

El pasado en tanto que territorio de un conflicto

MANUEL CRUZ*

Al leer los inteligentes comentarios de Alicia García a mi libro *Filosofía de la Historia* ha regresado a mi cabeza una vieja idea: no hay halago mayor para un autor que la lectura misma de sus textos por parte de otros. Sólo éstas pueden ser mis primeras palabras de respuesta a las atentas observaciones de mi interlocutora. Más allá de las cuestiones particulares que a continuación señalaré, es de justicia empezar agradeciendo –máxime por producirse en una comunidad filosófica como la nuestra, tan poco proclive al debate de ideas– la atención extremadamente perspicaz que Alicia García ha dispensado a mi texto, colmando así la expectativa más triunfalista que un filósofo puede llegar a imaginar, a saber, la de ser estimulado a continuar pensando por aquéllos –los lectores– a los que intentaba dar que pensar.

Y ello es lo que a continuación voy a intentar hacer, poniendo en primer plano los comentarios que aquellas observaciones me han suscitado, por delante de la interpretación supuestamente *correcta* que, como autor, pudiera tener la pretensión de reclamar (pretensión, como sabemos desde Gadamer, de todo punto vana). Si de mis propios comentarios un lector dedujera que las tesis de mi libro han quedado reforzadas, probablemente lo celebraría. Pero sí, por el contrario, de ellos pareciera desprenderse la necesidad de una revisión crítica de lo allí expuesto –revisión que, en ese sentido, hiciera *crecer* el trabajo–, no le quepa a ese mismo lector ninguna duda de que lo celebraría aún más.

Acerca de los protagonistas de la cosa. Preguntar, como hace Alicia García, por la noción de identidad que se maneja en el libro –y muy especialmente en su primer capítulo– es preguntar por uno de los ejes del mismo. Está lejos de ser obvia o evidente por sí misma la existencia de una especie *comunidades diacrónicas* de seres humanos, constituida por sujetos que compartirían alguna variante de identidad común, merced a cuya existencia tales sujetos establecerían un vínculo entre sí a través de la historia, vínculo del que los sujetos actuales extraerían el beneficio de un específico conocimiento. Pocas cosas, desde luego, vienen siendo más debatidas desde hace ya algún tiempo que las nociones de sujeto (o subjetividad) o de identidad (en cualquiera de sus escalas), no resultando procedente en este contexto intentar la reconstrucción, aunque fuera somera, del debate.

Pero sí valdrá la pena al menos dejar constancia de que la mera existencia de dicho debate algo no banal parece estar indicando, y es que no ha quedado certificada la absoluta obsolescencia ni la completa inutilidad de semejantes nociones. De la misma forma que

también parece claro que las maneras heredadas de reivindicarlas han acreditado severos problemas de empleo. De ambas constataciones una provisional y modestísima conclusión inicial podemos extraer para proseguir con nuestro planteamiento, a saber, la de que la noción de identidad (y su sujeto portador) que decidamos asumir, deberá presentar siempre un carácter provisorio, huyendo de cualquier definición esencialista o ahistórica que impidiera someterla a revisión en el momento en el que hiciera falta.

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

En consecuencia, por más compacta, coherente e inmutable que en cualquier momento de la historia pueda haberse mostrado una determinada configuración de la subjetividad, una mirada diacrónica suficientemente abarcadora nos aboca a cuestionar semejante apariencia. Así, en un pasado no tan lejano proliferaban discursos (que incluso podían alcanzar hegemonía en determinados ámbitos) que reivindicaban el protagonismo de subjetividades de un signo muy determinado. Eran discursos que –planteado el asunto de forma extremadamente sumaria– se acogían a la dicotomía vencedores/vencidos para, desde ella, proyectar tal antagonismo al pasado y proceder a la construcción de dos comunidades antagónicas enfrentadas en cuyo ámbito los sujetos actuales –mecanismo de reconocimiento mediante– extraerían no sólo lecciones de lo ocurrido, sino también energías para proseguir con un enfrentamiento de supuestas virtualidades emancipadoras.

En otros lugares¹ ya he advertido del equívoco que, a mi juicio, puede propiciar la mencionada dicotomía, que, a fin de cuentas, constituye una categoría formal que corre el peligro de obviar el elemento, absolutamente básico, de la causa en cuyo nombre unos resultaron vencedores y otros, vencidos. Dar por descontado que constituye poco menos que un imperativo ético colocarse por principio del lado de estos últimos llevaría a la indefendible, por absurda, posición de lamentar la derrota de las causas más abyectas que puedan haberse dado en el pasado. Pero, siendo esto importante, poner el foco de la atención aquí nos distraería de lo realmente fundamental. Porque también en este caso estamos ante un proceso de construcción de identidad. Afirmar que se es vencedor o vencido en relación con una causa es otra manera de sostener que también esas nociones son el resultado de una construcción (social, política, histórica).

Lo propio ocurre con esa otra configuración, mucho más actual, que parece haber venido a sustituir a la dicotomía vencedores/vencidos. Me refiero a la dicotomía verdugos/víctimas. El filósofo de la historia norteamericano Dominick LaCapra tiene escrito en su libro *Escribir la Historia, Escribir el Trauma* algo que resultará extremadamente oportuno evocar aquí: «la categoría «víctima» [...] es en distinta medida una categoría social, política y ética»²,

1 Especialmente en mi *Acerca de la dificultad de vivir juntos*, Barcelona, Gedisa, 2007.

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

afirmación que, sin violentar mucho los términos, podría hacerse equivaler a la de que la condición de víctima es siempre interna a un relato. La consideración introduce un elemento de interrupción en lo que discursos como los mencionados querrían plantear en términos de absoluta continuidad. Como si, según éstos, a partir de la constatación del sufrimiento ajeno no cupiera más que una silente reverencia moral.

Las víctimas acostumbran a ser presentadas, por parte de quienes las convierten en el eje de su discurso, como víctimas sin más, testimonios vivos del dolor, de la injusticia o de la arbitrariedad, al margen de cualquier consideración ideológica³. Cuando, conviene advertirlo enseguida, son en realidad víctimas que pertenecen a alguna causa (de ahí que, en el caso límite, se repita la fórmula «que dieron su vida por...», y en los puntos suspensivos póngase lo que corresponda). No otra es la razón por la que no se presta la misma atención a todas ellas: las que lo fueron en nombre de causas que han caído en desgracia, que han pasado a ser consideradas unánimemente como obsoletas, o no acostumbran a merecer apenas atención o no reciben el mismo tratamiento. Y, así, frente al merecido respeto con el que se suele presentar en los medios de comunicación a los supervivientes de la barbarie nazi, resulta llamativa la manera burlona en la que con enorme frecuencia suelen ser tratados en esos mismos medios los supervivientes, pongamos por caso, del cerco de Stalingrado, a saber, como ridículos comunistas fanáticos, anclados en una simbología, una liturgia y unas convicciones completamente trasnochadas⁴. Volveremos más adelante sobre esta interesada *despolitización* de las víctimas.

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

3 Hannah Arendt va más allá más en su juicio a este respecto. Para ella, la categorización de verdugos y víctimas, se hace totalitaria al intercambiar esas posiciones en el seno de una supuesta ley ineluctable de la historia, que reduce a la mera condición de instrumento –los que hoy son ejecutores mañana serán ejecutados y viceversa– a los seres humanos. El atender a estas posiciones como si de ontologías eternas se trataran supone perder su especificidad histórica y, por tanto, renunciar a lo único que hace que el ser humano no sea instrumento de una ley natural o divina encarnada en él: su capacidad de juzgar el caso.

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

el resultado de la desmesura inasumible de la experiencia sino de la invitación –formulada al traumatizado– a convertirse en una víctima reconocida y unánimemente compadecida.

José María Ridaio se ha referido en un artículo periodístico⁵ al caso de Marek Edelman, el único de los cinco dirigentes del gueto de Varsovia que logró escapar a su destrucción y que, a pesar de esa condición de superviviente, renunció a que se le contabilizara en la nómina de las víctimas o, menos aún, en la de los mártires, decidiendo dedicarse, al terminar la guerra, a su profesión de médico, lo que le acarreó la incomprensión irritada de sus camaradas. Su decisión liberó a sus próximos de rendir ningún culto, admiración o asentimiento derivados de la magnitud de la heroicidad protagonizada. Pero, añadamos, también lo liberó a él de la condición de héroe-víctima permanente, imposibilitada por la exigencia misma de quienes lo han elevado a esa condición, de superar (y ya no digamos olvidar) su trauma.

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

Se convertiría en tal caso en una variante particular de *víctima inútil*. Ya no avalaría la operación que, según Todorov⁶, subyace a tanta evocación interesada. El convencimiento de que la bondad de las conductas ajenas derrama sus beneficios sobre quienes se declaran identificados con ellas no tendría de qué (ni de quien) alimentarse. Y esa fácil solidaridad –basta con proclamar que se está *del lado de las víctimas*, sin que acreditación alguna de naturaleza práctica sea exigida– quedaría sin objeto. Terminaría la operación perfecta que permite a los *solidarizados* disfrutar de los beneficios que las víctimas obtienen al ser reconocidas públicamente como tales –en lo sustancial, la señalada atribución de inocencia– sin tener que padecer sus reales perjuicios –el sufrimiento mismo.

Acerca del conocimiento de la cosa.– Me plantea Alicia García en su comentario la posibilidad de un talante hacia el encuentro con el pasado que vaya más allá de la mera «comprensión» o de la mera «incomprensión». El mero planteamiento ya está indicando por parte de mi interlocutora una aguda percepción de lo que se halla en juego, en último término, en este tipo de reflexiones metahistóricas.

5 José María Ridaio, «Los héroes inservibles», *El País*, 6 agosto de 2007.

6 Tzvetan Todorov, *Memoria del mal, tentación del bien*, Barcelona, Península, 2002.

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

En cambio, lo que define a la pareja verdugos/víctimas es, en sustancia, el daño. El daño que unos infligen y que otros padecen, sin referencia (en el concepto mismo) al origen causal de las diferentes actitudes. En ese sentido, bien podría afirmarse que esta segunda pareja conceptual no sólo, como ya se advirtió, despolitiza⁷, sino que, si se me permite el término, *desdiscursiviza* las conductas y a sus protagonistas. (De hecho, algunas de las expresiones con frecuencia presentes en este tipo de discursos, como, por ejemplo, «mal absoluto», parecen sugerir la existencia de un ámbito situado más allá de las ideas mismas, que evitaría tener que dar cuenta de la causa del daño).

Valdrá la pena llamar la atención sobre el efecto que tiene el desplazamiento de una pareja (vencedores/vencidos) a otra (verdugos/víctimas) sobre nuestra representación del pasado. Un desplazamiento que, al dejar de lado cualesquiera consideraciones ideológicas, pone en pie de igualdad a quienes intervinieron activamente, luchando por algo, y a quienes padecieron daño sin hacer nada (ni para bien ni para mal). A quienes dieron su vida por sus ideas y a quienes les fue arrebatada sin que jamás se hubieran planteado apuesta alguna. Estaríamos ante una genuina reescritura del pasado propiciada por una hermenéutica histórica que suprime la pluralidad de sujetos históricos a base de atribuir a las víctimas la condición de genuinos héroes del pasado. Importa resaltar que tal interpretación violenta la memoria ajena a base de considerar, pongamos por caso, al combatiente que había elegido sustraerse al papel de víctima que le habían asignado sus perseguidores precisamente como eso, como mera víctima. Al margen de la injusticia que supone tratar así –soslayando por completo el propio programa de vida del sujeto– al perseguido por sus actos políticos, habrá que añadir que esta hermenéutica es la que parece estar en la base de la tendencia, tan poco útil a efectos de comprender el pasado, a calificar de genocidio acontecimientos criminales que en modo alguno debieran quedar subsumidos bajo ese rubro (como, por ejemplo, la represión sangrienta llevada a cabo sobre los adversarios políticos en tantas dictaduras).

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

Pero el señalado desplazamiento entre parejas conceptuales también desarrolla sus propios efectos sobre el presente, respecto al cual cumple la función de proporcionar contenido al fenómeno, tan característico de nuestro presente, del presunto *final de las ideologías*. El concepto –que, de acuerdo con la interpretación dominante desde hace unos años, habría devenido obsoleto en el mundo actual– designa, en realidad, dos realidades diferentes. Por un lado, lo utilizamos, en el sentido menos riguroso, para designar un conjunto de ideales (es el caso de cuando nos servimos de expresiones como «la ideología comunista», «la ideología liberal», «la ideología anarquista», etc.), pero también, por otro, nos servimos de él para designar el mecanismo de un engaño social organizado, consecuencia de la *opacidad* estructural del modo de producción capitalista.

Pues bien, el ocaso de este segundo uso posibilita un meta-engaño, a saber, el de la *transparencia* de nuestra sociedad. Desactivado el mecanismo de la sospecha –como mucho sustituida por la metafísica del secreto, característica de las concepciones conspirativas de la historia⁸– pueden circular sin restricción alguna cualesquiera discursos mistificadores o incluso intoxicadores. Tal vez el caso más flagrante, por la difusión que está obteniendo sea el de los discursos de la autoayuda. En su libro *On Anxiety*⁹ la socióloga eslovena Renata Salecl ha hecho sugestivas indicaciones sobre la señalada cuestión y, más en general, sobre ese modelo de vida, cada vez más difundido en nuestros días, según el cual uno debe gestionar la propia existencia con los mismos criterios con los que gestionaría su empresa (si la tuviera). Conviene subrayar que lo más relevante del texto no es tanto la premisa, sobradamente conocida (ya en su obra, de 1974, *Anarchy, State, and Utopia* Nozick¹⁰ había escrito aquello de que «toda persona es una empresa en miniatura») como la consecuencia que de ella extrae: asumirnos como dueños de nuestra propia empresa vital en un mundo como éste (en el que los individuos han perdido la posibilidad de incidir en el desarrollo social y político de la sociedad en la que viven) acaba siendo fuente inexorable de ansiedad y frustración.

Lo cual tiene efectos en el discurso de la memoria también en un doble sentido. Por un lado, como ha sido señalado, entre otros, por el autor argentino Hugo Vezzetti¹¹, el discurso de la memoria llena un vacío, el dejado por la crisis de las utopías, de los grandes relatos (ideológicos, en el sentido indicado) de legitimación. Obturado el futuro y privado de contenido el presente, la pasión política habría virado hacia el pasado¹². Hoy son, en efecto, los discursos de la memoria los que, prácticamente en todas partes, aparecen cargados de mayor intensidad política, siendo mucho más probable que los ciudadanos estén dispuestos a enzarzarse en una acalorada discusión, pongamos por caso, sobre el franquismo o sobre la transición que por el diferente modelo de futuro para nuestra sociedad que ofrecen las distintas formaciones políticas.

8 Para un original tratamiento de este asunto *vid.* Boris Groys, *Bajo sospecha*, Valencia Pre-Textos, 2008, especialmente la segunda parte, titulada «La economía de la sospecha».

9 Renata Salecl, *On Anxiety*, Londres, Routledge, 2004.

10 Hay trad. cast.: Robert Nozick, *Anarquía, estado y utopía*, México DF, FCE, 1988.

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

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

Pero el ocaso de las ideologías en el segundo sentido –el de mecanismo de ocultación de la verdadera naturaleza de nuestra realidad– también ha generado sus propios efectos en el seno mismo del discurso acerca de la memoria. Cuando se da por supuesta la transparencia, la inmediatez entre conocimiento y mundo, desaparece la crítica en tanto que instancia tutelar, articuladora –conformadora– de la sospecha. Irrumpe, sin limitación ni control alguno intersubjetivo –y mucho menos, científico– el testimonio¹³. Que se presenta como una vía directa de acceso a una verdad más auténtica, más rica, ajena al control de instancias rigurosas o especializadas¹⁴. Se consume de esta manera la operación mixtificadora, presentando como conocimiento alternativo lo que en realidad a menudo constituye apenas otra cosa que un conjunto de imágenes extremadamente lábil y, sobre todo, vulnerable (no habría más que pensar en la evolución, estudiada por los historiadores especializados en este período, del testimonio de los supervivientes de los campos nazis a lo largo de su vida: el relato de la estancia de un deportado judío y comunista no es el mismo antes o después de su ruptura con el Partido Comunista; antes, durante los años cincuenta, ponía en primera plano su identidad política y, en consecuencia, se consideraba un deportado antifascista, y, después, en los años ochenta, se consideraba ante todo un perseguido por su condición de judío¹⁵).

Semejante evolución, el desplazamiento, en la preferencia del ejemplo indicado entre paréntesis, de la condición de vencido a la de víctima¹⁶ estaría indicando, además de la real debilidad de un recurso, el del testimonio, que se reviste con los ropajes de la *verdad vivida* incontestable¹⁷, lo que realmente se halla en juego en esta evocación del pasado. Que no es el conocimiento, sino el reconocimiento. O, por decirlo con las palabras del mismo Vezetti: «en la medida en que se reconozca la relación de la memoria social con la dimensión de la identidad, hay que admitir que sus elecciones dependen sobre todo de rasgos y valores que serían centrales para la autorepresentación de un individuo, de un grupo o de una comunidad»¹⁸.

13 Tal sería, en lo sustancial, la tesis defendida por Frank Ankersmit: las declaraciones de los testigos deben de ser consideradas representaciones y no descripciones. En tanto tales, no pueden ser evaluadas en términos de verdad o falsedad. En consecuencia, los relatos de los testigos y las investigaciones de los historiadores deben ser consideradas en pie de igualdad, no correspondiéndole a ninguna de ellas la primacía gnoseológica sobre la otra. Vid. Frank Ankersmit, *Historical Representation*, Stanford University Press, Stanford, 2001.

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

15 Vid. Enzo Traverso, *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*, Madrid, Marcial Pons, 2007.

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

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

18 Hugo Vezetti, *op. cit.*, pg. 192.

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

Pero la tesis del carácter de constructo contingente de cualquier configuración que pueda adoptar la identidad debiera servirnos como antídoto contra esa particular forma de autoengaño. Porque aceptar que la subjetividad aparece como resultado de la eficacia de un proceso implica, precisamente por reconocer la existencia de una mediación, la introducción de una reserva de alcance respecto a la ingenua confianza en nuestra capacidad de aprender de *los nuestros* en el pasado. Me comentaba en cierta ocasión Roberto Esposito¹⁹ que todo lo que sabemos de Espartaco ha llegado a nosotros a través de los relatos de sus enemigos, los romanos, lo que no ha impedido que la figura de aquel esclavo rebelde haya terminado por convertirse en un hito fundamental en la historia de una supuesta tradición emancipatoria. Como poco debiera sorprendernos que ello haya podido ocurrir así. Con su contundencia, el dato estaría señalando la artificiosidad de esa *comunidad diacrónica* a la que nos venimos refiriendo, la cual, en tanto que también construida, no podría reivindicar para sí ninguna supuesta *realidad ontológica* por encima de las narraciones.

Ninguna subjetividad escapa a este principio. Ni siquiera, como antes señalamos, la de las víctimas, por más que tienda a ser presentada con tanta frecuencia como algo evidente, incuestionable. La prueba la tenemos en que una misma situación puede resultar traumática a una persona y no resultárselo a otra. O, por acogernos de nuevo a las formulaciones de Dominick LaCapra²⁰, el haber tenido una experiencia traumática no significa que ésta haya sido causada por un acontecimiento traumático. A la luz de lo que hemos venido planteando hasta aquí, no resultará de una gran audacia argumentativa afirmar que la condición de traumática de una experiencia depende en gran medida precisamente de la posibilidad de inscribirla en un relato que le conceda sentido. De hecho, es lo que venía a sostener Primo Levi cuando declaraba que el principal motor que le había llevado a escribir sus libros había sido la dificultad para encontrar interlocutores que estuvieran dispuestos a escucharle. Si el relato es el fluido que conecta a los individuos, a través del cual se vehicula la operación del reconocimiento, de la constitución de la identidad, la imposibilidad de elaborarlo o de, en el caso de Levi, transmitirlo ha de resultar, necesariamente, negativo para el sujeto. No en vano del trauma no exorcizado se habla en términos de *inconfesable*, esto es, que no cabe en ningún relato que uno pueda contar. Lo inconfesable, así, se constituiría en el paradigma del trauma.

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

20 Dominick LaCapra, *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 156 y ss.

Pero habrá que añadir algo más, por breve que sea, acerca de la naturaleza de esa construcción contingente, no fuera caso que, de no hacerlo, se deslizara una imagen meramente especular del proceso. Hay que estar atento a los diversos peligros que acechan a nuestros relatos acerca del pasado. Ni la autocomplacencia conmemorativista (que expresa hasta la exasperación una relación acrítica y mecánica con lo recordado) ni la victimización (por todo lo expuesto) nos permiten avanzar. Si de sospechar se trata, habría que hacerlo de cualesquiera planteamientos, implícita o explícitamente sacralizadores, que obturen la posibilidad de formular nuevas preguntas o proporcionar nuevas interpretaciones sobre el pasado que resulten demasiado desconcertantes o atemorizantes.

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

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

Acerca del futuro de la cosa.— Por paradójica que a primera vista pudiera parecer la formulación, la cosa por cuyo futuro nos estamos preguntando es el presente. Planteémoslo, pues, directa y abiertamente: ¿qué futuro tiene el presente? De la respuesta a esta pregunta depende que la formulada por Alicia García («¿hacia dónde caminan los desarrollos más recientes de la reflexión sobre lo histórico?») pueda, asimismo, resultar, aunque sea de manera incoativa, contestada.

Aludíamos, al iniciar el primer epígrafe («*Acerca de los protagonistas de la cosa*»), a la condición contingente y procesual de cualquier subjetividad. Nos lo preguntábamos en el contexto de intentar dilucidar la naturaleza del punto de partida desde el que iniciamos nuestra pesquisa por el pasado, pero la pregunta habrá de resultar asimismo pertinente (o incluso más) a la hora de intentar dirimir la situación en la que en nuestro imaginario colectivo actual se encuentran nociones como la de presente y la de futuro.

Sabemos, como poco desde Koselleck²¹, de la íntima conexión entre todas esas nociones. Lo que, en el caso de lo que estamos tratando, se expresa en la idea de que el auge que la

21 Vid. Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1997.

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

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

A la vista de esto último tenemos derecho a sospechar hasta qué punto aquellas demandas de singularidades subjetivas o de autonomía tienen mucho (no todo, obviamente) de inducidas, esto es, en qué medida son la forma actual, siempre provisional, de un constructo. Un constructo que, a la luz de las premisas acerca del presente que acabamos de dibujar a grandes trazos, no podrá aspirar a adornarse con algunas de las determinaciones con las que se adornaban sus precursores. Difícilmente, en nuestras circunstancias, podrá reivindicarse forma alguna de subjetividad unitaria, compacta, inequívoca. Es probable que lleven razón quienes consideran²² que estamos abocados a una visión nómada, dispersa, fragmentada que, sin embargo, sea funcional, coherente y responsable, principalmente porque está encarnada y corporizada (y a este último hecho no en vano se le está concediendo una enorme importancia en la reflexión filosófico-política de los últimos años: algunas décadas antes de la generalización de los discursos acerca de la biopolítica el Merleau-Ponty de la *Fenomenología de la percepción* ya enfatizaba la importancia de la facticidad corporal, del *a priori carnal*, por utilizar su propia expresión, indisponible y antepredicativo, un cuerpo vivido que hace posible la emergencia del sentido y el ordenamiento previo de toda experiencia²³).

22 Como Rosi Braidotti en su libro *Transposiciones*, Barcelona, Gedisa, 2009.

23 Con este orden de consideraciones, Merleau-Ponty se allega a una tradición que parte de Aristóteles y de su distinción entre *diathesis* –estados corporales provisionales, más o menos efímeros– y *hexis* –disposiciones duraderas–, que pasa por Santo Tomás y su distinción entre el *habitus* como *modus operandi* y sus productos como *opus operatum*, que atraviesa la obra de Pascal y su crítica del intelectualismo cartesiano, de Spinoza y

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

De esto último –de la conciencia de su propia debilidad– tenemos sobradas pruebas. Basta con pensar en los diferentes diagnósticos que se han presentado sobre nuestro presente y sobre el futuro que nos aguarda. De un lado, acaso el más publicitado haya sido el presentado a finales de la década de los ochenta por Francis Fukuyama, diagnóstico que, a la luz de lo que ha terminado ocurriendo, acaso valga la pena recuperar. Como en su momento Perry Anderson se encargó de señalar autocríticamente²⁴, buena parte de las críticas que el autor de *El fin de la historia y el último hombre* recibió se apoyaban en el malentendido de interpretar su propuesta en una clave equivocada. Fukuyama, a fin de cuentas, no hacía otra cosa que intentar articular discursivamente un conjunto disperso de opiniones, absolutamente generalizadas en aquella década. El planteamiento era criticable, pero probablemente su flanco más débil no era aquel por el que tanto se le atacó (como si lo que él presentaba como una descripción del estado de cosas existente se pretendiera una alternativa debatible, a la que simplemente se le pudiera oponer una preferencia contraria del tipo «pues yo no soy partidario de dar por terminada la historia»).

El aspecto del planteamiento que, desde la perspectiva actual, se nos revela más manifiestamente criticable tiene que ver con el estatuto de su diagnóstico desde esta otra perspectiva. Como señalara tempranamente Gianni Vattimo, lo que ha llegado a su fin es el fin mismo de la historia: resulta autocontradictorio un diagnóstico acerca de la historia que se presente como transhistórico, aspirando a certificar la imposibilidad de que seamos capaces de generar en el futuro un modo de vida distinto y superior al actual. Tal convencimiento vulnera la radical contingencia de la historia²⁵. Pero tal vez cupiera una relectura *a la baja* del pronóstico de Fukuyama que, en vez de afirma la radical imposibilidad de concebir una mejor organización del mundo, asumiera la radical limitación de nuestra perspectiva. Así reinterpretado, el diagnóstico de Fukuyama perdería su aspiración cuasimetafísica para transformarse en una prospectiva, mucho más modesta, que tal vez vez podría quedar resumida en términos parecidos a éstos: «hasta donde alcanza la vista, no hay modelo económico

su teoría de los afectos y las pasiones, y llega hasta autores como Wittgenstein, Ryle, Merleau-Ponty, el último Ricoeur o Pierre Bourdieu. Agradezco al profesor Francisco Vázquez las útiles observaciones que me planteó a este respecto. Vid. también, de este mismo autor, su trabajo «Del sexo dicotómico al sexo cromático. La subjetividad transgénica y los límites del constructivismo», *Sexualidad, Salud y Sociedad*, Centro Latinoamericano de Sexualidad y Derechos Humanos, n.1 - 2009 - pp. 63-88, donde, analizando los llamados «trastornos de identidad de género», plantea una estimulante interpretación que combina la aproximación genealógica (*a priori histórico*) y el análisis fenomenológico de la subjetividad transgénica (*a priori carnal*).

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

25 Vid. Agnes Heller *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Barcelona, Gedisa, 1999, en especial el capítulo I, titulado precisamente «Contingencia».

alternativo al modo de producción capitalista ni forma de organización de la esfera política superior a la democracia liberal». Dos décadas después de esta formulación, inmersos en medio de una crisis de incalculables consecuencias, apenas empezamos a atisbar los efectos de que el capitalismo se haya quedado solo. O, lo que es lo mismo, de que durante un tiempo Fukuyama haya tenido razón.

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

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

Refiriéndose a buena parte de la intelectualidad mexicana, el antropólogo de origen catalán Roger Bartra²⁶ ha hecho unas agudas observaciones, sin duda ampliables más allá de aquellas fronteras, y del todo pertinentes a los efectos de lo que estamos comentando. Tras la caída del muro de Berlín, ha señalado, dicha intelectualidad renunció a los viejos dogmas pero, en vez de aportar nuevas ideas para entender el mundo, desarrolló una *sensiblería*, un entramado de emociones. Si el marxismo en sus diversas variantes se había revelado inservible para entender el mundo, continuaba la argumentación, se recurría al amor por los agraviados o desposeídos para justificar tanto las carencias ideológicas como la ausencia de políticas realmente avanzadas. A este entramado de pasiones y sentimientos Bartra lo denominaba, en formulación ciertamente brillante, *pobretología*, y a un improbable lector atento de este papel le recordará algo de lo que dijimos antes acerca de las *solidaridades a la carta* con las víctimas. En ambos casos, el razonamiento subyacente parece ser el mismo. Es como si de lo que se tratara fuera de algo parecido a esto: ya que se nos han desvanecido las formas heredadas de (dar) sentido, necesitamos de forma perentoria encontrar nuevos sectores cuyo sufrimiento nos permita re-identificarnos a través de la única solidaridad hoy al alcance de la mano, a saber, la basada en la mera emoción, en la simple identificación sensible.

Por supuesto que el recurso a la memoria, aún pudiendo ser subsumido en este mismo proceso, presenta su propia especificidad. Pero, en todo caso, ella no basta para dejarla al

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

margen de esta crítica. La evocación del pasado, aunque con tanta frecuencia se pueda convertir en ocasión para un debate político incluso intenso, en modo alguno puede sustituir a este. Y ello por razones estructurales, intrínsecas. Algunos filósofos analíticos de la acción²⁷ gustan de distinguir entre razones para actuar y motivos. Las primeras nos proporcionan buenos argumentos para animarnos a actuar, pero no nos empujan a ello. Esta función corresponde a los móviles (o motivos), los cuales, como su propia etimología indica, tienen esa capacidad de constituirse en un elemento causalmente eficaz (y no sólo legitimador). La memoria, por definición, puede proporcionar, como mucho, razones para actuar pero en ningún caso móviles, porque, a fin de cuentas, ¿hacia dónde podría mover el pasado? Las opciones que se nos ofrecen como respuestas posibles parecen claras. Desde un punto de vista positivo nos puede mover hacia la repetición (en el supuesto de que lo ocurrido nos mostrara alguna forma de ejemplaridad) o hacia la culminación (en el supuesto de que evoquemos promesas incumplidas o anhelos frustrados). Desde un punto de vista negativo, el recuerdo mueve a poner los medios para que no se repita un episodio, supongamos, de horror o barbarie.

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

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

A esta situación es a la que algunos parecen querer abocarnos. Como ya no disponemos de razones concluyentes, vienen a plantearnos, en su lugar coloquemos dolores contundentes. Se diría que estamos más allá de la disyuntiva entre pesimismo de la inteligencia y optimismo de la voluntad, y que, fracasado este último, ya sólo nos queda o confiar en una versión actualizada del *tanto peor, tanto mejor* (cosa que en los últimos tiempos parece expresarse en la confianza de que la actual crisis traiga consigo un cambio en el modelo de sociedad) o la invocación, tan permanente como vacía, al sufrimiento ajeno. Lo cual, plan-

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

teada la cosa con una cierta verticalidad, no exenta de dureza, vendría a significar que en vez de ayudar a quienes los padecen a salir de ahí, les utilizamos como presunto *testimonio vivo* –*argumento vivo*, mejor– cuando flaquean los nuestros.

Hay que pensar muy seriamente en los efectos que han tenido –y continúan teniendo– discursos que, tras su engañosa apariencia, restituyen estructuras argumentativas francamente discutibles. Probablemente Auschwitz resulte paradigmático a estos efectos. El historiador Peter Novik²⁸ ha señalado en qué medida su recuerdo se ha convertido en una auténtica religión civil del mundo occidental. Una religión en la que las víctimas han sustituido a los héroes, ocupando su preeminente lugar. Una religión con sus mandamientos (el deber de memoria) y sus pecados (el olvido), con sus fiestas de guardar (las conmemoraciones, los aniversarios) y sus mártires (quienes perecieron en el Holocausto), con su fe (los derechos humanos, la democracia) y sus sacerdotes (incansables fustigadores de los abismos de maldad de la condición humana). Una religión que ha volatilizado toda idea de futuro y de proyecto. Pero, sobre todo, una religión que culmina la operación, iniciada por el pensamiento conservador en la segunda mitad del siglo XX, de vaciar de todo contenido el presente y liquidar el futuro, dejando como único ámbito de referencia el pasado, a cuya horrorizada contemplación, según los predicadores de esta doctrina, deberíamos dedicarnos en exclusiva.

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

28 Peter Novick, *The Holocaust in American Life*, New York, Houghton Mifflin Co., 1999.