

LOS FILÓSOFOS Y LA RESPONSABILIDAD MORAL

Manuel CRUZ

Catedrático de Filosofía Contemporánea

Universidad de Barcelona

I. BREVE PREÁMBULO PARA NO ESPECIALISTAS

ALGUNA vez se ha dicho que la dificultad de los filósofos más especulativos –entendiendo por tales los más abstractos y herméticos– no tiene que ver con la lejanía, sino con la extremada proximidad de aquello de lo que tratan. Hegel, por mencionar un representante ejemplar de este grupo, no refiere a lo remoto, sino a lo más inmediato. Podría decirse que se ubica en un lugar (casi) imposible, en el *punto ciego* del pensamiento. Reflexiona sobre la reflexión: piensa sobre la naturaleza del pensar. Operando así, ejemplifica lo que parece ser el destino de la filosofía en cuanto tal: no alcanza a escapar nunca de sí.

Porque el filósofo, ciertamente, en raras ocasiones deja de ejercer como tal, excepto cuando calla (e incluso en tales casos no es del todo seguro que lo consiga). La más distanciada de las reflexiones sobre sus temas habituales constituye, ella misma, un episodio de su actividad *normal*. La diferencia con otro tipo de discursos es clara: el científico natural, por ejemplo, cuando reflexiona sobre su propia actividad no está haciendo ciencia, sino metaciencia, en alguna de sus variantes (desde la más metafísica a la más metodológica). Cosa de la que, por cierto, suele ser consciente: en el momento en que se adentra en tan extraños territorios, suele esbozar una sonrisa y advertir al público con una miajilla de sorna y una frase del tipo «bueno, y ahora me voy a poner *un poco filósofo*». El filósofo, en cambio, nunca se puede poner otra cosa que él mismo y cuando hace, por decir algo, metafilosofía no está llevando a cabo un discurso de naturaleza distinta a la habitual, entre otras cosas porque la metafilosofía no deja de ser una parte de la filosofía.

Esta consideración tiene que ver con el asunto que nos convoca, y no sólo en el sentido protocolario de que sirve para empezar a caracterizar el lugar teórico desde el que se pretende plantear aquél. Alguien podría pensar que en lo que se acaba de afirmar se trasluce una leve nostalgia de lo que antaño se llamaba filosofía pura. No es

AFDUAM 4 (2000), pp. 15-26.

una percepción del todo desacertada, siempre que se matice el asunto. Probablemente, el único sentido en el que la pureza conserva todavía un cierto interés sea entendiéndola como opuesta –o tal vez simplemente distinta– a la *impureza* de la interdisciplinariedad, de la disolución de los géneros y otras delicuescencias análogas. Formas todas ellas que en muchos casos –en los peores– esconden una auténtica huida frente a los desafíos del pensamiento, un temor a afrontar su vértigo a base de acogerse a las certezas de los saberes positivos, de los discursos contrastados, etc.

II. PRIMERA APROXIMACIÓN A LA COSA

El tema de la responsabilidad moral no es un tema que puede resolverse apelando a elementos indiscutibles, unánimemente aceptados o reconocidos por cualesquiera interlocutores. Casi me atrevería a sostener que, al contrario, se ha constituido en los últimos tiempos en el territorio de una viva confrontación teórica: por eso desde el mismo título de la intervención se hace referencia a la perspectiva filosófica –tal vez porque sea la más adecuada para afrontarlo–. ¿Qué hay en cuestión en la pregunta por la responsabilidad que hace que provoque un tan encendido debate entre filósofos? Como casi siempre (entre filósofos, claro), las ideas subyacentes, los supuestos básicos en los que se apoya la propia pregunta, el entramado de conceptos y valoraciones que operan a modo de condiciones básicas de inteligibilidad de la interrogación misma.

Hay un principio general de obligada aplicación en este caso, so pena de malentender gravemente el asunto. De cualquier pregunta cabe afirmar que es una pregunta *fehada*, pero no todas quedan por un igual determinadas por dicha ubicación temporal. La pregunta por la responsabilidad accede a las condiciones de posibilidad teórica en un momento determinado de desarrollo de la sociedad moderna o, lo mismo con otras palabras, viene indisolublemente ligada a un cierto desarrollo de la misma. El término *responsabilidad* –como ha señalado Jorge Riechman en un trabajo publicado este mismo año (1)– es de origen relativamente reciente. El adjetivo castellano responsable es más antiguo que el sustantivo abstracto *responsabilidad*, pero en cualquier caso ambos son posteriores a 1700. Así, el *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, de Joaquín Corominas, data la primera aparición documentada de *responsable* en 1737 y adjudica el sustantivo *responsabilidad* al siglo XIX. La consideración filológica en este caso corre paralelo al desarrollo mismo de la idea. En particular, el nombre abstracto no adquiere importancia hasta hace poco: *responsibility* apareció en inglés en 1787, y *responsabilité* lo hizo en francés once años más tarde. Repárese en lo que importa de estos datos: las connotaciones de la palabra en inglés y en francés son, en realidad, contemporáneas de la Revolución Industrial y han ejercido una fuerte influencia en castellano.

La puntualización debiera servirnos para no incurrir en la tan reiterada identificación entre responsabilidad y culpa. No es el momento de reincidir en esa

(1) Jorge RIECHMANN, «Ética y ecología», en el volumen colectivo *Propuestas desde la izquierda*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1999.

discusión (2), pero resulta inexcusable recordar lo que a ambas separa. Tal vez si quisiéramos englobar en un solo dibujo –de trazo grueso, ciertamente– los diversos rasgos que diferencian ambos conceptos, tendríamos que referirnos a la verticalidad de uno frente a la horizontalidad del otro, al carácter necesariamente intersubjetivo, dialógico, de la responsabilidad, frente al posible solipsismo propiciado por la culpa –que, en ese sentido, propende más bien a la intrasubjetividad–. Porque mientras ésta, en determinados contextos, es un asunto que únicamente tiene que ver con el sujeto, y con la interiorización que el mismo hace de la norma (lo que permite el fenómeno por el cual el más cruel de los criminales puede llegar a declarar, sin mentira ni violencia interior alguna, que no se siente culpable de nada), la responsabilidad no puede plantearse en términos de una hermenéutica privada, no es un negocio en el que el sujeto despache a solas con la norma. La responsabilidad, como nos recuerda la etimología del término, es estructuralmente intersubjetiva. Sin un ante quién responder, esto es, sin alguien que nos exija respuesta, que nos interpele con su reclamación, no hay responsabilidad posible.

Esta dimensión intersubjetiva o, dando un paso más, colectiva, pública, del mecanismo de la responsabilidad no finaliza aquí. El hecho de que la responsabilidad se puede delegar, acordar o incluso contratar (¿qué hacemos, si no, cuando firmamos la póliza de seguro del coche?) nos da la indicación adecuada para lo que queremos señalar. En la medida en que responsable es aquel –o aquella instancia– que se hace cargo de la reparación de los daños causados, la generalización de ese mecanismo informa de un cambio de actitud por parte de la sociedad. Un cambio que podría sintetizarse así: a partir de un cierto momento de desarrollo de las sociedades modernas, se asume que, con independencia de quién pueda ser el culpable, cualquier mal debe ser reparado.

No es obvia ni trivial semejante actitud. Durante la mayor parte de la historia de la humanidad, los hombres tendían a reaccionar ante el dolor, la catástrofe o la injusticia en una clave de resignación o de fatalidad que, en el mejor de los casos, posponía a una vida ultraterrena la reparación de los sufrimientos padecidos en ésta. Hoy hemos incorporado a nuestra mentalidad, a nuestro sentido común, algo tal vez más importante aún que el principio de que el delito no debe quedar impune, y es la idea de que el mal (aunque sea el *mal natural*, por decirlo a la vieja manera, esto es, aquél sin responsable personal alguno posible) debe ser subsanado (3).

Pero este rasgo, que desde un cierto punto de vista merece ser considerado como un desarrollo de la conciencia moral de la humanidad, es al propio tiempo el que

(2) A la que, por lo demás, me he referido en otros lugares. Cfr. mi libro *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal* (Paidós, Barcelona, 1999), *passim*, o el anterior *¿A quién pertenece lo ocurrido?* (Taurus, Madrid, 1995).

(3) Cabe, desde luego, cuestionar en qué medida esa idea se ve o no materializada, pero esa sería otra discusión, que no afectaría al contenido de lo que se ha afirmado. Que nuestra actitud respecto al mal haya variado es una afirmación que no queda falseada por la frustración de nuestras expectativas. De ahí que no sea contradictorio sostener lo anterior y admitir al mismo tiempo que tal vez Kundera lleve una parte de razón cuando escribe en *La broma*: «... la mayoría de la gente se engaña mediante una doble creencia errónea: cree en *el eterno recuerdo* (de la gente, de las cosas, de los actos, de las naciones) y en la *posibilidad de reparación* (de los actos, de los errores de los pecados, de las injusticias). Ambas creencias son falsas. La realidad es precisamente al contrario: todo será olvidado y nada será reparado. El papel de la reparación (de la venganza y del perdón) lo lleva a cabo el olvido. Nadie reparará las injusticias que se cometieron, pero todas las injusticias serán olvidadas» (M. KUNDERA, *La broma*, Barcelona, Seix Barral, p. 303).

nos coloca ante unas perplejidades específicas, ante unos estupores muy propios de nuestro tiempo. Porque ahora tendemos a asumir, sin excusa ni remedio posibles, nuestros propios horrores como algo de lo que debemos dar cuenta. Probablemente sea ésa una de las más importantes razones por las que la dolorida reflexión sobre esos acontecimientos rigurosamente bárbaros cometidos en el corazón de la Europa más culta se ha ido situando en el corazón del pensamiento actual. El mal, como nos advirtió Arendt, ya sólo puede ser banalizado, pero nunca más podrá volver a ser ignorado. Por eso –precisamente por eso–, la reflexión sobre el mismo constituye uno de los más eficaces test para saber de nuestra propia condición.

III. INTERLUDIO (INTENCIONADO) SOBRE LA MODERNIDAD Y EL MAL

Al hombre contemporáneo se le han ofrecido durante los últimos decenios dos grandes tópicos para cauterizar el horror, para hacer más llevadero el insostenible recuerdo de haber sido capaz de erigir ese monstruoso monumento de dolor, de envilecimiento y de crueldad que fue el Holocausto. De un lado, estaba el tópico de la anomalía, la excepción o la enfermedad como figuras para desactivar la barbarie. El tópico admitía diversas versiones, desde la más focalizada, que localizaba en unos pocos fanáticos sanguinarios el origen de lo sucedido, hasta la más aparentemente crítica, que abordaba la cuestión de la responsabilidad moral que en todo aquello tuvieron Alemania y los alemanes (4).

Pero últimamente ha obtenido una considerable notoriedad un segundo tópico, bien distinto. Uno de los rasgos más característicos de ese ensayismo hipercrítico con la Modernidad que tanto ha proliferado en los años recientes ha sido el de dar por descontada la existencia de una inequívoca relación causa-efecto entre la racionalidad occidental y todos los males de nuestra época –incluyendo, entre ellos, cómo no, Auschwitz o el Gulag, pero sin olvidar la tortura o las guerras de religión–. No se trata ahora tanto de poner en duda la existencia de algún tipo de relación, como de plantearse la precisa naturaleza de la misma. Entre otras cosas, porque, si nos conformáramos con esa lógica rígidamente consecuencialista que sirve para despachar de un plumazo la totalidad del proyecto moderno, nada impediría, a la inversa, endosarle a los críticos de la Ilustración la responsabilidad sobre cuantos excesos puedan haber cometido los hombres cuando han apelado a su pasión o a sus deseos en vez de hacerlo a la razón y han sido incapaces de resolver adecuadamente sus conflictos.

Frente a ambas vías, podría hablarse de un tercer camino (5), consistente en considerar el Holocausto como una ventana a través de la cual se vislumbran cosas que suelen ser invisibles. El Holocausto constituye, en efecto, un problema de nuestra civilización y de nuestra cultura. Y precisamente por eso hay que incluir

(4) Tal y como ha hecho Daniel JONAH GOLDHAGEN en su libro *Los verdugos voluntarios de Hitler* (Taurus, Madrid, 1997).

(5) Ejemplarmente representado por el libro de ZYGMUNT BAUMAN, *Modernidad y Holocausto* (Sequitur, Madrid, 1997).

sus lecciones en la línea principal de nuestra teoría de la modernidad y del proceso civilizador. No hay que renunciar al conocimiento, sino llevarlo a un plano superior. Hay que intentar que esas situaciones inéditas, que en el momento de producirse simplemente nos dejaron sin habla, hicieron enmudecer nuestra inteligencia, muestren su profunda razón de ser.

Si nos hubiéramos abandonado a la tentación de la inocencia, por utilizar la expresión acuñada por Pascal Bruckner (6), a la que nos invita la sociedad actual, con la inestimable colaboración de tantos autores contemporáneos, esta reflexión ni tan siquiera podría tener lugar. La reflexión es posible y, sobre todo, permanece abierta en la medida en que aceptamos –que decidimos aceptar– que hay un diseño que merece ser discutido. Con toda la radicalidad que se quiera, pero discutido al fin. Uno puede llegar hasta el extremo de enunciar el temor a que todo esto haya sido en vano, a que nuestro siglo finalice dejándonos como única herencia una pregunta que es, en sí misma, el peor indicio que podíamos llegar a aventurar: «¿inutilidad del siglo xx?». El mero hecho de que la pregunta pueda ser planteada (7), o, más terrible aún, que nos resulte perfectamente inteligible y no la descartemos por ridícula o sin sentido, debiera constituir motivo de severa preocupación.

No se trata, por supuesto, de autocomplacernos en la inútil ocupación de lamerse, morosamente, las heridas. Al contrario: urge pensar en el origen del perverso signo que ha terminado adoptando nuestro presente, el motivo por el que, en los Tiempos Modernos, las mejores intenciones han dado lugar a los más espantosos resultados. Siempre supimos que el infierno está empedrado de buenas intenciones. Lo que ahora toca plantearse es cómo pudo ser que ese mismo hombre, que fue capaz de llevar en muchos momentos a la sociedad por la senda del progreso, que creó las condiciones de su bienestar, también la llevara (y la mantenga) al borde mismo de la catástrofe. En todo caso, algo debimos hacer mal desde el momento en que la promesa de la Modernidad –que es la promesa que nos es más propia, nuestra particular *promesa constituyente*– parece más amenazada que nunca. Los hombres, que llevan en sí los gérmenes de su propia disolución, no pueden continuar demorándose en esa enfermiza querencia hacia la autodestrucción y el caos, que parece ser el escondido signo de nuestra realidad. Hay que salir de aquí. Si la humanidad anda perdida, como piensa Finkelkraut, habrá que buscar (o inventarse) el camino. Y en esa tarea las propuestas de Hans Jonas prestan, sin duda, una especial ayuda.

IV. LA RESPONSABILIDAD, EL FUTURO Y LA ESCALA ADECUADA (UNA PUNTUALIZACIÓN SOBRE HANS JONAS)

Aceptemos la observación: pocos pensadores contemporáneos han meditado tan a fondo como Heidegger sobre la idea que mejor define nuestro tiempo, a saber, la idea de final. Para ejemplificar la omnipresencia de dicha idea, bastaría con

(6) En el libro del mismo título: Anagrama, Barcelona, 1996.

(7) Tal y como hace A. FINKIELKRAUT en el cierre de su libro *La humanidad perdida* (Anagrama, Barcelona, 1998).

mencionar esa publicística y reiterada costumbre consistente en definir cualquier nuevo movimiento o tendencia utilizando el prefijo post, como si lo único que ya estuviera a nuestra mano saber fuera lo que vamos abandonando, aquello a lo que venimos obligados a renunciar. Esa «dificultad para autonombrarse», por decirlo a la manera de Richard Bernstein, constituye la expresión fiel de una percepción epigonal –por no decir terminal– de la propia época, analizada con particular agudeza por Martin Heidegger.

No es, desde luego, la influencia heideggeriana la única presente en la obra de Hans Jonas (se hace insoslayable la mención a Husserl y a Bultmann), pero sí, sin duda, la más determinante. Su famoso *imperativo ecológico*, formulado a la kantiana manera («obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una auténtica vida humana sobre la tierra») resulta sumamente expresivo de una sensibilidad filosófica muy alejada de la de los teóricos de la esperanza o la de los progresistas de cualquier variedad. Jonas piensa desde el firme convencimiento de que la humanidad se encuentra en serio peligro –hasta el extremo que puede afirmarse que tiene hoy a su alcance la posibilidad del suicidio–, y de que sólo hay una cosa –pero complicada– que hacer: constituirnos en seres responsables. Hacernos cargo de nuestro propio mundo.

Pero una propuesta de este tenor obliga a determinadas tareas. De un lado, si no se quiere convertir el mencionado imperativo en un enunciado excesivo y, por ende, en última instancia vacío, hay que intentar obtener el máximo conocimiento sobre las consecuencias previsibles de nuestra actuación colectiva con el objeto de determinar en qué forma tales consecuencias determinan y amenazan el destino de la humanidad futura. Esta tarea, ya anunciada en su texto *El principio de responsabilidad* (8) y que Jonas interpreta como un tránsito de la teoría a la práctica, la ha desarrollado en otros libros, como por ejemplo en *Técnica, medicina y sociedad* (9), analizando especialmente los problemas que plantean los más recientes desarrollos de la biología y de la ciencia médica.

Con todo, la anterior mención a Heidegger apuntaba a una puntualización insoslayable (entre otras razones, por pura coherencia con lo que empezamos señalando acerca de la actividad del filósofo). Cuando Jonas se ha propuesto profundizar en la fundamentación de sus propuestas, cosa que ha llevado a cabo en el libro *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (10), ha terminado bordeando, como reconoce desde el mismo título de su texto, las «conjeturas metafísicas». Por supuesto que no es obligado, a partir de las premisas planteadas, concluir en lo que él concluye –sólo faltaría que no hubiera más remedio que creer en Dios para ser un ecologista consecuente–, pero el caso es que Jonas no se esconde en reconocer que lo que, en su opinión, se halla en juego finalmente en la defensa de la vida humana sobre la tierra es «la continuidad de todo el milagro terrestre de la Creación, del que nuestra existencia humana es sólo una parte».

(8) Herder, Barcelona, 1995.

(9) Paidós, Barcelona, 1997.

(10) Hay que decir que el título que se le ha puesto a la versión española –*Pensar sobre Dios y otros ensayos* (Herder, Barcelona, 1998)– puede mover a alguna confusión en relación a su contenido, en la medida en que las reflexiones sobre Dios ocupan únicamente la parte tercera, pero no en lo que hace al sentido final de la propuesta de Jonas.

Esta deriva final del discurso de Jonas es todo menos casual. Tal vez no sea éste el lugar para argumentarlo con detalle, pero sí para dejar reflejado el dato, asimismo señalado por Riechmann (*vid. supra*). Conviene no perder de vista el precedente del teólogo cristiano Richard Niebuhr, quien en su obra póstuma *El yo responsable* comparaba las antropologías del ser humano-como-hacedor, el ser humano-como-ciudadano y el ser humano-como-responder. Con el primero se relaciona una ética teleológica y consecuencialista: para el constructor o el artista la acción moral se concibe, según el modelo de la técnica, como la búsqueda consciente de un fin. Al modelo del ser humano-como-ciudadano corresponde una ética deontológica, en cuyo marco, la acción moral se concibe como el actuar junto a los demás de acuerdo con alguna ley dada. Finalmente, al ser humano-como-responder correspondería una ética de la responsabilidad, de la escucha atenta a una realidad compleja y el intento por actuar en armonía con lo que ya está sucediendo. En este responder atento a las voces de los otros hallamos una figura que desembocaría con naturalidad en una ética ecológica (11).

Algunos libros se hacen con pocas ideas, mientras que otros, por el contrario, se hacen con muchas –tal vez demasiadas–. Sin ningún género de dudas, los libros de Jonas pertenecen a este último grupo. Refieren a problemas que nos conciernen, problemas que, como se decía en otra época, están a la orden del día en todos los sentidos. Como, por ejemplo, el de la preocupación por los confines últimos, por aquellos límites irrebasables más allá de los cuales nada puede ser hecho ni pensado. Sin embargo, tal vez esta preocupación requiriera alguna cautela. No intento dar a entender que se empieza pensando en los límites y se termina haciendo metafísica de impronta religiosa (como es el caso de Jonas), sino únicamente llamar la atención sobre el hecho de que quien cree saber lo que hay más allá del límite, quien cree disponer de un referente para lo inefable (siempre el mismo, por lo demás), en el fondo no está llevando su pensar hasta el extremo, sino refundando con otro lenguaje las viejas líneas de demarcación entre conocimiento y metafísica.

V. ¿HAY ALGUIEN AHÍ? (O DE QUÉ SUJETO ESTAMOS HABLANDO)

Venimos obligados, ciertamente, a pensar sobre las consecuencias remotas de nuestras acciones, obligación que se deriva del nuevo poder adquirido por el hombre contemporáneo. Pero el cambio de escala, la preocupación por el futuro del planeta, de la especie o incluso de la vida como tal, lejos de eximirnos de otro orden de consideraciones, nos devuelve a ellas como el único referente previo del que partir. La especie humana no puede ser entendida como el nuevo sujeto al que referir la responsabilidad, como si la escala fundacional, la de los agentes particulares, hubiera quedado obsoleta, hubiera estallado en mil pedazos, pulverizándose. Eso equivaldría a una modalidad de huida hacia adelante, que dejaría sin pensar la sustancia misma del asunto.

(11) *Vid.* H. R. NIEBUHR, *The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy*, Harper & Row, San Francisco, 1963.

Plantear la conveniencia de tomar a los sujetos individuales como elemento fundamental sobre el que basar toda pesquisa en este terreno en modo alguno se debe confundir con una apología –ni siquiera con una fundamentación previa– del individualismo. El individuo es, propiamente, aquella instancia más acá de la cual no se puede retroceder, porque configura un todo, una unidad, una realidad conjunta (indivisible, en sentido literal). A la afirmación de los individuos, si acaso, se le podrá reprochar otra cosa, pero entonces el reproche estará hecho desde un lugar distinto. Se le podrá acusar de estar ontologizando, cosificando, atribuyendo una ficticia identidad, a lo que de suyo es un agregado, disperso y contradictorio, de pulsiones, instintos, razones e intereses (entre otros materiales de derribo) (12). Pero esta objeción, que alcanzó sus más altas cotas de popularidad en la pasada década, merced sobre todo a la colaboración sincronizada y publicísticamente muy rentable de un cierto posestructuralismo y una cierta posmodernidad, ha ido perdiendo intensidad en los últimos años, acaso porque las condiciones de posibilidad, tanto teóricas como reales, de ambos se han ido desvaneciendo. Probablemente, la tarea primordial hoy sea dilucidar, de una parte, qué sujeto y de qué manera puede asumir el protagonismo al que hemos hecho referencia y, de otra, bajo qué descripción podemos continuar hablando de responsabilidad.

Todavía es posible perseverar en el tópico de que la identidad es una construcción (13), pero a sabiendas de que dicho tópico presenta ya una muy escasa utilidad si lo que pretende es dar a entender que hay otras realidades de las que no cabe predicar esa condición de constructo, o que la auténtica *dimensión básica previa* se halla en un nivel más elemental, o más simple, de nuestra realidad. Ubicación esta última que, por lo general, terminaba teniendo, como uno de sus inevitables corolarios teóricos, el desdibujamiento del vínculo a postular en relación a las acciones (¿a qué elemento del desestructurado y confuso agregado que somos se podría atribuir la responsabilidad?). Ahora bien, el rechazo del señalado tópico (y, sobre todo, del uso que se ha hecho del mismo) no debiera impedirnos reconocer la utilidad crítica que ofrece intentar analizar, con la máxima atención y voluntad de conocimiento, la real articulación de elementos que hace de cada uno de nosotros lo que efectivamente somos, con la esperanza de que de ahí pueda surgir una idea adecuada del significado del término responsabilidad.

Las anteriores referencias a la Modernidad, al mal y a lo que nos jugamos en el envite del presente intentaban dibujar el escenario teórico en el que conviene plantear la cosa, al tiempo que empezaban a proporcionar alguno de los elementos teóricos para iniciar una respuesta a las cuestiones recién planteadas. Los tiempos recientes nos ofrecieron sobradas ocasiones de comprobar hasta qué punto una determinada concepción del sujeto (o, por mejor decir, un rechazo del mismo, sea por desdibujamiento, sea por estallido) operaban muy eficazmente como premisa para poder concluir que en una tal voluble, lábil e inestable realidad difícilmente

(12) Así, entre las definiciones peyorativas que durante un cierto tiempo se le dedicaron a la noción de sujeto, podríamos mencionar las de «mero constructo», «artificio narrativo», «efecto de estructuras», cuando no «basura biográfica», entre otras del mismo tenor.

(13) Al abuso en la tendencia a considerar construcción social a cualquier cosa que sea de la que se hable, le ha dedicado un agudo libro Ian HACKING: *The Social Construction of What?* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1998).

puede tener acomodo la atribución de responsabilidad. Conviene ahora por lo menos señalar si la premisa en cuanto tal está fundamentada de manera suficiente.

Porque, entre otras cosas, resulta francamente discutible que alguno de los fundamentos en los que se apoya una concepción disolvente de la subjetividad, especialmente en lo que atañe a un cierto dualismo entre la esfera del conocimiento y la de la emoción, se puedan seguir sosteniendo. Es un hecho que en los últimos tiempos, tanto desde un enfoque analítico, como meramente historiográfico, se ha puesto en tela de juicio la tendencia, tan extendida, a pensar irracionalmente la dimensión *apasionada*, o emotiva, del sujeto. Por el contrario, lo que están planteando autores como, por ejemplo, Remo Bodei (14) es la necesidad de pensar las pasiones (incluyendo en este capítulo, además de las emociones, los sentimientos y los deseos) como estados que, lejos de añadirse desde fuera a un grado cero de la conciencia indiferente para enturbiarla y confundirla, son constitutivas de una tonalidad de cualquier modo de ser e incluso de todo orientarse en el conocimiento.

Por supuesto que postular la racionalidad de las pasiones –por implícita o mínima que sea– puede constituir la más eficaz forma de neutralizar a quienes andan en busca de coartadas para poder mejor reprimir y encauzar aquéllas, como acertadamente ha señalado Bodei. Pero, probablemente, los principales enemigos de la señalada propuesta sean quienes, desde hace mucho, se empeñan en señalar a la racionalidad occidental como el enemigo a batir y han convertido a los argumentos antiilustrados en el perejil teórico de todas sus salsas. A estos últimos les acostumbra a disgustar, tanto la idea de que la búsqueda de la verdad sea una empresa con sentido como la posibilidad misma de que hubiera una entidad, llámesele sujeto o como se prefiera (la palabra ahora es lo de menos), capaz de hacerse cargo del proceso.

Por supuesto que no se trata de reivindicar el sujeto a cualquier precio, o de cualquier manera. Antes bien al contrario, se trata de intentar mostrar la rentabilidad teórica y práctica de dar con una concepción adecuada del mismo, de señalar cómo, gracias a su concurso, buena parte de lo que hasta el momento permanecía opaco puede devenir inteligible. Para ello –y puesto que a menudo los términos nos juegan malas pasadas– conviene empezar a introducir las categorías que mejor permitan plantear el asunto hacia el que se está apuntando. Una de ellas es, sin duda, la categoría de necesidad. Por lo mismo que hemos venido comentando hasta aquí, se deduce que para determinadas filosofías «necesidad» habrá de resultar, ciertamente, antipática palabra. Porque evoca leyes, normas, obligaciones impuestas desde fuera, ajenas o extrañas a la propia voluntad de los individuos. Remite al poder o al infortunio, cuando no a un designio de sometimiento. El tejido de necesidades que nos envuelve tiende a aparecer, si se acepta esta asociación, como la incomprensible filigrana del destino, o como la implacable y feroz trama de la fatalidad. «Deseo», por el contrario, es para esos mismos discursos el dulce nombre de nuestro apetito, el término con el que aludimos a nuestros anhelos, la

(14) Cfr. su monumental *Geometría de las pasiones*, FCE, México, 1995. Para el tópico que estamos comentando en particular, *vide* su trabajo «La razón de las pasiones» en F. Jarauta (ed.), *Otra mirada sobre la época*, Colegio oficial de aparejadores y arquitectos técnicos, Murcia, 1994, pp. 175-190.

palabra que señala el móvil más grato –aquél por el que emprendemos los senderos que conducen a la felicidad.

Ambos órdenes de connotaciones, habitual en un cierto tipo de enfoques, tienen mucho de equívoco, como salta a la vista en cuanto ponemos aquellos términos en paralelo con otros, de diferente signo. Deberíamos estar prevenidos contra la tendencia a construir nuestro concepto de necesidades (y ya no digamos de necesidades básicas) a partir de necesidades fisiológicas tan perentorias como el hambre, la sed o el deseo sexual. Hay necesidades humanas que son tan básicas y fundamentales como ésta, pero pertenecen radicalmente al ámbito de lo social. Con otras palabras, el ámbito de las necesidades también es el lugar natural de los derechos, el territorio que los funda y constituye, los carga de significado y, consecuentemente, los humaniza. Porque necesidad es naturaleza, sí, pero naturaleza humana: probablemente la única de la que tiene aún sentido continuar hablando. *Y para esa naturaleza humana la necesidad de reconocimiento es el hecho constitutivo*. En este sentido, el hombre no existe antes de la sociedad y lo humano está fundado en lo interhumano. «“La realidad humana sólo puede ser social”; “es necesario, por lo menos, ser dos para ser humano” (Hegel)»,

Otra cita de autoridad para remachar el clavo. En su libro *La vida en común. Ensayo de antropología general* (15), Todorov ha explicado esto muy bien: «Hay dos niveles de organización en nuestras “pulsiones de vida”: uno que compartimos con todos los organismos vivos, satisfacción del hambre y la sed, búsqueda de sensaciones agradables; el otro, específicamente humano, que se funda en nuestra *incomplétude* originaria y en nuestra naturaleza social: es el de las relaciones entre individuos. Víctor Hugo decía: “Los animales viven, el hombre existe”; retomando esos términos podríamos llamar al primer nivel de organización el nivel del *vivir*, y al segundo el nivel del *existir* [...] Tal vez el hombre *vive* en primer lugar en su propio cuerpo, pero sólo comienza a *existir* por la mirada del otro; sin existencia la vida se apaga. Todos nacemos dos veces: en la naturaleza y en la sociedad, a la vida y a la existencia; ambas son frágiles, pero los peligros que las amenazan no son los mismos». El sujeto, si se me permite que lo resuma abruptamente, no es una mera posibilidad, una opción o, muchísimo menos, un capricho. Si se parece a algo es a un destino, a una necesidad ineludible, a una insoslayable condición de posibilidad de nuestra existencia. Es esa instancia, a la que antes se aludió, que se *hace cargo* del proceso.

Hasta el final, por cierto. La subjetividad de la que habla la filosofía, el sujeto moral del que trata una parte de la misma, no es una instancia menor, técnica. No es meramente el agente al que atribuimos la significatividad de las diferentes acciones. Es más que la instancia a la que ir a atribuir los eventos: es alguien que se hace cargo de su propia vida, hasta el límite máximo que seamos capaces de pensar. A él le pertenece todo cuanto ocurre, incluido él mismo. Así lo ha entendido, por ejemplo, Jean Amèry (16) al partir precisamente de la pregunta: «¿a quién pertenece el ser humano?». Aunque él sigue pensando que debe pertenecerse a sí mismo –y que, por tanto, lo que él prefiere llamar la *muerte voluntaria* es una muerte *libre*

(15) Taurus, Madrid, 1995

(16) En su libro *Levantar la mano sobre uno mismo* (Pre-Textos, Valencia, 1999).

y una cuestión meramente individual—repara con agudeza en una contradicción: «por un lado, la fría indiferencia que muestra la sociedad respecto al ser humano, y por otro la cálida preocupación por él cuando se dispone a abandonar voluntariamente la sociedad de los vivos». La cuestión es si de su afirmación de que en ese momento el ser humano está solo consigo mismo se deriva necesariamente que ante ese hecho, como afirma el propio autor, «la sociedad debe callar». Pero repárese en lo que verdaderamente importa: «La exigencia de la vida ordena [...] huir de una vida indigna, inhumana y sin libertad. De este modo, la muerte se torna vida, así como la vida desde el nacimiento es ya morir. Y de pronto la negación se hace positividad, aunque sea completamente inútil. *Lo que cuenta es la opción del sujeto*» (subrayado, M. C.).

VI. RESPONSABILIDAD, FINALMENTE

Nos hemos deslizado, de forma deliberada, hacia magnitudes mayores, hacia una escala muy alejada del minimalismo filosófico más o menos imperante en ciertos ambientes. Está claro que una tal audacia sólo se puede plantear desde la convicción, alternativa, de que únicamente una mirada global se encuentra en condiciones de dotar de todo su sentido a este planteamiento. En otro lugar (17) he intentado extraer las consecuencias que se derivan de tan abarcadora concepción de la subjetividad. Postular la responsabilidad por la propia vida —afirmación en la que hemos terminado desembocando— implica, en efecto, colocarse decididamente frente a tantos como abogan por la desresponsabilización absoluta (de sí mismos, claro: no en otra cosa se sustancia el victimismo generalizado del que habla Bruckner). Viene a significar una forma específica de reclamar la kantiana mayoría de edad para los hombres. Pero, del otro lado, la propuesta planteada también supone cambios.

Porque, más allá de la cuestión *¿de qué* somos responsables? —en alguna medida (por pequeña que sea) respondida en todo lo precedente—, persiste otra pregunta, complementaria de la primera a la hora de abordar el asunto de la responsabilidad moral, y es la de *ante quién* somos responsables. A esta otra cuestión a menudo ha tendido a responderse en una clave a nuestro entender de todo punto equivocada, consistente en dar por descontado que somos responsables ante los que sufren, que su sufrimiento en cuanto tal, con absoluta independencia de su origen o su autoría, nos interpela. Pues bien, se impone rescatar la apelación al sufrimiento ajeno de la farisaica instrumentalización moralista de que suele ser objeto. Tomarse en serio dicha apelación, en definitiva. El sufrimiento no convierte en bueno a quien lo padece, ni le exime de responder del daño que haya podido provocar en otro momento. Por lo mismo, de poco sirve llenarse la boca constantemente con el recordatorio de los padecimientos del prójimo, como si el mero alinearse en contra colocara a quien presenta la formulación en un lugar teórico inobjetable. Las apelaciones meramente emotivistas suelen incurrir en esa argucia

(17) «Acerca de la necesidad de ser responsables», Introducción a M. CRUZ & R. R. ARAMAYO, *El reparto de la acción* (Trotta, Madrid, 2000).

argumentativa que Nietzsche llamaba «la prueba del placer», consistente en actuar como si el mejor respaldo de una afirmación no fuera su correspondencia con los hechos, sino, más bien, el grado de satisfacción y autocomplacencia que infunde a quien la ha formulado, gratificado hasta el límite por haber dado expresión a tan elevados sentimientos.

La responsabilidad no debe acoger ese orden de argumentaciones o fundamentos, por más que presenten una apariencia de evidencia intuitiva. En realidad, dicha apariencia se desprende, no tanto de la cosa misma, como de su inscripción en el entramado de tópicos y valoraciones acrílicas que constituyen el sentido común de las gentes de esta época. Pero establecer un tal orden de vinculaciones debe ser considerado, desde el punto de vista del desarrollo de las ideas, un auténtico retroceso, en la medida en que reincide, tácitamente, en una identificación entre responsabilidad y culpa, de la que la primera, desde sus orígenes, en todo momento intentó escapar. Ni siquiera la responsabilidad moral debiera aceptar dicha identificación. La responsabilidad no se puede pensar bajo la figura de la deuda, ni cabe convertirla en un gesto reactivo. Es más bien la actitud más afirmativa que estamos en condiciones de pensar. Por lo mismo, declararse responsable no es un imperativo cuya legitimidad última derive de ningún tipo de trascendencia. Antes bien al contrario, se pretende uno de los gestos seculares por excelencia.

Aludimos antes, al terminar el epígrafe 3, a la promesa de la Modernidad, a la que nos atrevimos a definir como nuestra particular *promesa constituyente*, y tal vez ahora se entienda mejor la alusión. Es cierto que esa promesa siempre ha vivido amenazada por una mórbida y enfermiza querencia hacia la disolución y el caos que alguien podría pensar que es indisoluble de la naturaleza humana. Pero tal vez la clave esté en otra parte. Tal vez lo que necesitáramos pensar es hasta qué punto tanta resistencia –tanta dificultad para cumplir lo largamente anunciado– no estará expresando en último término la envergadura del desafío ilustrado, la ambición del anhelo moderno. Como en algún otro momento hemos tenido la oportunidad de señalar (18), quizá no haya habido en la historia fantasía más desatada, sueño más loco, que el de un mundo regido por los principios de la razón. Tal vez nunca desvarió tanto el hombre como cuando aspiró a un futuro en el que las relaciones no vinieran determinadas por la riqueza o el dominio, ni el conocimiento nublado por la superstición. O, acaso, simplemente, midió mal sus fuerzas y terminó pagando muy cara su arrogancia de enfrentarse a uno de los miedos más ancestrales de la humanidad, el miedo a hacerse cargo de las riendas de su propio destino. A declararse responsable de él, finalmente.

(18) En mi «Prólogo» a M. CRUZ (comp.), *Tolerancia o barbarie* (Gedisa, Barcelona, 1998).