

UN PRESENTE SIN TREGUA

MANUEL CRUZ: *Las malas pasadas del pasado*, Barcelona, Anagrama, 2005.

Al parecer, un extraño problema nos constituye hoy, nos atraviesa como una corriente de aire: el estatuto de nuestro presente - del nuestro, el de cada cual y del «nuestro» como colectivo- es siempre un territorio saturado de señales, que dificultan, sin embargo, la orientación.

No se trata sólo de un exceso; también se manifiesta como un peligro y un comienzo. La labilidad caracteriza a estas señales que creemos reconocer. Relámpagos fugaces, por segundos iluminan un mar nocturno, una ventana que se abriera un instante para asomarse y mirar. Saberla suficientemente breve debería bastar para no dar por sentado el marco. Para desencadenar el pensamiento.

Manuel Cruz señala, en *Las malas pasadas del pasado*, que para orientarse, el caminante debe fijar su mirada en un elemento exterior a su itinerario, a fin de hacer emerger su marco de interpretación. Los elementos que delimitan el itinerario de la travesía textual de este libro acerca de la orientación son tres ejes categoriales: identidad, responsabilidad e historia. Tres ejes fundamentales del tránsito filosófico del largo siglo XX y del aún corto siglo XXI. Pero la orientación requiere de un sentido para el recorrido. Por eso aquí la identidad es el vector que marca el sentido de un camino de ida y vuelta: que va desde la historia a la responsabilidad y de la responsabilidad a una proyección hacia la historia. Identificar el *quién* de la responsabilidad y de la historia, la manera de articular su proceso de emergencia/descripción, sus formas de existencia en ambos ejes categoriales y sus posibles relaciones es, a la vez, labor y estrategia netamente filosóficas, que siempre remiten, desde su

concreción de sendero o su vastedad de acantilado, a la navegación más antigua del pensamiento: los procesos de construcción de lo existente y de la descripción de lo que se considera por la existencia misma.

No obstante, como dijo filosóficamente el poeta, el camino, para *ser -camino-*, se ha de andar. La centralidad del concepto de identidad, dice Cruz, no constituye un fin en sí mismo sino que debe tener una proyección práctica. Y para eso hay que describir las vertientes por las que se encauza su acción: la identidad personal y la identidad colectiva.

La apuesta del autor es fuerte: la condición de sujeto debe ser propuesta como la de un agente consciente, reflexivo y responsable. Hay que leer esto contra su trasfondo histórico: no se trata de hacerlo responsable como la estrategia clásica de presentarlo incondicionadamente libre. Tampoco de la aplicación de un simple principio de individuación como cura de la ansiedad producida por la insuficiencia del sujeto autoevidente. Se trata de señalar que, a pesar de todo, hoy día no puede hurtarse a la revisión filosófica un punto fundamental: reubicar al sujeto empírico, pero en otro sistema de coordenadas. Este sistema de coordenadas, actualmente inaplazable, es su relación de responsabilidad en el mundo, dibujado a medida que se contemple su creciente y menguante marco de acción, dependiendo de aquello que se mire. Considerada así la responsabilidad como relación no pasiva o meramente atributiva, sino activa y performativa, traza un arco vital que comienza con el hecho de «estar en relación de», o sea, de responsabilidad con la existencia misma, con la toma de conciencia de lo que ello significa, en todos sus niveles de efectuar.

Si hay que distinguir entre niveles de existencia en la identidad, también hay que, por tanto, hacerlo en el terreno de la responsabilidad: entre responsabilidad individual y responsabilidad colectiva.

El *quién* del eje categorial de la identidad, que da como resultado el «hacer responsable» –más como *hacer* que como *ser hecho*– en la segunda parte del libro se une así, finalmente, en la tercera parte con la idea misma de historia. Se trata de investigar la *ontología* –siendo esta una labor de descripción y emergencia de lo existente y sus condiciones de existencia en ese dominio discursivo-, *de lo histórico* y de las formas en las que la condición, también históricamente fechada, de este conocimiento nos indica puntos de inflexión y líneas de fuga, nuevas problemáticas surgidas en el desarrollo de la concreta modulación de la conciencia crítica de lo histórico que se ha forjado en el siglo XX. Y en la idea de historia en este período entra, desde luego, «la idea de futuro que manejamos conectados más directamente con nuestra condición de sujetos responsables».

Si cupiera esperar que «si esencia y apariencia coincidieran, no haría falta la ciencia», la función de la indagación racional sobre la realidad sería el desvelamiento de una verdad entre esas dos dimensiones de lo real, que parecerían obedecer a lógicas diferentes. Pero el autor se pregunta si el ideal de *visibilidad* que orienta esta noción se puede traducir automáticamente en el terreno de la identidad personal, en un ideal de *autenticidad*, bastidor conceptual de la figura de la espera, de una «autenticidad» como una especie de redención íntima.

El individuo está obligado, para hacerse inteligible, a mantener su identidad tanto en la dimensión vertical de su biografía –el tránsito de su vida– como en la dimensión horizontal– la reacción frente a diversas estructuras de expectativas, su

posición en el espacio social-. La identidad es así, en cierto modo, un imperativo de lo que *hay*, puesto es aquello que nos permite hablar en primera persona.

Ahora bien, ¿no es esto mismo justamente lo que hay que indagar, aquello a lo que hay que dar forma a partir de la consideración de sus condiciones de posibilidad, como experiencia y como teoría sobre la misma? La visión completamente interior de un individuo, *auténtico*, da por sentado todo un dominio de relaciones que precisamente forman el espacio de posibilidad del mismo. Pero sucede que «no hay esencia a desvelar sino identidad por construir», sentencia Cruz. El problema de estas propuestas éticas de la autenticidad es común a todas las de su especie: el difícil paso de lo individual a lo colectivo así como la espinosa fundamentación metafísica de un concepto como el de «lo auténtico» formado simplemente por negación de la fuerza existencial de lo inauténtico. Por eso el problema no se plantea sólo en el nivel individual, como veremos. El peligro estriba en la suave facilidad con la que se deslizan a la contraposición entre una supuesta apariencia de lo social, lo «externo» como inauténtico, frente a un concepto, eso sí datado, «exteriormente» modelado, de lo que es un «hombre interior»

A la vista de lo dicho, parece más fructífero que las relaciones de los individuos con la modelación de los asuntos concernientes a los espacios públicos y a los privados, así como a la relación entre ambos, sea definida más como movimiento, como tarea, que como promesa de visualización. La tarea es demasiado urgente como para sucumbir a la estructura de la espera. El relámpago dura sólo un instante.

En el proceso actual de definición del sujeto, el autor señala como área por explorar no ya sólo el radio de acción del

mismo, «su capacidad –indiscutida– de dominio y transformación del mundo» sino también la reflexividad bajo la que opera su asignación de sentido, es decir, una necesaria atención a «la distancia que él [el sujeto] toma respecto a esta misma capacidad, a los aparatos y discursos que la ponen en marcha». Lo cual no significa en modo alguno negar el mundo social en el que surge, sino constituirlo en el espacio desde el que reivindicar el derecho del sujeto a ser «actor», su voluntad de protagonizar su propia existencia siendo consciente del hecho de que «interpreta» y de que, diametralmente opuesto a un cinismo, en esa «interpretación» le va la vida.

Se trata de la experiencia privada de poseer algo llamado identidad personal, no sólo que modificar –incluso, destruir– o que mantener sino que *elaborar* activamente, como actor. Y no ya como redención sino más allá aún, como supervivencia. Esta experiencia personal se transforma en fuerza que empuja el movimiento de lo político. En movimiento del presente y de la responsabilidad ineludible que emerge de esta toma de conciencia. A continuación, en el libro, se revisa ágil pero cuidadosamente los focos principales del debate entre las corrientes filosóficas analítica anglosajona y continental en torno a la identidad personal. Reviste un especial interés el diseño teórico con el que Manuel Cruz acomete la problematización del aserto de Parfit: «el yo no es lo que importa» y su ponderado aquilatamiento del importante debate teórico que suscitó durante los ochenta. Cruz describe el trasfondo teórico contra el que se recorta la propuesta de Parfit y su lapidaria frase, señalando, en primer término, las coordenadas históricas en las que tal proposición es inteligible y aun saludable.

Sin embargo, con justeza señala a continuación los límites de esta proposición

para evitar malentendidos y abusos de la misma. La naturaleza del aserto parfitiano no es de sólo de carácter ontológico-gnoseológico sino que contiene elementos relativos a la función social de la idea de yo. Y es aquí precisamente de donde parte y se despliega otro tapete de discusión: el de la importancia práctica y teórica de tal idea de yo, así como en la cautela de sopesar qué se pierde si se propone una eliminación tajante de la misma en lugar de su matización. Se impone analizar qué papel desempeña la idea de yo en el curso de las vidas cotidianas, bajo la visión de la misma como un mecanismo central de engranaje de la vida en común.

De este modo, cuando el lector termina la primera parte del libro –*Identidad*– y emprende la segunda –*Responsabilidad*–, se da cuenta ya de que en realidad está transitando junto al autor en un diálogo que camina, que no es un monólogo, que tiene polifonía y movimiento. Tanto la parte I –*Identidad*– como la III –*Historia*– constituyen un *camino de ida y vuelta* hacia la delimitación del *quién responsable* de la acción, el punto que marca, por tanto, el inicio y condición para plantear como central la cuestión de la responsabilidad. En realidad, todo el libro está diseñado para confluir hacia el centro, la responsabilidad, y de ahí irradiar un concepto de la identidad y de la historia como acciones realizadas por un sujeto responsable. Se trata, desde luego, de un diseño teórico hermoso, cuya sencillez de estilo engaña respecto a la red de reenvíos y complejidad interna que tiene el conjunto. Al releer de nuevo algunos capítulos, uno se da cuenta de que la sensación de fluidez que produce su experiencia de lectura es una necesidad teórica y no sólo una virtud estilística. Para construir su punto de vista, el libro alberga corrientes interiores, movimientos que impiden conceder una tentadora preeminencia a

cualquiera de los tres conceptos, como un ojo que no se detuviera demasiado tiempo en su objeto de contemplación a riesgo de quedar fascinado por él, perdiendo de vista los otros objetos que constituyen aquello que mira. El libro se lee así como una ventana que se abriera pocos segundos, pero suficientes para generar esa persistencia retiniana que da la forma constelada de una serie de fogonazos teóricos. Aquí nada se da por sentado, ninguno de estos objetos teóricos, sino que se pone el pensamiento a trabajar sobre un movimiento, sobre esa unidad dinámica que los tres objetos teóricos forman en sus relaciones mutuas. Si acaso hay una apuesta ésta es, sin duda, y por las razones comentadas, la centralidad del concepto de responsabilidad. Pero de ello es consciente el autor, de que su apuesta es datable, porque se identifica con un problema contemporáneo, porque toda filosofía se hace *en el tiempo*. Desde la identidad hasta la responsabilidad, se realiza la demarcación de un *sujeto responsable de su propia existencia y de la consideración que realiza de los marcos de sentido que le preexisten, a fin de lanzarse hacia el futuro*, hacia el hacer historia.

El paso de la identidad personal a la colectiva no puede sortear, en consecuencia, el tapete de negociación primordial: el cuestionamiento del marco, de la democracia, en el sentido de que el futuro de la política pasa por la invención constante de la misma, como pensaba Arendt.

Hay dos peligros para esa invención a golpe de relámpago que impone hoy día la aceleración del tiempo histórico, uno, una concepción meramente formalista de la democracia y, dos, una concepción apolítica de la democracia.

Por un lado, la democracia tiene una dimensión formal, qué duda cabe. Ahora bien, una democracia ha de ser garantizada

mediante la creación de las condiciones de posibilidad de la misma: justicia y bienestar material. Una democracia concebida bajo una perspectiva meramente político-formal es una simple lucha por el poder. Pero una democracia no es solamente un orden institucional concreto, es la concertación colectiva de la existencia común. Es, en sentido pleno, una *forma de vida*. En segundo lugar, el peligro inverso, se presentaría en una democracia de carácter *apolítico*, caracterizada por la primacía de la economía frente a la política, la identificación del mercado con la democracia, la ausencia de cohesión social como parte de la agenda política y el tratamiento de la persona como recurso humano. No se pueden plantear como momentos diferentes el desarrollo económico y el político, puesto que deben constituir un mismo movimiento hacia la historia, no hay política civilizada sin condiciones económicas dignas para los ciudadanos ni economía civilizada sin que se vea refrenada por unas instituciones políticas que la hagan servir al bien común.

Por tanto, una forma particular de pensar la pertenencia también exige considerarla desde el punto de vista de un proceso de construcción estatal, en el que está en juego una nueva noción de identidad. El peor nacionalismo, se diagnostica en el libro, es el que intenta acabar con todo debate acerca de la mejor forma de organizar la vida en común, sustituyéndola por un esencialismo identitario. El desafío consistiría, en estas condiciones, en cómo hacer que los vínculos históricos, culturales, lingüísticos actúen como cimientos de un edificio con entradass y no como cemento de un encofrado social. Para ello, un problema central estriba en lo que el autor señala como tarea política básica: defender los intereses comunes de quienes viven en un territorio. Sin embargo, con frecuencia el

nacionalismo que comienza siendo de carácter liberal y progresista termina asumiendo postulados secesionistas y de minorías. Por ejemplo, el autor cita como caso que los procesos de construcción estatal no siempre se han dado postulando la preexistencia de una nación: tal es el caso de Estados Unidos, donde su surgimiento se inspira en principios universalistas. Sin embargo, como atestigua sin empacho el *modus operandi* del último libro de Huntington, *Who are we?* la tentación de hacer uso de conceptos tan poco de fiar en política como «esencias», es constante incluso allí donde nunca se dieron de antemano en su proceso de fundación. Curiosa paradoja del paso del tiempo.

Por lo tanto, se concluye, de ser necesario discutir el nacionalismo, sólo se puede legítimamente proponer que tal discusión regrese al cauce político. El problema es, no obstante, una y otra vez el mismo: si se vacía de lo político a la política, ésta pierde su razón de ser. Hurtar del debate político elementos y procesos que han de ser políticamente considerados equivale a desustantivar la política misma. A convertirla en una farsa de sí misma. Todo proyecto social y político ha de ser proyecto debatible *in foro externo*, puesto en juego y arriesgado, sometido a discusión pública. No hay propuesta política, incluido el nacionalismo, que pueda legitimarse como tal sin aceptar este envite: jugarse sobre el terreno de la política y no intentar sortearlo, virando hacia otras bases constitutivas. «Lo que nos caracteriza no es que carezcamos de emociones, sino que seamos capaces de aquilatarlas» y en el caso de las emociones políticas el tablero artesanal donde tallar sus quilates es claro: la política misma.

En el capítulo dedicado a la responsabilidad, esto se pone de manifiesto de manera especial en la creciente importancia actual de esta categoría, que hoy

se opera, no obstante, bajo un signo equívoco, que amenaza con vaciar de contenido la noción de responsabilidad colectiva, en una equiparación errada de culpa y responsabilidad. La responsabilidad es dialógica frente a una culpa que sería solipsista, ¿por qué? Porque la responsabilidad es estructuralmente intersubjetiva, hace falta un *ante quién* responder y si alguien exige responsabilidad lo hace en nombre de algo. Precisamente por ser intersubjetiva la acción es humana. La responsabilidad se une con la acción en esta bisagra: no cabe hablar en sentido fuerte de acción humana privada. Hacerlo significaría identificar la acción con el agente, ignorando el tejido de relaciones en el que esta acción y esta agencia tienen lugar, su condición de posibilidad. No se trata de postular, pues, un retorno sin más de la responsabilidad, sino de la idea de que en la acción hay algo que nos pertenece y que no es un territorio por el que transitamos, sino un tejido ontológico que actúa como una de las fuentes de nuestra identidad. Pero el peligro más reciente consiste en confusiones que mezclan la co-autoría con un ponerse ontológicamente en el lugar de la víctima, generando traumas como experiencias vicarias, que quedan sometidas a un uso ilegítimo de la narrativa histórica. Actualmente, muchos de los discursos de la memoria contribuyen a mitigar una ansiedad producida por la contracción del tiempo y de la experiencia temporal, pero también, a la vez, generan una fantasmagoría que suscita profundas interrogantes sobre los mecanismos de representación de los que hace uso la historiografía y la memoria colectiva sobre la que se sustenta.

El discurso de la historia y el discurso de la acción se reenvían constantemente. La historia es un discurso central de nuestras sociedades pero se deja pensar y *se debe* pensar en nuevas categorías, para

dar cuenta de nuestra relación con la misma, de nuestra *nueva filosofía crítica de la historia*. El presente aparece siempre con una opacidad que no es metafísica, sino estructural. Precisamente es el problema de hacer inteligible lo humano en el momento mismo de su acontecer. No se puede hacer historia en sentido pleno sino como consciencia de que tal caracterización de lo que está aconteciendo en el presente tiene efecto de realidad en nuestra representación futura del pasado. Esto implica su inversa, no aceptar sin más la institución de un determinado momento del pasado como momento fundacional del presente. Si se acepta como disyunción la de *memoria* frente a *olvido* se favorece un secuestro interesado del pasado, de la instancia de la memoria. La memoria es un conjunto de *prácticas*, no un almacén inerte; es un procedimiento de intelección que «destaca, señala, llama la atención sobre...» Por eso el pasado es ahora un territorio en el que ha comenzado a librarse una nueva forma de contienda. Se perfila una necesidad de *defender al pasado* de determinadas agresiones así como de *defendernos de él* cuando se convierte en tanatopolítica. Si la memoria es práctica de recuerdo, el acudir constantemente a los mismos puntos simbólicos de la ordenación narrativa del pasado tiene efectos sobre las condiciones de plasticidad del presente y sobre su capacidad provocadora de futuro. No sólo la insistencia en el

regreso a estos lugares sino las premisas bajo las que se hace son significativas. Si tal revisión no se acomete con espíritu de revisar para comprender, de *ver* de nuevo para ver más y mejor sobre la base de que lo revisado es visible, representable y debe serlo entonces se están colando conceptos metafísicos absolutos que dificultan el ejercicio de la *comprensión* en su sentido especializado en el pensamiento social, pero también y esto es decisivo, en el sentido más difuso pero fundamental del lenguaje cotidiano: ejercicio de llegar a ser *comprensivos* con aquello que intentamos comprender.

Si a la cita de Benjamin de sus *Tesis sobre filosofía de la Historia* con la que Manuel Cruz concluye el libro: «*Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo tal y como verdaderamente ha sido. Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro*» hubiera que añadir algo -como siempre, en todo final, hay que añadir algo para continuar la travesía- tal vez sería que, «*La vida, tal como la vivimos, no es un momento de tregua*» según dijo Marguerite Yourcenar, en *El tiempo, gran escultor*. Ese y no otro, es el marco en el que debemos tomar decisiones. Ahí y no en otro sitio, es donde se plantea la perplejidad de la voluntad viva: en el instante de un peligro que no da tregua.

Alicia García Ruiz
Johns Hopkins University