
Señas de nuestro tiempo

“Una pieza de teatro que corresponda a la situación del mundo hoy. ¿De qué debería tratar? De la respiración desasosegada.”

(E. Canetti, 1979, *Apuntes 1973-1984*)

I

Nuestro tiempo como preocupación, como problemático, como desorientación, como cierre y apertura, como tiempo que navega en aguas turbulentas, como tiempo histórico y a-histórico, vamos, un tiempo de orillas, en el que el puente entre el antes y el después está roto¹.

Hay que reconocer que nuestro siglo XX ha resultado un tiempo emocionalmente intenso, a poco que nos fijemos en los constantes movimientos de masas humanas reventadas en el orbe mundial² o en la violencia endémica que afecta a poblaciones enteras. Y esta ya es una razón suficiente que empuja por sí misma a pararse a considerarlo. La idea de nuestro tiempo no puede borrar esta memoria fatídica, cruel y dolorosa³. Nuestro tiempo está impregnado de ese blanco y negro nocturno de entreguerras que, sobre todo en Occidente, ha mantenido a nuestros abuelos y padres en una rumia de víctimas y verdugos⁴: una constante reiteración de la muerte.

Digámoslo como entre corchetes: nuestro tiempo está impresionado por el absolutismo de los años treinta (M^a Zambrano) y por el absolutismo del desarrollo de un complejo sistema biotécnico de impredecible éxito transformador. Nuestro tiempo es un tiempo de fatídica memoria, de inmenso dolor, liberado amnésicamente por la industria cultural de entretenimiento público.

El cambio alegre de los sesenta y la sociedad biotecnológica que se diseña en los laboratorios de poder en los ochenta está dando lugar a un cambio de reglas. ¿A favor de quiénes se están estableciendo, sean éstos dioses, categorías, familias, grupos o individuos? La pregunta desborda la propia capacidad del escribiente y remito al lector a Noam Chomsky⁵.

II

¿Qué tiempo es el nuestro? Somos herederos de una genealogía cuyo origen se remonta a tres generaciones anteriores⁶. De tal manera que eso que llamamos presente son las generaciones en presencia, [abuel@s](#), [hij@s](#) y [niet@s](#). Digamos que entre 75-100 años es lo que dura la historia presente. Así, grosso modo, podemos establecer límites temporales e indicar que los abuelos son los nacidos entre 1900/30, los hijos los nacidos entre 1930/60 y los nietos los nacidos entre 1960/90. A finales del siglo XX todavía quedaban muchos abuelos que habían estado en las dos guerras mundiales. Desde luego la mayoría de los padres habían estado en la Gran Guerra y en España la mayoría en la Guerra Civil. Los nietos, ya claramente urbanitas digitalizados en el mapa occidental no reconocen a sus abuelos nada más que entre los muros familiares, pero qué duda cabe que, aunque no sean conscientes, están amarrados a esa amnésica memoria que hemos apuntado antes.

¿Qué tiene que ver el mundo de los abuelos con el de los nietos? Efectivamente muchas cosas han cambiado y más de un autor señala como novedad histórica la sociedad abundante occidental. Ya lo veremos.

Naturalmente, no pretendo una indagación precisa sobre las diversas temporalidades que se entrecruzan en nuestro tiempo, sino tan sólo indicar mojones orientadores, señas o impresiones.

De otra parte, los historiadores⁷ señalan que el siglo XX empieza con la Revolución Rusa (1917)⁸ y termina con la caída del Muro (1989) y su eventual prolongación en el 11/09/01. Por lo tanto, nuestra historia presente se enraíza en la guerra del 14 y se adquiere la conciencia de que un nuevo mundo toma forma, aunque no podamos precisarla, a partir de los años noventa.

No entraré en la cuestión de si el derrumbe del socialismo real representa la victoria del capitalismo⁹, pero tengamos en cuenta lo que Ulrich Beck nos ha señalado en su “modernización reflexiva”, que los mayores peligros se encuentran en el éxito modernizador. Puede morir de éxito, ya estábamos advertidos: “Estúpido es el mortal que, prosperando, cree que la vida tiene sólidos apoyos; pues el curso de nuestra fortuna es el saltar atolondrado del demente, y nadie es feliz para siempre” (Eurípides, *Las Troyanas*, 1204ss.).

No es que el siglo XX empiece con tragedia y se cierre con ella, es que nunca se fue. La novedad de nuestro tiempo puede ser también analizada como tragedia y fiesta, en la medida en que en términos económicos los dos grandes motores de Occidente han sido la guerra y el consumo masivo. La

formación de masas del capitalismo industrial que conflagra en los años treinta se disuelve mediáticamente en masas consumidoras. Jamás ha habido como ahora una abundancia de objetos y artefactos siempre listos a renovarse.

Nuestro tiempo se constituye en una dualidad de memoria infausta y de locura festiva.

III

En Octubre de 1993, el profesor Norman Oliver Brown, que tanta importancia tuvo para el movimiento estudiantil norteamericano, pronuncia en la Universidad de California (Santa Cruz) una conferencia cuyo título es “Dionisos en 1990”¹⁰, donde plantea que para muchos el colapso del socialismo real representó el triunfo del capitalismo liberal y el fin de la historia, y en términos de economía política lo que cabe preguntarse es si la aparente victoria del capitalismo significa el triunfo del consumismo y su pareja capacidad técnica de producción de bienes o nos encontramos, más bien, ante la reconsideración fundamental de qué es lo que quieren los seres humanos. Y esta última cuestión es la que imanta la preocupación de Brown. ¿Qué quieren los seres humanos?

El capítulo final de su libro *Eros y Tánatos*, en 1959, “sin que realmente supiera lo que decía –confiesa Brown-, propone una conciencia dionisiaca” como salida. En 1966 *El Cuerpo del Amor* termina con “sólo hay poesía”. Brown interpreta que la lectura psicoanalítica del marxismo le había llevado a la crítica de la racionalidad que llevó a cabo Nietzsche y que metaforizó con el nombre de Dionisos. Si la propuesta, por tanto, sigue siendo la de una conciencia dionisiaca como salida, ¿qué puede significar alzar la bandera de Dionisos frente a la marxista o la freudiana? A lo que contesta: “Significa descartar la postura pseudo-científica de distanciamiento clínico, o racionalidad política, y reconocer la locura como la condición humana universal, no ya el estigma diferenciador de una casta separada que se distingue por su demencia. Significa que la locura no es un fenómeno individual, sino social, del que todos participamos colectivamente: estamos todos en uno y el mismo barco o cuerpo. Significa también que la locura es inherente a la vida y que para poder vivir con ella tenemos que aprender a amarla” (cit., 229)

Nuestras mayores bendiciones, sostiene Sócrates en el *Fedro*, nos llegan por la locura, siempre que esté inspirada por un dios. Locura, exageración, exceso, éstas son cualidades propias de Dionisos: bendita locura y alegría de los hombres¹¹. Dionisos, pues, es el dios que interroga sobre la racionalidad imperante y obliga a reconocer la locura como la condición

universal de lo humano. Esta locura es colectiva y los individuos, por lo menos, la padecen¹². Por lo tanto, Dionisos pide paso.

Inspirado en la obra de Georges Bataille, sostiene el profesor Brown que no sufrimos de un anhelo reprimido de muerte, sino de un exceso de vida. Y esto es el principio de la exuberancia y el exceso. El placer está sometido a contradicción, pues dada la necesidad congénita de exceso, de extravagancia, de ardor, el placer no se satisface, nunca se satisface suficientemente.

Así lo entiende Bataille: “El organismo vivo, en la situación que determinan los juegos de la energía en la superficie del globo, recibe en principio más energía de la necesaria para el mantenimiento de la vida. La energía (la riqueza) excedente puede ser utilizada para el crecimiento de un sistema (por ejemplo, de un organismo). Si el sistema no puede crecer más, o si el excedente no puede ser absorbido por entero por su crecimiento, hay que perderlo necesariamente, gastarlo, voluntariamente o no, gloriosamente o, por el contrario, de forma catastrófica” (en Brown, cit., 233). Economía del gasto.

La visión de Bataille, acentúa nuestro autor, asimila la energía biológica al carácter explosivo de la energía cósmica y al carácter explosivo de la energía humana en el desarrollo económico: esa explosión que va del paleolítico recolector de alimentos a la revolución Industrial y a lo que depare el futuro. Pues bien, esta prodigalidad, “superflua prodigalidad”, dice Brown, es a la que se honra como a un dios. El buen tino de Bataille - señala aquél- en su obra *La parte maldita* es haber acentuado la noción marxista del excedente (sobrante) con la noción dionisiaca de vida como manifestación de un principio universal de exceso¹³. Pero entonces, si necesitamos desperdiciar, ¿dónde está el sobrante?

El análisis ha de cambiar de rumbo, desde las formas de producción a las formas de gasto improductivo, de la producción al consumo. No podemos, remacha Brown, seguir manteniendo la distinción marxista entre infraestructura, regida por la racionalidad tecnológica y la necesidad económica y las superestructuras ideológicas identificadas con una clase dominante. “Una visión marxista de la historia, continúa Brown, muestra una distinción (difusa) entre una clase o clases que producen un sobrante y una clase o clases que juegan con ese sobrante, juegos de guerra, de religión, de arte, etc.; Bataille muestra cómo la estructura social está en función de esos juegos y no en función de la productividad” (Brown, cit., 236). En fin, Bataille nos advierte que el problema no es la creación de

riqueza, ni la distribución, sino el consumo, el gasto improductivo. ¿Qué se va a hacer con el sobrante, con esa demasía productiva?

IV

Todo potlach es una forma de acatamiento de la necesidad imperativa de derroche. Así lo ha visto Bataille en *La parte maldita*, indicando que la religión “es el gusto que una sociedad confiere al uso de sus riquezas excedentes, al uso, o mejor, a la destrucción [sacrificio], por lo menos de su valor útil” (en 239). Parece evidente que estamos ante el teatro del masoquismo, en la medida en que lo que se prescribe es que el sobrante, que tanto trabajo cuesta, hay que regalarlo, darlo, y los dioses están ahí para recibirlo.

La religión es esencialmente el teatro del masoquismo, sostiene Brown : “El protestantismo-capitalismo llevó la lógica masoquista inherente en la religión a un nivel nuevo y más alto, perforando el alma mucho más profundamente que cualquiera de los ejercicios penitenciales del catolicismo romano, mientras, al mismo tiempo, hacía ya inviable la solución religiosa al problema del masoquismo. El capitalismo liberal –el mundo regido como una propuesta puramente secular de negocio- depende de una revolución religiosa a la que no puede repudiar y con la que no puede vivir. Lutero y Calvino legitimaron una desacralización de la vida humana en una escala que socavó el suelo bajo el consumo conspicuo concebido a mayor gloria de Dios. Al mismo tiempo, inculcaban una vida ascética del goce, la insignificancia de las cosas de este mundo, lo cual confunde aún sin remedio tanto a la política pública como a los placeres privados. La glorificación de Dios mediante la anulación del hombre lleva al potencial masoquista de la religión a un nuevo nivel: nuestra anulación, nuestra humillación como criaturas insignificantes en la presencia de Dios, es nuestra santificación. Tras la muerte de Dios, la teología de la nulidad humana se convierte en la patología del nihilismo.” (239s.) Me parece una síntesis esclarecedora.

Y lo que aparece en nuestro tiempo es que el capitalismo ha demostrado ser más dinámico, más dionisiaco, que el socialismo, pues su naturaleza esencial consiste en estar fuera de control: ¿acaso la libre empresa no es explotar cualquier posibilidad para extraer un excedente? Podemos lamentarnos (masoquistamente) de que haya fuerzas fuera de nuestro control, pero el proceso autodestructivo y ruinoso sigue adelante.

El exceso tiene que gastarse, lo hagamos de una manera gloriosa o catastrófica. Pero esta distinción no es tan fácil, pues la dicotomía entre placer y dolor es engañosa: “es una construcción social para hacer que la

economía funcione”(241), dice Brown. No nos engañemos, la vida nunca ha sido fácil y este mundo “es y será siempre fuego perenne. Nunca será un lugar seguro; nunca será una escena pastoril de paz y placer” (cit.).

V

Pero la humanidad se enfrenta al problema del consumo de una forma nueva, y esta novedad histórica es la del advenimiento de las masas derrochadoras: Aquí Viene Todo-el-mundo (AVT), como en la novela de James Joyce, *Finnegans Wake*. Un conglomerado promovido desde la ideología socialista y desde la realidad capitalista.

Los intelectuales ascéticos (“yo soy uno de ellos”, indica entre paréntesis el profesor Brown) han atacado el consumo de masas viéndolo como “desublimación represiva” (Marcuse), controlada por una clase dominante que compra el descontento potencialmente revolucionario, pero en la era de Aquí Viene Todo-el-mundo aquéllos tienen que reintegrarse en la raza humana, pues una nueva era comienza: “Tendremos, como dice Eurípides en *Bacantes*, que someternos al veredicto del hombre común [...] “Aquí Viene Todo-el-mundo” significa que la raza humana se dispone a descartar el juego (infantil, edípico) por el que la masa de Esclavos dejaba el misterio (la carga, la culpa) del consumo del sobrante a sus Amos. Sería algo novedoso en la historia del mundo, algo así como una novedad apocalíptica [una revelación], si nuestros acuerdos sociales y económicos llegaran a reflejar un consenso colectivo de ser todos miembros de un cuerpo, con un problema colectivo de producción sobrante y de consumo sobrante. No hay otra solución para el problema de la distribución flagrantemente injusta y de la vana búsqueda de la justicia.” (242)

Bataille sostenía que todo lo que existe está para ser consumido. Porque no sabemos cómo consumir gastamos tanta energía en acumular dinero que no puede consumirse. Disfrutar realmente es consumir. El consumo es la forma en que los seres separados se comunican, y el verdadero consumo es inseparable de la violencia dionisiaca.

Dionisos muestra su faz festiva, pero placer y dolor van de la mano. El exceso lleva a la muerte. Si forma parte de la condición humana el exceso, entonces se muere para vivir. La verdad al final del camino es la verdad del masoquismo y la ciencia del placer es también una ciencia de la muerte: “es un principio universal de la vida biológica que el crecimiento lleva al exceso: y el exceso lleva a la laceración y a la pérdida” (247), advierte Brown.

Después de Freud la cultura humana camina tras la busca incesante de una adaptación, un *modus vivendi* entre Eros y Tánatos. Se trata de entender que la economía política exige una teoría del sacrificio y esto implica necesariamente a lo sagrado, y si las masas consolidan su presencia en esta fase histórica ha de surgir una religión administrada por especialistas en consumo público. Pero el objeto de culto no puede ser el obsoleto culto a la naturaleza que el conservadurismo trata de resucitar en vano, ni el consumo sacrificial. Conviene poner atención a la raíz de lo sagrado: *sacer* significa tanto “sagrado” como “maldito”.

VI

En el momento actual las cosas están confusas. Se da un predominio de entretenimiento vicario en la vida de las masas, un disfrute espectral, como dijera William Blake -todo en la televisión: “los estilos de vida de los ricos y famosos ofreciendo participación vicaria en espectáculos de derroche; deportes de espectador ofreciendo una agonística vicaria; la democracia reducida al voto masivo a las estrellas de los medios. No sólo pan, sino también circo. No está claro si este arreglo desvaído es un interregno o la solución final. El Gran Inquisidor apuesta a que el circo satisfará. El dionisiano apuesta a que el Gran Inquisidor se equivoca” (251). Enigmática conclusión.

La conciencia dionisiaca es una conciencia colectiva. Ya Nietzsche dijo que el problema venidero era Dioniso *versus* Cristo. El cristianismo se ha convertido en una religión de redención vicaria. La visión de exuberancia dionisiaca exige identificación con la exuberante vida del conjunto: intercomunicación polimorfa de los cuerpos.

¿Qué quieren o desean los seres humanos? Espinosa, en su *Ética*, sostiene “que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad”. Norman O. Brown comenta este escolio advirtiéndonos que Espinosa se equivocaba al pensar que la autoconservación podría llevarnos a todos al cuerpo místico, ya que “la noción de energía como despilfarro autodestructivo estaba más allá de la imaginación científica del siglo XVII” (en Brown, cit., 252). Pero nada más aclara. Simplemente añade un final heraclitano que traduce un fragmento referido a la dialéctica objetiva de las determinaciones. Así Brown: “Participamos los unos de los otros, conectados y al mismo tiempo separados por un mar de muerte; viviendo la muerte de los demás, y muriendo la vida de los demás”. Así Heráclito: ”Los inmortales mortales,

los mortales inmortales, viviendo éstos la muerte de aquéllos, y de la vida de aquéllos estando éstos muertos”(ver., de A.G. Calvo). O como expresa nuestro gran José Hierro en su poema “Destino alegre”: [...] Vivimos y morimos muertes y vidas de otros./ Sobre nuestras espaldas pesan mucho los muertos./ Su hondo grito nos pide que muramos un poco,/ como murieron todos ellos,/ que vivamos deprisa, quemando locamente/ la vida que ellos no vivieron./ [...] (en *Antología poética*)

Norman O. Brown siempre nos enfrenta a lo misterioso, y en este caso nos invita a comprender la razón común heraclitana hoy, pero ese fuego/juego de tensa dialéctica que nos legó el de Éfeso exige una parada analítica que no puedo hacer.

VII

En el momento actual las cosas siguen estando confusas. En una mínima de Elias Canetti encuentro este acento: “Una pieza de teatro que corresponda a la situación del mundo *hoy*. ¿De qué debería tratar? De la respiración desasosegada”. Y en tiempos de plena efervescencia festiva como el de los sesenta el poeta Eugenio Montale habla del hombre *En nuestro tiempo* como ser descontento de sí, “incapaz de dar un sentido, un contenido, al hecho de estar en el mundo” (p., 15). La conjetura de Montale es que quizá el mundo está cambiando su piel moral y la nueva piel no protege y menos protegerá “cuando se haga tabla rasa de las muchas bellezas naturales que podían hacer menos dura la vida” (cit.). A su manera, el poeta siente pesar por el nicho ecológico. Ya Weber, lector de Goethe, veía con pesimismo el tránsito del mundo de la belleza al mundo del trabajo¹⁴. Podríamos alargar las comparencias en este sentido, pero no hace falta.

Las señas de identidad de nuestro tiempo son la inquietud, la angustia, el desasosiego¹⁵, la desorientación¹⁶; un tiempo como de cuerda floja, como de botella medio llena y medio vacía, donde parece tambalearse la confianza, la certidumbre, el sentido, y andamos entrastados¹⁷. Andamos inquietos y sentimos que se siega a nuestros pies. El mundo se publicita global, pero esta globalización o mundialización es sentida por una gran parte de la humanidad como un raptó. Frente a un futuro progresivo y benefactor, donde los desgarros se subsumen en una esperanza mercadotécnica pretendiendo ofrecer respuesta y confianza, también se grita contra su imposible realización. No son pocos los autores que recaban atención sobre el envés que esconde la fortuna tecnoeconómica y remueven su subterfugio mar agitado, señalando interrogantes fundamentales. El poeta catalán José María Fonollosa en su libro *Ciudad del hombre: Nueva York* sintoniza muy bien el envés trágico de nuestro tiempo: “El mundo nos resulta ajeno, inhóspito./ Debiera ser destruido por completo./ Construir un mundo nuevo

sin sus ruinas./ Y estrenar una vida diferente./ Pero al pasar el tiempo el nuevo mundo/ tampoco hallarán propio nuevos hombres./ También ellos querrán un mundo nuevo./ Mejor fuera destruirlo y no hacer otro”¹⁸.

Y sobre la más rabiosa actualidad circula el término *shock*, pretendiendo cifrar el carácter del presente 11 de Septiembre pasado como cortocircuitado acontecimiento¹⁹. [Nuestra emotividad está acentuada porque la realidad está saliendo a cada paso y es propio de la realidad hacer padecer]. Y esta *colisión* ya se venía presintiendo desde hacía tiempo, especialmente desde 1989/1991 con la caída del Muro y el colapso del socialismo real como hemos tenido ocasión de ver con N.O. Brown.

Se venía presintiendo que lo que teníamos era un tiempo sin carácter, sin forma todavía. El prefijo *post* advertía sobre otro mundo que *es y no es* como el anterior y para el que no teníamos figura. Seguimos sin tenerla, porque nuestro tiempo es un tiempo de tránsito entre una sociedad/nación y un orden social planetario, donde se necesita pensar lo global para actuar localmente. Vivimos un tiempo performativo de una gran variedad de formas infiguradas. La figura del cambio está en proceso.

De múltiples maneras se ha hablado acerca de la carencia de recursos de las ciencias sociales para comprender la Aldea Global, pero tal carencia no es sino la expresión de un fenómeno mucho más general de incertidumbre teórica y de falta de solución a los problemas del hambre en el mundo²⁰.

El gran historiador de la economía mundo capitalista, Immanuel Wallerstein en *El futuro de la civilización capitalista*, diagnosticaba que estamos en un “caos determinístico [...] Porque del caos viene el nuevo orden” (p., 93) Este caos determinístico no es sino una manera de decir que mínimas variaciones en las condiciones iniciales provocan grandes consecuencias, y una de ellas es la inminente desaparición de “la civilización capitalista” (cit., p., 94), que será recordada tal vez “como un ejercicio fascinante de historia humana... o un período excepcional y aberrante, pero posiblemente como un momento históricamente importante de una transición muy larga hacia un mundo más igualitario; o como una forma inherentemente inestable de explotación humana después de la cual el mundo volvió a formas más estables.” (cit., p., 95). ¿Quién lo puede saber?

La *inquietud* que palpita a partir de los años treinta y que conflagra en términos de “shock” en la actualidad (1989/2001) expresa el nerviosismo moderno, tal vez el fracaso de la vida activa y sustancial, y nos rebota la certeza de sabernos fruto de la casualidad frente al espejo de la exuberancia fáustica que la racionalidad técnica exhibe. Uno de nuestros problemas de riesgo más serio es el de la infatuación, el del pavoneo por el éxito.

Nuestros mayores riesgos no se ven porque anidan en el propio cumplimiento. Pero deberíamos tener muy presente el apunte de Ciorán cuando advertía que avanzar hacia un objetivo determinado es sólo avanzar realmente hacia el objetivo mismo, esto es, hacia la ruina, en suma, de todos los demás. Estas palabras deberían presidir nuestras elecciones, naturalmente sin que nos convirtamos en asnos dubitativos como el de Buridian hasta morir de hambre. No, sino que se trata sólo de mantener un activo escepticismo, una activa escucha, una activa sensibilidad global y, llegado el caso, una activa no-acción.

VIII

Con poca gracia, pero con indudable éxito narrativo, el *realismo sociológico* formula que el mundo es consecuencia no intencional de acciones intencionales, o consecuencias perversas de acciones bienintencionadas. Así, pues, en un mundo consecuencialista, que para muchos camina hacia peor (recuérdese aquí lo de las heterogonías negativas weberianas), el problema humano es qué hacer. Qué hacer *en* el mundo, sabiendo que vivimos bajo condiciones de falta de garantía de éxito y de probable fracaso (Hans Jonas). Lo que quizá no podemos es hacer el bien o hacer el mal, porque como no sabemos el resultado de nuestras acciones y, estando el bien y el mal más allá del espacio fáctico²¹, sólo podemos pensar en que, por lo menos, nuestras elecciones estén orientadas hacia el buen hacer. Éste es nuestro anhelo.

¿Qué puede significar *qué hacer* en el mundo? La reflexión de Hans Jonas en *El principio vida* acaba en una ética de la acción bien hecha, ensartada al principio de prudencia preventiva, en definitiva al modus operandi de la sabiduría práctica que inauguraron los griegos, y que Jonas actualiza de la siguiente manera.

Vivimos bajo condiciones de falta de garantías de éxito y de probable fracaso. El panorama consecuencialista que se dibuja del mundo es que la vida humana es un no cejar frente a las condiciones de esfuerzo, resistencia, incertidumbre, falibilidad, irrepitibilidad de las ocasiones, tiempo limitado, etc. A lo que nos da derecho vivir es a poner a prueba en ellas nuestro ser sin saber cuál será el resultado. Sencillamente. No podemos apelar a un allí salvador. De hecho, “el ‘aquí’ no se puede cambiar por un ‘allí’: ésta es la actitud interior de aquellos a quienes nos ha tocado vivir hoy” (p., 307). Para todo individuo sus límites, su finitud, dibuja la condición irrenunciable de su existencia, y es ahí donde se juega su posible autenticidad. Pero esta finitud no evita en el hombre la indagación sobre la noción de eternidad: “sentimos que la temporalidad no puede ser, dice Jonas, toda la verdad, por cuanto ella misma muestra en el hombre una íntima cualidad de

autosuperación, de la que el hecho y el tantear de nuestra noción de eternidad es una señal crítica” (p., 309). ¿Pero en qué momentos o situaciones se produce nuestro encuentro con lo eterno, cómo y cuándo entra en relación lo absoluto con las relatividades de nuestro ser cotidiano? H. Jonas dice que es en los instantes de la decisión, en ese umbral de la acción, cuando todo nuestro ser se pone en juego, es cuando “sentimos como si estuviésemos actuando ante la mirada de la eternidad” (cit.)

La naturaleza activa de la decisión es el instante, que es propio del actuar. El instante como generador o motor del movimiento del tiempo, no como el ahora permanente, que congela el tiempo, no, sino como eso que hace que el tiempo flote inmóvil en el aire en el umbral de la acción. Así, “el instante deja nuestro ser expuesto a lo intemporal y le hace saltar hacia delante en obra y tiempo con el giro que supone la decisión” (p., 311)²².

Digamos, pues, que es en lo que dura menos donde se revela el hilo entre lo mortal y lo inmortal. En el acontecer temporal del mundo crece un presente eterno, “cuyo fugaz ‘es’ va siendo constantemente engullido por el ‘fue’” (p., 316). Lo que trasciende son los actos, no los agentes que siempre pasan, sino los actos que son precisamente los que van configurando la forma del mundo, nunca acabada, siempre haciéndose, donde el destino de la transcendencia queda en manos de los hombres, desde los presupuestos de una teoría crítica que desconfía de todo sentido divino del mundo o del universo, carente éste de saber.

Y es verdad, no hay ninguna necesidad de que exista el mundo. Que haya algo en vez de nada no es un axioma y nuestra existencia constituye, en opinión de Jonas, el misterio de los misterios.

Pero por encima o por debajo de la propia contingencia del mundo parece humano evitar que el hombre se destruya a sí mismo, por ejemplo, arruinando la biosfera²³. Nada asegura que la propia naturaleza evolutiva no pueda pasar de nosotros, pero como no nos podríamos oponer a su curso, sería suicida adelantar el viaje. En definitiva, en lo que toca a nuestro hacer nos la tenemos que ver con una doble responsabilidad: desde el punto de vista del conocimiento, a “una responsabilidad con arreglo a los criterios de la causalidad del mundo, según los cuales los efectos de nuestros actos inciden en un futuro más o menos largo en el que terminan por perderse [incertidumbre consecuencialista]; al mismo tiempo, otra responsabilidad en atención a las repercusiones de nuestros actos sobre la esfera eterna, en la que jamás se pierden [incertidumbre del anhelo]” (323)²⁴. Pues bien, dadas nuestras limitaciones previsoras y la complejidad de la lógica no causal, la responsabilidad consecuencialista está en manos del azar y la fortuna, pero

nuestra responsabilidad sensible está respaldada, dice Jonas, “por la seguridad de normas que podemos conocer y que, en palabras de la Biblia, no son ajenas a nuestros corazones” (cit.)²⁵

En nuestro tiempo estas dos facetas de la responsabilidad moral, la causal de los efectos futuros y la transcendencia del instante, se han imbricado en la amenaza que pesa sobre el futuro, hasta el punto de que la mera protección física del mundo para las generaciones futuras ha hecho de la prudencia preventiva un deber trascendente. En nuestro tiempo el instante de la decisión ya no es el del individuo y el de su propia acción a corto plazo, “sino ante todo el ‘instante’ del género humano en su obrar social global” (cit.). Es un tema de actualidad científica la rumia sobre si puede la humanidad sincronizarse en torno a algunos principios. Y los libros que abogan por una ética universal están en los expositores de novedades, junto a los de innumerables éticas postuladas: analítica, existencialista, marxista, liberal, comunitaria, de la responsabilidad, del contrato, del consumo, de la hospitalidad, del cuidado de sí, heroica, apostólica, individualista, libertaria, etc., etc.

En *Más cerca del perverso fin*, Jonas vuelve a plantear como novedad histórico-filosófica el imperativo moral de pensar la relación del hombre con la naturaleza, donde afirma que tiene la “esperanza paradójica en la educación a través de catástrofes” (p., 40)²⁶. Su razonamiento es que el ser humano es impredecible y, por tanto, tampoco hay seguridad absoluta en la predicción de la desgracia, y esto corre a favor de la esperanza. Pero en cualquier caso, sí cabe imaginarse terribles acontecimientos que conduzcan a acuerdos de compromiso entre grupos dominantes “que se aúnen en una fórmula más o menos aceptable, tanto para los seres humanos como para la naturaleza” (p., 41). Acuerdos internacionales de renuncia global a la explotación particular de la naturaleza y los hombres. Una pedagogía que oriente al ser humano hacia opciones vitales menos ávidas y voraces. Jonas advierte que la renuncia a toda esperanza es lo que puede acelerar el desastre y, por el contrario, la creencia en su evitabilidad podría retardar el desastre. Así, tenemos el imperativo de “actuar como si hubiera una posibilidad, incluso cuando uno mismo duda mucho de que exista” (48)²⁷

Jonas predica una ética prudencial, de renuncia, “en aras de una humanidad futura que nuestros ojos ya no podrán ver” (“Técnica, libertad y deber”, en *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, cit., p., 127). Se trata de tender un puente entre la ética del prójimo/próximo y aquella para con el lejano, sin voz para dirigirse a nosotros, “pero del que sabemos que ha caído en la arbitrariedad de nuestro poder” (cit., 128). Debemos vivir en el futuro bajo la sombra de una amenazante calamidad, una sombra poco

utópica, sí, pero susceptible de convertirse en luces de la exigua esperanza por la que hoy se puede apostar.

Bien, esta exigua esperanza podría ser expresada muy bien por la orientación de esta fórmula conceptual de Horkheimer: *Esperar lo malo, y no obstante intentar lo bueno*

IX

Desde luego, en la relación conocimiento/ética la reflexión no puede dejar de pensar lo malo, la injusticia, la muerte, la finita caducidad y la persistencia de un *anhelo*²⁸ también. Anhelos de que este mundo no sea el único y entonces podamos conseguirlo. Este anhelo de justicia cumplida, de que no quede todo definitivamente en la injusticia puede fundamentarse diciendo: “el mundo en que vivimos es el mundo de la apariencia, pero nosotros anhelamos que exista un Otro, aunque no lo podemos decir positivamente.” (Horkheimer, *Anhelo de justicia*. Trotta. Madrid, 2000, p., 217). Este Otro es indecible por la sencilla razón de que los conceptos que nos sirven para describirlo “no son otra cosa que síntesis de nuestras percepciones” (cit.). La relación ética y conocimiento queda anudada en el anhelo de justicia.

La pregunta ¿qué hacer? abre a lo ético, a las éticas; pero ¿qué quiere decir esto? Toda interrogación simboliza el no saber, a no ser que se utilice retóricamente, como recurso narrativo en el que antecede una pregunta para la que ya se tiene respuesta. La cuestión ¿qué hacer? reenvía inmediatamente a una cascada interrogativa: ¿Hay que hacer algo? ¿Qué hacer, con qué/quienes? ¿Cómo hacer para hacer o no hacer ante tal o cual situación? ¿Qué competencias deben poseerse para enfrentarse a las situaciones? ¿De qué situaciones se habla?... ¿Qué hacer para qué?

¿Qué hacer para qué? De entrada la pregunta ética abre el saber, el conocimiento, pues siempre se presenta la realidad y nos sorprende, es decir, que no comprendemos y toda pregunta es como un movimiento automático y como defensivo ante lo que nos afecta y no comprendemos. Es la pregunta y el preguntar como una defensa espasmódica ante lo que nos pasa o se nos viene encima. Por lo tanto ¿qué hacer? es como una orden automática con la que el ser humano se enfrenta, o lo pretende, a la realidad. De tal forma que siempre se está impelido a hacer algo o a negarlo, a no-hacerse. ¿Puede no hacerse algo o no no-hacerse algo? ¿Puede hacerse nada?

Acción y no-acción forman parte de la física de la acción/reacción y toda teoría del cambio se encuentra enseguida con la persistencia, pues cambio y

persistencia forman parte de una dinámica más genérica, una especie de dualidad dinámica de la vida o Uroboros. Pero a este nivel de abstracción, ninguna representación nos serviría, es irrepresentable; aunque, sin embargo, sentimos como si existiera o, por lo menos, deseamos o anhelamos su existencia, su posibilidad. Sea Dios, Uroboros, el Fuego heraclitano, el Ser de Parménides, el Dios geométrico de Espinosa, la Providencia de Leibniz, El Espíritu Absoluto, la Violencia, el Miedo o la Nada -como penúltima aparición de lo sagrado-, nada expresa esa realidad absoluta o infinita, como vino a expresar Kant: lo Absoluto es irrepresentable. Se le puede llamar lo que se anhela, lo Otro. En definitiva, discurso teológico, si se quiere, pero la dinámica implícita en la transformación, en la metamorfosis, en el cambio, aboca a preguntarse por la figura del mundo, por sus límites. Esta figura *in-figurada*²⁹, irrepresentable, que no cabe imaginar acabada, sino como cambiante forma transformativa, tal vez sea el tiempo, que no se sabe lo que es³⁰. ¿Cuál es la figura del tiempo? ¿Qué podemos decir del proceso mismo de transformación/configuración en términos de sentido? ¿Qué dirección tiene el cambio? ¿Hacia dónde camina? No podemos señalar en este punto sino pura tautología. El cambio camina a su realización, a su cumplimiento. Lo que propone, por ejemplo Horkheimer, es que el sentido de lo totalmente otro es anhelo de existencia de un mundo mejor, esto es, “el anhelo de que el verdugo no triunfe sobre la víctima inocente” (cit., 169). Parece muy sensato pensar esto.

Este esperar lo malo e intentar lo bueno, se aviene muy bien con el principio de neguentropía de los organismos vivos que ordenan caos de manera aceptable a partir del caos³¹. La respuesta neguentrópica se hace creando complejidad, pero ésta somete al ser humano a un mundo inentendible, también caótico, y entre caos y caos se establece como un archipiélago de órdenes o especie de islas que mantienen en el tiempo un cierto equilibrio inestable. En definitiva, que el hacer humano en este nivel de generalización, es pura organización, esté al servicio de las leyes de la física, la biología, la sociología, la política o la cultura. Pero sabemos que la organización humana se basa en reglas y que éstas se establecen para beneficio de quienes las hacen o las promueven. Y esto es precisamente lo que hay que desvelar: que toda norma ética viene a ser un conjunto de prescripciones para evitar el mal a partir de un acto originario en sí mismo arbitrario, cruel y violento, de pánica imposición. Así se han establecido los dioses y sus “decálogos”, a partir de guerras titánicas. Y este origen injusto y violento jamás podrá ser restituido. Por lo tanto, el anhelo de justicia consumada de que habla Horkheimer no podrá ser realizado jamás, ya que la justicia “no puede ser realizada jamás en la historia secular, pues, aun cuando una sociedad mejor haya superado la injusticia presente, la miseria

pasada no será reparada ni superado el sufrimiento en la naturaleza circundante” (cit., 173). El autor nos ata a la imposibilidad de superar en términos absolutos esa especie de pecado original que nos constituye como tara, interpretable de muchas maneras, que para Shopenhauer representaba la afirmación del propio yo y la negación de los otros individuos. La lectura que hace Horkheimer de la máxima *Ama a tu prójimo como a ti mismo* es *Ama a tu prójimo; él es como tú*.³² Dionisos sigue pidiendo paso.

X

Pensar lo ético debería partir en principio por negar cualquier justificación del bien, no del mal, sino del bien; si quiera sea por puro ejercicio intelectual. Porque lo que parece claro es que lo que hay que instituir es el bien, pues el mal ya está instituido en el origen. El mal es lo constituido ya. ¿Qué puede decir cualquier ética sobre el mal, sino aceptarlo? No puede negarlo, está ahí. El mal es nuestro principio de realidad, nuestro principio consecuencialista, nuestra imposición. Sin embargo, el bien hay como que instituirlo, abrirle paso, y este abrirle paso se afianza en la esperanza de que al provocarlo transforme la realidad hacia mejor. Pero la esperanza es un bien ambivalente y hay que manipularlo con cuidado: la esperanza es un mal encerrado en un pellejo y así resulta un bien, como en el mito de Pandora. Y toda ética que acentúe el bien o la bondad debe enfrentarse al hecho de su fragilidad, como así nos lo ha presentado maravillosamente Martha Nussbaum en *La fragilidad del bien*. La bondad siempre lleva el marbete **Muy Frágil**: ‘¡trátelo bien, por favor!’ Hay, en relación al bien, como una súplica, como una intención de que aquello no se malogre, que llegue a término y que produzca el gozo y la alegría apetecida, anhelada.

No sabría precisar muy bien qué sea esta alegría que acompaña al bien, sino un proyecto de avivamiento de la bondad del propio mundo, de su libertad relativa, de su propia emoción liberadora. Y debe tenerse en cuenta esta emoción positiva en estos tiempos de acentuada literatura sobre las guerras. ¿Nos estamos preparando mentalmente para ellas? Pero no son sólo estos tiempos de hoy, sino los de ayer, los que extienden alargadas sombras que abocetan un destino individual sin sentido. Horkheimer nos ofrece una visión del mundo que, escrita en 1933, apenas había cambiado para él en 1970, momento en el que la cita, y yo creo que de igual vigencia en la actualidad:

“La lucha de los grandes grupos de poder económicos que tiene lugar a nivel mundial se lleva a cabo al precio de la atrofia de buenas disposiciones humanas, con el recurso a la mentira en el interior y en el exterior y el desarrollo de un odio desmedido. La humanidad se ha hecho tan rica en el periodo burgués, dispone de medios naturales y humanos tan grandes, que podría existir unida

en la consecución de objetivos dignos. La necesidad de encubrir este dato, que se trasluce por doquier, origina una esfera de hipocresía que no sólo se extiende a las relaciones internacionales, sino que penetra también hasta en las más privadas, una reducción de las aspiraciones culturales, incluida la ciencia, un embrutecimiento de la vida personal y pública, de tal modo que a la miseria material se suma la miseria espiritual. Nunca estuvo la pobreza de los hombres de tal forma en flagrante contradicción con su posible riqueza, nunca estuvieron todas las fuerzas más cruelmente encadenadas que en estas generaciones en que los niños mueren de hambre mientras las manos de los pobres fabrican bombas. El mundo parece tender hacia una calamidad, o tal vez se halla ya en medio de ella, que en la historia conocida por nosotros solo puede compararse con el ocaso de la antigüedad. El sinsentido del destino individual, ya antes determinado por la falta de razón, por el carácter nuevamente natural del proceso de producción, se ha convertido en la fase actual en la característica más decisiva de la existencia. Todos están abandonados a la ciega casualidad” (cit.,pp., 173s.)

Y en 1972 mantendrá que la marcha de la ciencia es lo que más le inclina al pesimismo, pues

“La ciencia convierte no sólo al individuo, sino en el fondo a la humanidad entera, en algo pasajero [...], en una nada. Y de ahí se sigue que la vida hoy ya no está transida de un sentido, a no ser del sentido que consiste en construir aquella sociedad que, como he dicho, de algún modo es dudosa, a saber, el establecimiento real de la especie humana en la que el individuo singular ya no signifique nada” (cit., 216s.)

Esta expulsión a la nada, este barrunto inane sobre el individuo forma parte de las señas de nuestro tiempo. Un tiempo tejido por una conciencia de desasosiego, de difícil respiración. Como si nos faltara el aire. La realidad nos tiene angustiados. Es curioso que anhelar también signifique respirar con dificultad.

A poco que escarbemos sobre la realidad constatamos lo trágico como su condición. Sostiene Clement Rosset en *El principio de crueldad* que “la aceptación de lo real supone, por consiguiente, bien la pura inconsciencia [...] o bien una consciencia que fuese capaz al mismo tiempo de conocer lo peor y no ser afectado mortalmente por ese conocimiento. Hay que señalar que esta última facultad, la de saber y no sufrir por ello un daño mortal, se haya absolutamente *fuera del alcance* de las facultades humanas –a menos,

cierto es, que se mezcle con ella algún favor extraordinario, al que Pascal llama gracia y yo, por mi parte, llamo alegría-“ (cit., 28). Efectivamente, la sabiduría antigua ya nos ha enseñado que el mayor dolor del hombre es el darse cuenta de las cosas y no poder hacer nada, pero resulta curioso que este descubrimiento, este darse cuenta se transforma en alegría. Dice al respecto A.G. Calvo: “La realidad es falsa, triste, aburrida, pero, en cambio, es alegre el descubrimiento de su falsedad. Esto es lo mejor que de la realidad puede decirse: que, aburrida y triste como es, sin embargo, por su propia imperfección, se presta a la alegría del descubrimiento de su falsedad” (2000, 55). ¿Es esto lo mejor que de la realidad puede decirse? ¿Cómo escuchar el canto de la piedra? Ya Quevedo vio el anhelo en las cenizas y esculpió en el polvo una sonrisa. Estiró así la vida, y dio alas, después de todo, a nada; tal vez, tras un milagro andaba.

Hay que arrancarle a la *piedra* este canto coral: *¡Que no vaya el polvo, llevado de su irritación por haber bebido negra sangre de ciudadanos, a exigir represalias que son la ruina de la ciudad! Antes, al contrario, que unos a otros se ofrezcan ocasiones para la alegría, mediante una forma de pensar impregnada de mutuo amor y que, si odian, lo hagan también con espíritu de unidad, pues, entre los mortales, tal proceder es el remedio de muchas desgracias* (Esquilo, *Euménides*, 976-87)

XI

En definitiva, ¡hay que acabar!, el pacto fáustico con el destino que se hizo en tiempos de efervescencia industrializadora se ha roto en mil pedazos y en su lugar no queda sino el anhelo de volver a coser el mundo (esperemos no hacerlo a la manera de Antígona). No podemos hacer otra cosa, por ahora, que *patchwork*. El individuo “ingeniero” tendrá que coser las orillas del mundo y el poeta tendrá que escuchar el palpito del mudo sentido del mundo en su metamorfosis. Aunque sobre estrechos márgenes, el instante ensambla la absoluta relatividad de la existencia.

Marcial Romero López

Facultad de Ciencias Políticas y Sociología (UCM)

Madrid 2 0 0 2

¹.- Inaugurándose el siglo XX Georg Simmel en “El conflicto de la cultura moderna” ya rebotó que el puente entre el antes y el después de las formas culturales “nunca apareció tan completamente destruido como ahora, de modo que la vida sin forma en sí sólo parece quedar suspensa en el vacío”.

Medio siglo después Octavio Paz en “Los signos en rotación” nos señala parecida impresión de rotura: “De un tajo se han cortado los lazos que nos unían al pasado y al futuro. Vivimos un presente fijo e interminable y, no obstante en continuo movimiento. Presente flotante”.

² .- “De 1914 a 1990 las muertes violentas ascienden a 187 millones, entre las que se cuentan las más de cincuenta millones de víctimas que arrojó la Segunda Guerra Mundial, verdadera forma de terror absoluto bajo forma de genocidio o represión atómica” (F. García de Cortázar, “El carácter de un siglo”, *El siglo XX. Diez episodios decisivos*, p., 11)

³ .- Sobre las implicaciones de esta memoria, véase Bauman, *Modernidad y holocausto*. También M^a Zambrano, “Crisis en Occidente” (*Persona y democracia*). Por no hablar de la ingente literatura de postguerra sobre el exterminio nazi y estalinista. ¡Qué inmensa locura!...

⁴ .- Algo se nos habrá pegado...

⁵ .- *Una nueva generación dicta las reglas*. Crítica. Barcelona, 2002

⁶ .- Ref., François Hurstel, “De los padres ‘ausentes’ a los ‘nuevos padres’”. Contribución a la historia de una transmisión genealógica”, en S. Tubert (ed.), *Figuras del padre*. Cátedra. Madrid, 1997

⁷ .- Sigo en este caso a F. García de Cortázar, para quien la guerra del 14 cierra definitivamente el siglo XIX y señala una característica de ella que me parece muy relevante: “La guerra del 14, con la que se cierra definitivamente el siglo XIX, fue la primera que se libró abiertamente contra la población civil del enemigo, aunque ésta no fuera, todavía, la destinataria principal de los tiros y las bombas. Esta contienda de movilización nacional –lo dice Hobsbawm- dio al traste con el eje fundamental de la guerra civilizada: la distinción entre combatientes y población civil. Fue un terrible precedente del descenso de la humanidad hacia la barbarie, de la demonización del adversario para justificar su aniquilación. [...]. Si durante el primer milenio el horror se consideró patrimonio del demonio, el siglo XX lo ha hecho responsabilidad de la humanidad misma.” (cit., p., 11)

⁸ .- “La era de la Revolución francesa se cerró en 1917, abriéndose una nueva época revolucionaria.” (E.H. Carr, *1917. Antes y después*, p., 44)

⁹ .- Norman O. Brown en su “Dionisos en 1990” se muestra contrario a los que mantienen que el colapso del socialismo representa el triunfo del capitalismo liberal y el fin de la historia. Con otros acentos Wallerstein preconiza la desaparición de la civilización capitalista en *El futuro de la civilización capitalista*

¹⁰ .- Este capítulo se publicó en nuestro país por primera vez en la revista *El Europeo*, nº 46(1993):81-87

¹¹ .- V. María Ángels Anglada, “La alegría de los hombres, Dioniso”, en su *Relatos de mitología. Los dioses*. Destino. Barcelona, 1996

¹² .- La literatura universal está llena de pasajes en los que se advierte sobre la locura humana. Como si la condición del estar, también del ser, estuviera amenazada por un desvarío que pone en riesgo las posibilidades de futuro. Z. Bauman también empieza *La sociedad individualizada* con un pensamiento de Pascal: “Los hombres están tan necesariamente locos que no estarlo equivaldría a otra forma de locura”; y Ernest Becker en *The Denial of Death* [La negación de la muerte] señala que “todo lo que el hombre hace en su mundo simbólico es un intento de negar y superar su grotesco destino. Literalmente se empuja a sí mismo a un ciego olvido con juegos sociales, trucos psicológicos y preocupaciones personales tan lejanos de la realidad de su situación que

constituyen formas de locura, una locura acordada, compartida, una locura dignificada y disfrazada, pero locura de todas formas” (en *cit*, 2001, pp., 11s)

¿Es posible un mundo de locos? Sean locos alegres o impíos, se trata de un exceso y éste lleva al sacrificio, a la laceración, a la muerte. Si esto es así entonces el obrar humano sólo puede crear posibilidades de vida articulando un comportamiento entre dos excesos. Esto ya estaba en la *Ética a Nicómaco*, que impulsa a la busca del punto intermedio entre el exceso y el defecto en que se manifiesta el valor, los valores. La ética aristotélica aboca a una praxis orientada por la prudencia que atempera los excesos. Pero al decir de N.O. Brown nuestra sociedad está regida por el exceso, por el excedente, y nuestro problema está en cómo gastarlo: si de una manera alegre o impía. Dionisos representa la locura alegre, la de las ménades, pero puede provocar la terrible locura de las bacantes. No se nos debería olvidar nunca que nuestras elecciones siempre comportan el riesgo de nuestra imposibilidad, pero no queda más remedio que correrlo. Ahora bien, ¿cómo gestionar este riesgo?...

¹³ .- La definición de la vida que da Simmel en “La transcendencia de la vida” como “más vida, más que vida”, está en el fondo conceptual del exceso batailliano. Sobre la vida y Dionisos, Karl Kerényi, *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*, especialmente la Introducción y la sección III

¹⁴.- Ref., en J.M. González García, *Las huellas de Fausto*. Tecnos. Madrid, 1992

¹⁵ .- En un artículo de Antonio Tabucchi en *Babelia* (2/6/01), “El hilo del desasosiego” le sigue el rastro a esta experiencia propia del siglo XX a partir de la obra de F. Pessoa, para quien el *deassossego* representaba una desazón de vivir, una incompetencia respecto de la vida y la consiguiente sensación de extrañamiento ante ella. Desazón, incompetencia y extrañamiento. Este ‘mal de vivir’, como lo definiera su heterónimo Bernardo Soares, es ese sentimiento de extranjería, de sentirse extraño en cualquier parte. Tabucchi relaciona este extrañamiento respecto al mundo que nos rodea con el término *unheimlich* “que Freud utiliza para indicar la sensación de extrañamiento respecto a una circunstancia o una situación que provoca en el sujeto que la vive un desasosiego que puede llegar hasta el malestar”. La carnicería de la Primera Guerra Mundial confirmó a este sentimiento “una corporeidad trágica”. Así, “en las páginas de la mejor literatura, desde el propio Remarque a Apollinaire, de Gadda a Ungaretti, el Desasosiego se convertía en irremediable herida y la masacre de las trincheras se transformaba en masacre de las conciencias”.

Por su parte, J.M^a González García en “Max Weber y Georg Simmel: ¿dos teorías sociológicas de la modernidad?”, señala cómo Simmel ve el peligro en la rebelión de las cosas, en la alineación en el consumo masivo, como si la técnica y la multitud de mercancías se impusieran sobre el individuo, dando lugar a un sentimiento ahogado de tensión y de nostalgia desorientadora, como si el sentido de la vida humana habitara una isla muy lejana, casi ilocalizable. “Esta intranquilidad interior, entiende J.M^a González, -expresión y manifestación de la vida moderna- empuja a los individuos de una experiencia a otra, rompe su unidad interna y provoca su fragmentación” (en *REIS*, nº 89(2000):93).

¹⁶ .- Lourdes Ortiz, en entrevista en *El Mundo*, semana del 9-16 de Junio de 2002.

¹⁷ .- La palabra “entrastados” la emplea Thomas de Quincey en *La rebelión de los tártaros* para describir la condición de una persona que huye o persigue, retrasada y estorbada por una carga, sea alguien o algo que tiene demasiado valor como para ser abandonada.

¹⁸ .- Vivimos sobre un finísimo filo de navaja. Y lo que no está claro es si es esta una situación de nuestro tiempo o hunde sus raíces en un tiempo muchísimo más hondo,

como parece deducirse de las observaciones de Konrad Lorenz en *Vivir es aprender*: “Desde el invento de la primera piedra tallada que facilitó el matar hasta el de la bomba atómica y lo que sigue, la humanidad está haciendo equilibrio sobre el filo de una navaja; de un lado, el abismo y del otro, el paraíso. Lamentablemente, ese filo se ha hecho más delgado aún; pero las posibilidades de una grandiosa supervivencia y de una total destrucción son, más o menos, las mismas que en tiempos del descubrimiento de la piedra para matar.” (Lorenz, *cit*, Gedisa. Barcelona, 1988: 120s.)

¹⁹ Alberto Fernández Liria, jefe del servicio de psiquiatría del Hospital de Alcalá de Henares explica el trauma que pueden sufrir los supervivientes o familiares del atentado a las torres del World Trade Center: “Uno puede estar preparado para la muerte de su padre o para perder su puesto de trabajo, pero ante el ataque a las Torres gemelas uno no tiene palabras ni conceptos a los que asirse. Para algunas personas no es ya que fallen los procedimientos para enfrentarse al mundo: es que cambia la propia concepción del mundo” (en *El País*, 18/IX/01)

²⁰ .- Algunas cifras tomadas de aquí y de allá: En 1999 Bill Clinton recordaba en la Asamblea General de la ONU que más de mil millones de seres humanos viven con menos de un dólar al día. El 20% de la población mundial consume el 90% del producto mundial. Las 356 personas más ricas del mundo tienen una riqueza mayor que la renta anual del 40% de la humanidad; el 60% de las personas del planeta no han hecho jamás una llamada telefónica y 1/3 de la humanidad no tiene electricidad; cerca de mil millones de personas no tienen empleo o están subempleados; 850 millones están desnutridas y cientos de millones carecen de agua potable o de combustible para calentarse; la ½ de la población mundial está completamente excluida de la economía formal (Jeremy Rifkin, “La guerra que hay detrás de la guerra”, *El País*, 22/IX/01). En síntesis, que “el mundo de hoy se divide en un 20% de afortunados y un 80% de marginados” (Ryszard Kapuscinski, “Del muro de Berlín a las Torres Gemelas”, *Claves*, nº 117(2001):34). En las décadas de los años ochenta y noventa “se introdujeron en el mercado cerca de 14.000 nuevos medicamentos. De todos ellos solamente 14 fármacos estaban relacionados con las enfermedades tropicales. Mientras tanto, las dos terceras partes de la humanidad viven en las zonas tropicales y son muchos los hombres que mueren por culpa de la malaria, la fiebre amarilla, el cólera, etc.” (cit., 41).

²¹ Señala Wittgenstein en sus *Observaciones* (1929): “No es posible guiar a los hombres hacia lo bueno; sólo puede guiárseles a algún lugar. Lo bueno está más allá del espacio fáctico”

²² .- Contrasta este saltar hacia delante con la conciencia de la identidad personal que se tenía en la Antigüedad. Recuerda Thomas Mann en su ensayo “Freud y el porvenir” que el yo de la Antigüedad y la conciencia que ese yo tenía de sí mismo lo expresó perfectamente Ortega y Gasset quien decía del hombre antiguo que “antes de hacer algo, daba un paso atrás, como el torero antes de tirarse a matar”. El hombre antiguo, proseguía Ortega, busca en el pasado un modelo, en el cual se introduce como en una escafandra de buzo y así, de esta manera, protegido y deformado, zambullirse en los problemas actuales. De aquí que su vivir es un re-vivir, un comportarse arcaico, y esta re-vivificación es la vida del mito” (en *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Alianza. Madrid, 2000, p., 191)

²³ Un ejemplo entre innumerables que pueden traerse a colación es el de Octavio Paz en su discurso tras recibir el Nobel en 1990, donde aviva el eco de la *herida*: “[...] la vida en nuestro planeta corre graves riesgos. Nuestro irreflexivo culto al progreso y los avances mismos de nuestra lucha por dominar a la naturaleza se han convertido en una carrera suicida. [...] hemos herido en su centro a la naturaleza[...]”, en *Al paso*. Seix Barral.

Barna., 1992, pp.,187 ss. La *tierra herida* como principio de crueldad, irremisible realidad (al modo de Clement Rosset)

²⁴.- Erwin Schrödinger, en “Sobre el determinismo y el libre albedrío”, sostiene que cada individuo tiene “la indiscutible impresión de que la suma total de su propia experiencia y memoria forma una unidad, muy distinta de la de toda otra persona. Nos referimos a ella con la palabra ‘yo’. *¿Qué es ese ‘Yo’?*: “Analizándolo minuciosamente, se verá que no es más que una colección de datos aislados (experiencias y recuerdos), o sea, el marco en el *cual* están recogidos. En una introspección detenida, se encontrará que lo que en realidad se quiere decir con ‘Yo’ es ese material de fondo sobre el cual están coleccionados.” (Schrödinger, *¿Qué es la vida?*, cit., p., 137). Este marco puede asimilarse a la “esfera eterna” de H. Jonas. Por su parte, J. M^a González García en su capítulo “Metáforas de la subjetividad: *Nosce te ipsum*” y su propuesta del yo plural como libro y como biblioteca, recoge de Italo Calvino: “¿qué somos, qué es cada uno de nosotros sino una combinatoria de experiencias, de informaciones, de lecturas, de imaginaciones? Cada vida es una enciclopedia, una biblioteca, un muestrario de estilos donde todo puede mezclar continuamente y reordenar de todas las formas posibles.” (en J.M. Iranzo y J.R. Blanco (eds.) *Sobre las identidades*. Universidad Pública de Navarra, 2001, p., 59)

²⁵.- La reflexión más profundamente humanista ha advertido sobre la potencialidad de mesura y prudencia que encierra la sabiduría del corazón, desde las *Bacantes* de Eurípides donde se advierte que la Sabiduría debe someterse al veredicto del hombre común y su saber tradicional hasta *La filosofía perenne* de Aldous Huxley.

²⁶ Esta línea de la pedagogía catastrófica es también la de N. Elias en *Humana conditio*: “Cabe dentro de lo posible que los seres humanos lleguen a romper con la tradición actual, a renunciar voluntariamente, incluidos los Estados más poderosos, a medios violentos para asegurar el propio territorio, pero sólo después del azote de una nueva guerra. Y entonces será demasiado tarde.” (p., 107)

²⁷ Es curioso cómo a pesar del impío tiempo que le tocó vivir a S. Freud, éste funda la esperanza de que la evolución cultural actuará contra la guerra, en la medida en que ésta “niega de la forma más violenta actitudes psíquicas que nos han sido impuestas por el proceso cultural, y por eso nos alzamos contra la guerra: simplemente, ya no la soportamos, y no se trata aquí de una aversión intelectual y afectiva, sino de que en nosotros, los pacifistas, se agita una intolerancia constitucional, por así decirlo, una idiosincrasia magnificada. Y parecería que la degradación estética implícita en la guerra no contribuye menos a nuestra rebelión que sus crueldades.” (Einstein y Freud, *¿Por qué la guerra?* Minúscula. Barcelona, 2001, p., 93). Bien es verdad que Jonas no habla de guerra directamente, sino de desastres biosféricos, pero en lo que les asemeja de destrucción del hombre y de la humanidad son asimilables.

²⁸.- Simmel, en “La transcendencia de la vida”: “Podemos representarnos el discurrir volitivo del hombre bajo la imagen de una pluralidad de anhelos que está viva en nosotros, y dentro de la cual una voluntad superior selecciona uno de ellos al que debe perseguir permanentemente y realizar en la acción concreta. No en aquellos deseos de cuya aparición no nos consideramos responsables, sino en esa voluntad como instancia última nosotros experimentamos lo que denominamos libertad y lo que fundamenta nuestra responsabilidad.” (en *REIS*, n° 89(2000): 306)

²⁹.- Esta *infiguración* puede ser expresada como el Tao en el capítulo I del *Tao-tê-Ching* (el libro del recto camino): *El Tao que puede ser expresado no es el verdadero Tao. El nombre que se le puede dar no es su verdadero nombre. Sin nombre es el principio del universo; y con nombre, es la madre de todas las cosas. Desde el no-ser comprendemos*

su esencia; y desde el ser, sólo vemos su apariencia. Ambas cosas, ser y no-ser, tienen el mismo origen, aunque distinto nombre. Su identidad es el misterio. Y en ese misterio se halla la puerta de toda maravilla.

³⁰.- Sobre el tiempo, “que no se sabe lo que es”, escribe A.G. Calvo en “La rotura del sujeto. Acerca de la tragedia”, *Archipiélago*, nº 42(2000): 54.

Simmel en “La transcendencia de la vida”: “El tiempo es la forma consciente -tal vez abstracta- de la vida que no es en sí misma formulable, sólo en la concreción inmediata; es la vida prescindiendo de sus contenidos porque sólo la vida trasciende en ambas direcciones el presente atemporal [el momento] de toda realidad y, con ello, realiza por sí misma la dimensión temporal, es decir, el tiempo” (cit., p., 304)

³¹.- Ref., Schrödinger, *¿Qué es la vida?* Tusquets. Barcelona, 2001, pp, 114s.

³² “Es posible que la traducción ‘Ama a tu prójimo como a ti mismo’ no sea correcta, que más bien debería decir –y una de mis alumnas ha hecho su tesis doctoral sobre ello-: ‘Ama a tu prójimo; él es como tú’” (HorKheimer, cit., p., 170)