*, que es el primero, de todos los siguientes, relegados a la condición subalterna de meros *recuerdo de recuerdo*. Semejante simplificación implicaría, entre otras cosas, meter en el mismo saco cualesquiera evocaciones *de segundo grado*, cuando probablemente sea ahí donde se libe la batalla de mayor interés y calado.

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

Esta «intervención específica» a que se acaba de aludir puede llevarse a cabo de diversas maneras, dependiendo del propósito perseguido. En términos muy generales cabría afirmar que a lo largo de la historia el arte ha cumplido la función de dar cuenta de —al tiempo que salvaguardaba— la enorme potencia rupturista del acontecimiento. Aunque, por supuesto,

1994) extrae de parecido convencimiento una conclusión ciertamente radical que afecta a la totalidad del sujeto: «Vivir es ser otro. Ni sentir es posible si se siente como ayer se sintió: sentir hoy lo mismo que ayer no es sentir: es recordar hoy lo que se sintió ayer, ser hoy el cadáver vivo de lo que ayer fue la vida perdida. Apagarlo todo en el cuadro de un día para otro, ser nuevo con cada nueva madrugada, es una revirginidad perpetua de la emoción: esto y sólo esto vale la pena ser o tener para ser o tener lo que imperfectamente somos», pág. 95. Habrá oportunidad en lo sucesivo de volver sobre la cuestión.

también cualquier producto artístico es sensible a la repetición, no resulta demasiado audaz sostener que lo propio de la genuina obra de arte es que permite revivir, reactualizar, el efecto-acontecimiento generando en nosotros las mismas o parecidas emociones a las que experimentamos cuando realmente tuvo lugar.

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

3. OTRA POSIBILIDAD: ESTAR A LA ALTURA

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

conscientes de lo que deseamos o temerosos de lo que nos horroriza, revestimos a lo extraordinario con esa condición.

Así, una experiencia colectiva, adecuadamente interpretada, puede desempeñar la función de cohesionar en un determinado sentido a un grupo.⁸ No otro parece ser el propósito del rey Enrique V de Inglaterra cuando, en la obra de Shakespeare, se dirige a sus súbditos antes de la gran batalla de San Crispín contra los franceses con las siguientes palabras:

[E]l que sobreviva a este día volverá sano y salvo a sus lares,
se izará sobre las puntas de los pies cuando se mencione esta
[fecha,
y se crecerá por encima de sí mismo ante el nombre de San
[Crispín.

El que sobreviva a este día y llegue a la vejez, cada año,
en la víspera de esta fiesta, invitará a sus amigos
y les dirá: «Mañana es San Crispín».

Entonces se subirá las mangas, y al mostrar sus cicatrices,
dirá: «He recibido estas heridas el día de San Crispín».

Los ancianos olvidan; empero, el que lo haya olvidado todo,
se acordará todavía con satisfacción
de las proezas que llevó a cabo aquel día.

Y entonces nuestros nombres serán tan familiares en sus bocas
como los nombres de sus parientes:

el rey Harry, Bedford de Exeter,
Warwick y Talbot, Salisbury y Gloucester

serán resucitados por su recuerdo viviente y saludados con
[copas rebosantes.

Esta historia la enseñará el buen hombre a su hijo,
y desde este día hasta el fin del mundo la fiesta de San Crispín
[Crispiniano

8. En su trabajo «Hacia un nuevo imaginario social» (incluido en Jorge Rendón [comp.], *Filosofía política: sus clásicos y sus problemas actuales*, México, Juan Pablos, 2006), la filósofa mexicana María Pía Lara ha señalado, siguiendo las intuiciones de David Miller (*Sobre la nacionalidad*, Barcelona, Paidós, 1997), las formas en que las identidades nacionales están constituidas por «creencias» y el hecho de que las identidades narrativas están también configuradas por medio de ideas de permanencia, que podemos concebir las naciones como «narrativas» para cuya configuración la existencia de un acontecimiento fundacional constituye pieza clave.

conservador en el empeño de inscribir cualquier episodio que altere el orden establecido en un marco preexistente, reiterando el estéril gesto intelectual del *ya se sabe*. Pero constituiría un grueso error atribuir por ello a las instancias narrativas una fortaleza, una solidez, que en modo alguno poseen. Los relatos ni constituyen la instancia última del discurso ni pueden ser considerados como un fin en sí mismos. Los relatos, por el contrario, se reescriben, y esa permanente reescritura nos está señalando la dirección en la que debe proseguir la pesquisa. Anticipemos, por lo pronto, un elemento: el signo de la revisión de lo contado tiene por objeto ir dando acomodo a las propias decisiones que el sujeto-narrador va tomando. Es a él a quien compete decidir si se deja llevar, pongamos por caso, por la súbita atracción que ha comenzado a experimentar hacia una nueva persona (convirtiendo dicha atracción en el momento fundacional de su historia amorosa) o si por el contrario prefiere dar un paso atrás sin correr riesgo alguno (en cuyo caso tipificará lo sucedido como una *locura pasajera* o cosa similar).

Probablemente este carácter *subalterno* del relato en relación con el sujeto proporcione una útil clave para entender no ya sólo su plasticidad, sino también su pluralidad. En realidad, sabemos que en cada individuo coexisten diversos relatos estratificados (el psicoanálisis ha presentado esclarecedoras consideraciones a este respecto), no debiendo ser considerado el único aquel que aparece en la superficie de la conciencia, el que se impone sobre cualesquiera otros en la claridad de la vigilia. Sin duda, este último es el relato máximamente intersubjetivo, esto es, el que ha pasado en un mayor número de oportunidades por el cedazo del reconocimiento ajeno y, en consecuencia, el que puede ser considerado como el más público. Pero *por debajo* de él hay otros susceptibles de ser intersubjetivos (o cuya intersubjetividad el propio sujeto reprime). Registros como el de la vergüenza tienen que ver con esto. El individuo que, evocando su infancia, experimenta un sentimiento confuso, mezcla de vergüenza y tristeza por su pasado, está viendo aparecer los indicios de un relato de diferente signo. Eso no

significa, claro está, que se pueda hablar de un relato *verdadero, auténtico* o más *real*. En el fondo de los estratos narrativos, al igual que al final de las máscaras nietzscheanas, no hay otra cosa que *nada*.¹²

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

Todavía un matiz más antes de dar por finalizado este epígrafe. Reconocer que el relato viene subordinado al yo no entra en contradicción con el hecho de que, simultáneamente, el yo es indisociable del relato en la medida en que constituye uno de los personajes del mismo (habitualmente el protagonis-

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

ta). Por decirlo de manera simple: nos contamos y nos re-contamos una y otra vez para *no dejar de ser nunca*, pero también para no dejar de ser *de una determinada manera*. Casi con las mismas palabras: para seguir existiendo ante nosotros mismos y ante los demás. Claro que, llegados a este punto, alguien, no sin cierta dosis de ingenuidad, podría preguntar: ¿qué amenaza justifica tan arduo y prolongado (acostumbra a ocupar la vida por entero) esfuerzo? Y si a ese *ser de una determinada manera* al que me acabo de referir acordamos, como es costumbre extendida, denominarlo *identidad personal*, ¿qué fuerzas conspiran contra su mantenimiento?

4. MÚLTIPLES YOES

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

solidaridad con nuestro pasado es decretada en el presente por nuestra complacencia». ¹³

No hace falta acompañar a Sartre hasta el final de su recorrido, tan nihilista como de costumbre. Bastará con retener la afirmación más significativa del fragmento, que, como se ha subrayado, es la que muestra nuestro empeño por incorporar de manera definitiva a nuestro ser lo mejor (o más intenso) que nos haya podido suceder, precisamente porque notamos —o sea, porque percibimos— que se nos escapa. Sin embargo, importa observar que del fracaso del señalado empeño se puede hacer más de una lectura. La del filósofo francés concluye en la constatación, desolada, de la impotencia del yo para ser algo más que mera nada. Otra lectura, más próxima a nosotros, es la de quienes han extraído de esa misma experiencia la conclusión de la imposibilidad de mantener la idea de un yo único, persistente, capaz de llevar a cabo la travesía de la propia existencia manteniendo incólumes sus determinaciones básicas. Sin duda, el autor que en los últimos tiempos ha defendido de manera más decidida (y con mayor éxito de público) este punto de vista ha sido Derek Parfit, especialmente en su conocido libro *Razones y personas*. ¹⁴

Probablemente si ahora reincidiéramos en el asunto más polémico de sus propuestas, esto es, el de las consecuencias peligrosamente desresponsabilizadoras que se desprenden de su tesis básica acerca de la multiplicidad o pluralidad de yoes, ¹⁵ acabaríamos desembocando en territorios teóricos ciertamente interesantes (y necesitados de visitas), pero alejados del lugar al que pretendíamos dirigirnos. Pero, para que no se nos pueda acusar de que evitamos abordar un asunto de notable entidad teórica acogiéndonos a un motivo meramente metodo-

13. Jean-Paul Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, XIV, París, Gallimard, 1995, pág. 589 (la cursiva es mía).

14. Derek Parfit, *Razones y personas*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2004. Véase también su volumen *Personas, racionalidad y tiempo* (Madrid, Síntesis, 2004), donde se recogen diversos trabajos en la misma línea.

15. He hecho referencia a dicho asunto tanto en mi libro *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal* (Barcelona, Paidós, 1999) como en el posterior (y ya mencionado) *Las malas pasadas del pasado*.

lógico-formal, valdrá la pena dejar planteada una cautela que indique al menos por dónde iría nuestra argumentación si no hubiera más remedio que entrar en el problema. A mi entender, para que la tesis de la multiplicidad de *yoes* perdiera su carácter de *moralmente sospechosa* bastaría con introducir el siguiente argumento: los otros *yoes* —se sobreentiende, de uno mismo en el pasado— quizá sean distintos del yo actual, pero en todo caso podemos convenir (y, de hecho, así hemos convenido en el transcurso de la historia, a medida que se han ido consolidando nociones como las de individuo, sujeto, persona y similares) que son *yoes* de los que uno está obligado a hacerse cargo.

Y aunque alguien, particularmente crítico, replicara que la finta argumentativa propuesta no constituye una solución concluyente para una cuestión altamente compleja,¹⁶ al menos debería admitir que sirve de momento para orillar un cierto tipo de debates —en especial, los de tipo ontológico acerca de la *auténtica naturaleza* de las instancias en juego— y permitir que sea planteada, con toda pertinencia, la pregunta acerca de qué signo adopta la relación que mantiene el yo presente con sus *yoes* pretéritos. (En cualquier caso, y a efectos de discusión metodológica, conviene puntualizar que la extrañeza que uno puede experimentar respecto a su propio pasado no es, bajo ningún supuesto, del mismo tipo que la que experimenta ante las vivencias ajenas. Yo, en principio, no confundo mis recuerdos con los recuerdos ajenos —no introduzcamos ahora el problema de si existen recuerdos inducidos—. Con otras palabras: la línea de demarcación que distingue mi yo actual de mis *yoes* pretéritos es tenue y variable, y no se confunde con la de trazo grueso que distingue, pongamos por caso, mis recuerdos de los recuerdos de otros.)

En realidad, los diferentes signos que puede adoptar dicha relación se dejan subsumir todos ellos en dos grandes grupos

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

bien diferenciados: la *extrañeza* y la *reconciliación*. Pero tampoco es éste el asunto en el que nos interesa demorarnos ahora (aunque constituya el eje sobre el que gravita todo el capítulo), por lo que bastará de momento con algún breve comentario sobre ambas modalidades de relación que nos permita recuperar todo esto más adelante en la perspectiva adecuada.

No hay por qué considerar, por hacer una primera puntualización, que la extrañeza, a pesar de lo señalado (de lo que he denominado su condición *sospechosa*), persigue siempre un fin oscuro. No necesariamente el no reconocerse a uno mismo en aquel que fue en un determinado momento del pasado busca desentenderse de él, soltar lastre de un yo que nos interpela desde el fondo del tiempo y nos genera una profunda incomodidad. Contemplemos la actitud del extrañado desde otro ángulo y extraigamos la conclusión correspondiente. Tal vez ésta fuera la vía que permitiera rescatar un concepto —y no es el único— que, sin esa modulación, acostumbra a aparecer adornado de unas connotaciones culpabilizadoras francamente antipáticas. Me refiero al concepto de arrepentimiento. A la luz de lo que se acaba de decir, el concepto podría ser recuperado, adoptando una faz algo distinta a la tradicional (apesadumbrada y sombría). Con los términos empleados hasta aquí el arrepentimiento vendría a ser ese *volver sobre el propio pasado* sin asumirlo, como si fuera el de otro, pero de otro con el que el yo actual se halla particularmente obligado.

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

za o de identificación que nos produzcan), estemos en condiciones de abordar los auténticos problemas.

Porque semejante premisa proporciona la oportunidad de presentar una segunda puntualización, que se puede formular en términos de una pregunta no del todo subsumible en ninguna de las anteriores, la pregunta: «¿*Contra qué* se construye la noción de pluralidad de yoes?». Es una pregunta, obviamente, *por la función* que desempeña la señalada noción, por el referente polémico ante el que surge y por cuyo rechazo adquiere sentido. Vista la cosa desde este ángulo, se puede afirmar, sin riesgo de error, que la pluralidad de yoes no nace sólo para escapar de la responsabilidad, sino también para señalar una determinada falacia, la de mantenernos encadenados con un pesado grillete a una ficción colonizable por intereses variopintos, esto es, la ficción del yo estable, permanente. Frente a ella, la pluralidad de yoes, en los términos en que la hemos planteado, deja la puerta abierta a otra responsabilidad más sutil: la de hacernos cargo de nuestra pluralidad como primera instancia de responsabilidad, pues es en esta indeterminación donde surge el espacio de la libertad y con él, propiamente, el de la responsabilidad.¹⁷

En ese sentido, ni la pluralidad ni la continuidad del yo se pueden considerar como una fatalidad, un destino o, menos aún, una necesidad cuasi natural. Sólo desde la constatación de la plasticidad propia de nuestro extraño límite —que no es otro que nuestra indeterminación de partida como un yo por formar, un yo en proceso— podemos hablar de la continuidad del yo o de sus variaciones. Pero, quede claro, no como petición de principio de un signo o de otro, sino como resultado de nuestra actividad. Llegados a este punto resulta poco menos

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

que inevitable la referencia a Hannah Arendt y, en concreto, a la forma en que en *La condición humana*,¹⁸ al adentrarse en la esfera de la acción, presenta la idea de la promesa como aquel nexo que nos vincula al futuro, como un mecanismo, específicamente humano, de control de la indeterminación. No es, por tanto, el concreto contenido de la promesa sino la capacidad en cuanto tal de hacerla y mantenerla lo que constituye el señalado mecanismo de control. O, por decirlo con las hermosas palabras de Nietzsche que Arendt hace suyas: la promesa es la *memoria de la voluntad*.

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

Quizá la diferencia más importante sea la que se nos aparece al intentar profundizar en la naturaleza del vínculo que una y otra mantienen con ese *alguien* (*ante el que o al que* vienen vinculadas). Para el caso de la responsabilidad, lo propio es afirmar que, en lo fundamental, soy responsable ante los afectados por mis acciones. No está, pues, en mi mano decidir *ante quién* lo soy, sino que eso viene dado —objetivamente, podríamos decir— por los efectos de la acción misma. La promesa, en cambio, prefigura el destinatario: uno promete *algo a alguien*, sin que quepa eliminar uno de los dos elementos y seguir hablando de promesa. En ese sentido, la acción de prometer, en

18. Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1ª ed. 1993, especialmente págs. 262 y sigs. (reeditado en la colección Surcos, 2005, págs. 262 y sigs.).

tanto que acto paradigmáticamente performativo, lleva incluido un *a quién* que es, automáticamente, un *ante quién*. Pero importa observar que, en el caso de la promesa, la aparición de esta última figura no es un efecto secundario, un imponderable derivado de la materialidad de la acción (como sí ocurriría en el uso más frecuente de la responsabilidad, en el que alguien podría llegar a pensar que existen un tipo de acciones que resultan exitosas cuando nadie reclama responsabilidad alguna), sino que es un efecto perseguido por la libre decisión de quien promete. Sin apenas forzar los términos, podría afirmarse que la promesa es producción autónoma, libre, de responsabilidad. O, desde otro ángulo, que la promesa constituye la variante afirmativa, positiva, de la responsabilidad.¹⁹

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

