

LA MEMORIA DE LA ESPERANZA

UNA FILOSOFÍA DE LO NATAL

FERNANDO OJEA

COLECCIÓN PERIFERIAS



POLIEDRO
EDITORIAL
DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

Ojea, Fernando

La memoria de la esperanza : una filosofía de lo natal / Fernando Ojea ; prólogo de Mario C. Casalla. - 2a ed. - Beccar : Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro, 2023.

Libro digital, PDF - (Periferias)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-90146-3-1

1. Memoria. 2. Metafísica. 3. Nihilismo. I. Casalla, Mario C., prolog. II. Título.

CDD 149.8

Colección Periferias

Diseño editorial: María Soledad Lohlé

Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro

Universidad de San Isidro Dr. Plácido Marín

Av. Del Libertador 17175 Beccar (B1643CRD), Buenos Aires, Argentina

ISBN 978-631-90146-3-1



LA MEMORIA DE LA ESPERANZA

Una filosofía de lo natal

Fernando Ojea

Índice

PRÓLOGO	6
INTRODUCCION	9
PARTE I	
MEMORIAL FILIAL	16
Doble herencia de sí mismo	17
La filiación	27
La apelación	40
La piedad	50
PARTE II	
EL CAMINO DE LA MEMORIA	55
El rasgo y la acción	56
La esperanza	61
La memoria	83
PARTE III	
LA MUERTE DEL HIJO (El duelo paterno)	106
Un inédito escenario	108
Alteración de la relación filial	112
Ejercicio paterno de la memoria	117
Duelo y melancolía	134
PARTE IV	
LA MUERTE DEL HIJO (El duelo materno)	149
Presencia de la madre	150
Carácter inconmensurable de lo materno	159
Ejercicio materno de la memoria	181
Memoria paterno/materna de la esperanza	194

Memoria del hermano	201
Muerte del hijo recién nacido	207
El hijo que pone fin a su vida	213
El hijo desaparecido	219
El hijo caído bajo el peso del mundo	228
Cuestiones de método: Fenomenología y Hermenéutica	234

PARTE V

MEMORIA DEL MUNDO	240
Ética de la memoria	241
Sociedad política	247
Naturaleza	270

PARTE VI

EL OTRO POR-VENIR	306
Esperanza en la memoria por-venir	307
Memoria histórica y memoria común	322
Memoria primera	333
Ejercicio en subjuntivo de la memoria	338
Obra de arte	346
Poesía	368

PARTE VII

MEMORIA DEL NACER	381
Muerte y nacimiento	382
Consentimiento	393
Más allá de la metafísica	405
Más allá del nihilismo	417
Conclusión	425
<i>Bibliografía</i>	430

PRÓLOGO

Siempre he pensado que escribir un libro y darlo a conocer a sus eventuales lectores, se parece mucho al gesto del náufrago que -esperando ser rescatado- lanza una botella al mar. Adentro lleva un mensaje que acaso llegue a buen puerto. Se trata de un gesto dramático, pero también cargado de *esperanza* y la esperanza junto con la *memoria* son los dos significantes claves que se reúnen en el título de esta obra de Fernando Ojea que ahora publica Poliedro, la editorial de la Universidad de San Isidro. Su título es *La memoria de la esperanza* y tenga la seguridad amigo lector que si se atreve a recogerla no se verá defraudado. Además de ser un libro profundo está bien escrito, “*claro y distinto*” como pedía Descartes para la manifestación de la verdad. No es algo común en el género del ensayo filosófico y este libro cumple con ese requisito básico de amabilidad para con sus lectores.

Conocí a Fernando Ojea en Madrid hace ya más de dos décadas y me sorprendí entonces con el ejemplar de su primera obra, *Angustia y sentido, la nada tiene la palabra*, que me obsequió mientras compartíamos un café en el bar de la Glorieta Bilbao, ubicada en el cruce de las calles Carranza y Sagasta allí donde casi termina la Gran Vía. Se inició entonces un diálogo que continuó desde las dos orillas del Atlántico, con las lógicas pausas que impone la distancia. En el medio hubo una serie de obras tuyas que mantuvieron vivo mi interés. Si mal no recuerdo la última ocasión en que nos encontramos personalmente fue hace unos pocos años en la plazoleta Tirso de Molina, cerca de la cual yo me estaba circunstancialmente alojando. Y ahora heme aquí prologando esta edición de su último libro, *La Memoria de la Esperanza*, en la otra orilla del Atlántico, la ciudad de los Buenos Aires que el empecinado vasco Juan de Garay terminara de fundar en 1580. Esta ciudad del extremo Sur desde donde partió un día Jorge Bergoglio –hoy el Papa Francisco- quien sentado ahora en la silla de Pedro práctica las dos promesas aquí aludidas.

El punto de partida de esta obra es una radical conceptualización de Ojea sobre este *puro presente* que vivimos. De él dice que, “el ejercicio de la memoria es sustituido por la siempre disponible reproducción virtual de cualquier suceso...lo cual va disolviendo la profundidad desde la que antes destacaba el brillo de los acontecimientos”. Esto trae aparejado que todo se aplane y hasta el mismo presente pierda toda

consistencia. No tiene ya parámetros de los cuales asirse y nuestra propia existencia se torna en “lo más semejante a una abstracción”. Una época *light* en la cual – parafraseando a Cioran- parecería que todo lo sólido se desvanece en el aire y el ser mismo se vuelve insoportable. Es entonces donde nuestro autor señala que - para superar esta situación- se requiere “un nuevo esfuerzo de la mirada filosófica, esfuerzo destinado a *re-descubrir el origen de la memoria, de la esperanza y de la inevitable relación entre ambas*”. Este libro, amigo lector, es un intento de caminar juntos en esa dirección. Un esfuerzo por reconciliarlas y lograr así un nuevo asidero para ambas. De reinstalar los parámetros básicos para que nuestra existencia en medio de los entes, vuelva a cargarse con la consistencia de *ser*. Para que vuelva a haber *mundo* y no *caos*. Lucha eterna que nunca se gana del todo y que siempre debe ser protegida de nuevos avatares.

Y esto nos lleva al problema -también siempre complejo- de la *filiación*. Donde a su vez se juega otra doble posibilidad para nuestro ser: descubrimos nuestra *ascendencia*, es decir “que somos esencialmente nacidos porque lo somos de padres” y por tanto “la filiación es una *continuidad* en que aparecemos destinados a sobrevivir a nuestros padres y ser sobrevividos por nuestros hijos”, como una suerte de tendencia natural que nos tranquiliza. Pero esto puede alterarse y aparecer entonces la otra cara de la filiación, la más oscura y terrible: la prematura *muerte del hijo*, hecho realmente inesperado que trastoca radicalmente nuestra existencia y hace “vacilar toda previsible expectativa de las cosas y nos sitúa ante un colapso inesperado de sentido”. Tan así es que a mí me ha sorprendido siempre que no exista palabra alguna para designar ese hecho a contramano de la naturaleza de las cosas. Sí tenemos a la mano los términos *viudo* y *huérfano*, pero ¿cómo llamar al padre que ha perdido a su hijo, antes de su propia muerte? No es casual que esta falta de un término específico ocurra, constituyendo un problema filosófico, psicológico y hasta teológico de primerísimo nivel.

Recorra usted el Índice del libro que tiene ahora en sus manos y verá, amigo lector, que Ojea le destina cuatro capítulos completos a analizar este fenómeno desde distintas perspectivas (la del padre, la de la madre y la del hermano) y que a la vez presenta cuatro casos concretos en que esto puede suceder (la muerte del hijo recién nacido, la del hijo que pone fin a su vida, la del hijo desaparecido y la del hijo que no

soporta el peso del mundo) ampliando esto en otro capítulo, denominado “Memoria y sociedad política”, donde el análisis pasa desde lo individual a lo social. A su vez Ojea ha publicado tres libros específicos dedicados a esta compleja problemática: *Sentido del nacimiento y origen del sentido* (2008); *El nacimiento y la pregunta fundamental de la filosofía* (2010) y *Nacimiento y filiación* (2012). De manera que éste que ahora publica la editorial Poliedro es la culminación de una larga marcha reflexiva en pos de esta problemática tan compleja como decisiva para comprender al hombre y a la sociedad contemporánea, más allá de los lugares comunes y los gestos altisonantes, claro. Esto no va con Ojea, más bien al leerlo se tiene la sensación que uno está conversando con un amigo, frente a frente y en un lugar tranquilo.

Y agreguemos que a pesar de esa reflexión sobre temas tan candentes como tocantes, Ojea deja en los dos últimos capítulos un mensaje que cumple con la promesa de la *esperanza* que está en el título. Estos se titulan “El otro por-venir” y la “Memoria del nacer”. Tratando de pensar más allá de la metafísica y del nihilismo, acude al noble sentimiento de la *piEDAD* y cierra su texto describiendo poéticamente “*esa promesa excepcionalmente esculpida por la obra de Miguel Angel: la madre sosteniendo con uno de sus brazos el cuerpo del hijo muerto, y con la mano abierta del otro señalando el camino en que su esperanza se prodiga hacia la más vasta amplitud del mundo*”.

Por eso creo, amigo lector, que este es el momento de pasar del Prólogo al *Logos*, “*a la cosa misma*” como pedía la actitud fenomenológica que Ojea conoce y practica muy bien, sólo que corregida con una visión existencial que lo aproxima a lo más interesante de la filosofía española contemporánea.

Mario Casalla

Buenos Aires, julio de 2023

INTRODUCCIÓN

Hoy el ejercicio de la memoria es sustituido por la siempre disponible reproducción virtual de cualquier suceso. El automatismo de esta eficaz instantaneidad va disolviendo la profundidad desde la que antes destacaba el brillo de los acontecimientos. Las lejanas señales de lo transmitido que garantizaban la continuidad de nuestra existencia se van alterando al ritmo de su instantánea apropiación, acumulándose en un puro presente que termina por convertir en espejismo la firmeza del pasado. Con la debilitación del ejercicio de la memoria se ahoga, a su vez, el aliento de la esperanza. Entregados a la compulsiva pasión de hurgar un material incesantemente al alcance quedamos absorbidos en una actualidad que no cesa de reclamarnos con sus hechizos: la esperanza, alejada ya de toda inquietud ante lo inaugural, se afana en asegurarse la aparición de variaciones condenadas a reaparecer con una eficiencia sin término. El presente, en fin, tampoco parece encontrar consistencia; forzado a agitarse en un vertiginoso continuo carece de las coordenadas en relación con las que alcanzar un reposo, un demorarse en sí mismo. El inasible curso de nuestra existencia es lo más semejante a una abstracción.

Vistas así las cosas, la desmemoriada actualización del pasado y la desertización de toda alentadora esperanza en el porvenir reclamarían un nuevo esfuerzo de la mirada filosófica; esfuerzo destinado a re-descubrir el origen de la memoria, de la esperanza y de la inevitable relación entre ambas. Si nos hallamos instalados en un escenario donde esas capacidades aparecen debilitadas a tal extremo, si el presente en que nos vemos forzados a andar en círculo ha perdido la vitalidad del pasado y el estímulo del futuro que debiera tensarlo, el esfuerzo a que nos referimos debería buscar un terreno donde recuperar aliento y consistencia. Pero ¿dónde buscarlo?

La propuesta que encabeza este estudio, invitándonos a ocuparnos de una “memoria de la esperanza”, parece trasladarnos a un horizonte aún más incierto. La memoria, destinada a dirigirse al pasado, lo haría ahora a la esperanza que descansa en el porvenir; esperanza que nos reclamaría

entonces desde el pasado cuyo terreno vindica sin embargo la memoria. De acuerdo con ello, nos situamos en un camino que parece haber invertido el rumbo natural de las cosas.

La paradoja, sin embargo, comienza a ceder si de la existencia aisladamente considerada nos desplazamos a nuestra procedencia y eventual descendencia. Somos esencialmente nacidos porque lo somos de padres. La filiación muestra una continuidad en que aparecemos destinados a sobrevivir a nuestros padres y a ser sobrevividos por nuestros hijos. La memoria, en este caso del descendiente, bien puede dirigirse entonces hacia la esperanza latente bajo las pasadas acciones de los progenitores y, nutriéndose de ella, re-crearla y volver a anticiparla de manera novedosa en el porvenir. La esperanza, aguardando en el inmediato pasado, sería actualizada y vuelta a alzar por la memoria del hijo hacia un renovado horizonte futuro.

Pero el camino señalado por esta memoria puede hallarse alterado por un del todo inesperado suceso; suceso cuya conmoción, en el seno de la habitual expectativa de las cosas, dejaría al progenitor sin aliento. Nos referimos a la muerte del hijo. Detengámonos un momento en ello.

Al considerar la memoria vigente del hijo en el interior de la relación filial, todo parece fácilmente consistir en hallar el alimento del futuro en el pasado y en éste la tarea que aguarda un nuevo despliegue porvenir. Más al hallarnos ante la muerte del hijo somos desbordados por un hecho que parece desestabilizar el ejercicio de toda memoria. Padres del hijo muerto, sobrevivientes de quien ha estado destinado a sobrevivirnos. ¿Qué ocurre aquí? Pero ¿que nos sucede ante todo a nosotros, ejercientes de una reflexión filosófica sobre esta cuestión? Por lo pronto, que toda indagación que se pretenda *fenomenológica* se ve forzada a dar un salto adelantándose a sus propias consignas metódicas; el acontecimiento de la muerte del hijo parece *anticiparse* a la suspensión de toda tesis de la “actitud natural” en la que el método habría puesto su empeño; ahora es la inmediatez de su propio término intencional, la desaparición del descendiente cuya existencia se desarrollaba en el escenario familiar, lo que hace vacilar toda previsible expectativa de las cosas y nos sitúa ante un estremecimiento inesperado del

sentido. Con la muerte del hijo, en efecto, desaparece toda firme referencia desde la que orientarnos en relación con la propia realidad y con la que nos trasciende. Y, con ello, una exigencia de volver a pensar como si sucediese ahora por vez primera. Por otra parte, si lo que regularmente se busca en todo análisis de la relación filial es hacer inteligible la inauguración de la existencia del hijo desde el curso de la precedente, es decir, de la paterna, con la muerte del hijo son los progenitores quienes se convierten en paradójicos herederos del descendiente. El concepto *hermenéutico* de transmisión parece también resultar afectado cuando su natural destinatario (ahora hijo ausente) surge ante los padres como desconcertante vehículo de un legado de esperanza a descifrar.

Se dirá, sin duda, que hay otros fenómenos que pueden igualmente alterar el curso de la propia existencia, como la muerte, vivida como próxima o lejana, de cualquiera de nosotros. Pero esa muerte se halla prevista en el proceso de vida a que pertenecemos; vida cuyo destino tras nacer aparece como crecimiento, declinación e inevitable caducidad. Por otra parte, con la mera desaparición de individuos biológicos esa vida se regenera y prosigue indefinidamente su curso. Atendiendo a la particularidad del ser vivo que somos, y a pesar de las diferencias con otras especies de las que la nuestra se habría alejado, el carácter natural de la muerte parece consagrar su inofensivo suceder; el ser padres da cuenta de ello: hijo es el que viene después, el que comienza tras nuestro comienzo, tras el propio haber aparecido en el mundo y haber desarrollado determinadas posibilidades en él. Por lo tanto, es el descendiente el que protagonizaría el testimonio del destino mortal del progenitor; la existencia de éste declina al tiempo que la del hijo se incrementa y la sobrepasa. Pero en el caso de la muerte del hijo, esa expectativa de las cosas se encuentra sorprendida por un desbordamiento para el que parece no estar preparada; frente a toda indagación filosófica que se afanase en controlar la inquietud de su objeto, ella no hace más que enmudecernos ante su implacable inhospitalidad. Se insistirá, aún, en la posibilidad de que otros acontecimientos conmoviesen igualmente la expectativa de nuestro trato habitual con la realidad. Sea, por ejemplo, una

feroz epidemia o una inesperada catástrofe natural. Pero las consecuencias de las catástrofes pueden, con la paciencia y el esfuerzo del hombre, atenuarse y al cabo de un tiempo desaparecer. Esto jamás podría suceder al padre o a la madre ante la muerte del hijo. Esa muerte habría invertido para siempre el sentido mismo del tiempo: los padres deberán cargar, hasta el término definitivo de su existencia, con el destino de tener que sobrevivir a quien hubiese debido *naturalmente* sobrevivirlos. La muerte del hijo no es algo que pueda contingentemente modificarse ni sus consecuencias desaparecer; para el progenitor se tratará, hasta el fin de sus días, de vivir más allá de quien había tenido, desde su aparición en el mundo, el destino de trascenderlo.

Pero si al ejercicio de la memoria de la esperanza le fuese posible renovar su vigencia –y aún fortalecerla– en el escenario de esta desconcertante alteración; si los progenitores pudiesen re-crear de algún modo la esperanza que ahora, tras esa muerte, aguardaría en el pasado –habiendo sido paradójicamente la promesa filial del porvenir–; si el ejercicio paterno/materno de esa memoria lograra relanzar, en fin, en su propio porvenir, la esperanza de una ausencia que parece no haber debido tener nunca lugar, entonces esta memoria adquiriría, acaso más que ningún otro fenómeno, la capacidad de iluminar de manera inédita la enigmática relación entre la vida y la muerte y, con ello, el tesoro más celosamente escondido del nacer.

Con la inesperada ausencia definitiva del hijo –insistamos en ello– el acontecimiento de haber venido al mundo y el desarrollo de la existencia toda parecen precipitarse en un abismo de sentido; ello nos remite a la interrogación por el origen y destino esenciales de éste. Pero de ello –así como del tiempo mismo, cuya dirección inmediata parece alterarse en giro vertiginoso– se ha ocupado desde su comienzo la filosofía. Suele hablarse en nuestros días del fin del pensamiento metafísico inaugurado hace más de dos milenios. Hoy el dualismo tradicional entre lo destinado a la corrupción y su compensación en un inalterable mundo trascendente –objeto de la especulación racional o de la fe– parece haber sido abandonado. Han quedado también ancladas en la esterilidad las diversas inversiones del platonismo –

inaugural consagración académica de la metafísica- como reducción a un devenir inmanente de la historia hacia ninguna parte. El hombre, pues, se habría quedado solo ante sí mismo y ante el mundo. Pero nada nos impide preguntarnos si en ésta tierra, en o fuera de la cual no nos esperaría ya ningún destino de salvación, podría llegar a presentirse un inadvertido aliento que, oculto tras su proximidad, hubiese permanecido paradójicamente ignorado en el tejido de una milenaria especulación; un aliento que tras un largo camino errante despertara, de pronto, el vigor de la propia existencia invitándola a re-iniciarse desde su fuente original. Si así fuese, el hilo conductor escogido en este trabajo -el excepcional acontecimiento que priva a la existencia de toda firmeza y parece arrojarla a un abismo sin fondo- podría conducirnos al escenario donde asomase, como contragolpe, el comienzo de una nueva aventura filosófica situada más allá de la agonizante tradición metafísica. Con otras palabras: si la búsqueda filosófica ha perseguido siempre el origen de cuanto se manifiesta -y en consecuencia de su sentido- ¿no se volvería a despertar, de una distinta manera, su milenaria búsqueda al considerar la siempre posible desaparición prematura del hijo?

Para la concepción natural de las cosas comenzamos -nacemos- y morimos. Nada más natural, en efecto, que lo que ha tenido un comienzo alcance alguna vez su fin; moriremos, pues; seremos sobrevividos por otros de la misma manera que nuestros antecesores lo han sido tras nuestra aparición en el mundo. A esta tragedia parecemos habituarnos poco a poco: es la herida fatal propia del haber comenzado -del haber nacido- tomando en vilo el desarrollo de ese comienzo en su totalidad. “Así son las cosas” o “Es ley de vida”, suele declararse. Pero al producirse la muerte del hijo el sentido de esas declaraciones parece dar un vuelco. No es ya la tragedia (desde siempre familiar) de una inevitable finitud que hubiese progresivamente de aligerar su peso mediante cualquier compensadora abstracción, sino el paradójico sobrevivir a la propia muerte sobreviviendo a quien debía haber sobrevivido a la nuestra. Siendo la muerte, en cualquier caso, experimentada como hundimiento definitivo de la existencia, nos preguntamos entonces si el sentido de ésta no podría hallar un *camino* para recobrase a sí misma y

volver a coger el aliento desde su manifestación más original: es aquí donde hallamos lo que nuestra búsqueda tiene en común con el escenario que ha servido de estímulo al comienzo de la filosofía.

Existe un término (viudo) para designar a quien ha perdido a su cónyuge; lo hay también para el que ha perdido a sus padres (huérfano). Pero el lenguaje calla a la hora de nombrar a quien ha sobrevivido a un hijo. Nuestro esfuerzo consistirá en dar la palabra a la incomparable situación de los padres en duelo por el hijo perdido. Que esa palabra se articule como actualización y re-creación de la esperanza a través de la memoria; que ésta última, mirando de frente la muerte, vuelva alzar consigo el secreto escondido del nacer: es eso lo que intentaremos alcanzar en el presente trabajo. Pero ya es tiempo de abandonar estas indicaciones preliminares y dar paso a la investigación expresa. Ello requerirá de algunos pasos previos.

El surgimiento de la memoria de la esperanza se considerará, desde la base en que se sustenta y que es el nacer, en relación con el propio pasado al que habríamos sobrevivido. Enseguida, con el pasado del Otro más inmediato, el progenitor. Ello habrá de completarse con el análisis de dos fenómenos que esta memoria implica: la apelación y la piedad (I).

A continuación hemos de detenernos en el camino que ha de recorrer toda memoria de la esperanza, y que atraviesa tres momentos de la existencia de aquél sobre el que se ejerce: el momento del rasgo, el de la acción y el de la esperanza misma (II).

Nos ocuparemos ya entonces de la extrema condición a que se sometería el ejercicio de la memoria al verse forzada a hacerse cargo de la muerte del hijo. De esta manera, la tercera parte del estudio se propone analizar la actualización de la memoria de la esperanza del padre en duelo por el hijo (III).

A continuación abordamos la memoria de la madre en duelo. Por lo demás, cada uno de los caminos de la memoria (paterna y materna) que habríamos analizado posee una irreductible singularidad, en la que nos detendremos. Tras ello, y para dar término a la inédita relación de los padres con el hijo trágicamente ausente, veremos las características que el ejercicio

de la memoria de la esperanza adquiere cuando esa muerte tiene lugar en circunstancias *excepcionales*: nos referiremos así, sucesivamente, a la muerte del hijo recién nacido, al hijo que se ha quitado a sí mismo la vida, al hijo desaparecido y al hijo caído bajo el peso de nuestro mundo (IV).

Tras haber considerado la siempre posible pérdida descendiente, el análisis prosigue su andadura: más allá de esa pérdida, la memoria de la esperanza ha de considerarse en su más amplia relación con la totalidad de nuestra vida y la del otro –ya sea el sobrevivido en nuestro presente, el contemporáneo a nosotros o un otro por venir.

Intentaremos extraer ante todo las consecuencias *éticas* de la memoria, comenzando por su responsabilidad ante nuestro mundo. Nos ocuparemos de inmediato de la sociedad política. Y, a continuación, de la naturaleza como originaria fuente de recursos para la afirmación y desarrollo de la existencia de todos (V).

Tras ello, veremos surgir una nueva relación entre memoria y esperanza que se presenta, por una exigida inversión de la mirada al horizonte temporal de nuestra existencia, como esperanza en la memoria de Otro-porvenir. Ello nos ha de mostrar que, así como sobrevivimos a otros, serán otros los que a su tiempo han de sobrevivirnos, dando de esa manera lugar al despertar de la esperanza en la memoria que Otro-a-venir hubiese de ejercer sobre nosotros tras nuestra propia muerte. Esta parte (VI) concluirá con un análisis de la obra de arte como singular perduración de la esperanza ante la memoria pasada, presente y porvenir.

La totalidad del trabajo culmina, en fin, con una última parte (VII) dedicada a relacionar el conjunto de lo ya tratado con la tarea del pensamiento filosófico; pensamiento que se situaría, ahora –según veremos– más allá de toda especulación metafísica tradicional. Es aquí donde tendremos oportunidad de hacer una reflexión sobre la filosofía misma –cuyo camino habría guiado nuestro estudio– dando cuenta de la consumación de la metafísica y de las posibilidades abiertas más allá de ella; es cuando habremos también de cuestionar más decisivamente la milenaria noción de Ser y destacar el Nacer como riguroso origen del sentido.

I

MEMORIA FILIAL

Doble herencia de sí mismo

Venimos a la existencia al nacer. Pero ¿qué es el nacimiento? Por lo pronto, la aparición de un nuevo ser vivo cuyo supuesto protagonista *carece* de lo que en nuestra tradición filosófica se ha determinado como lo más *propio* del humano que somos. Limitémonos a lo esencial: el recién nacido se muestra privado de “razón” (como atestigua su desorientado tanteo en una confusa intemperie súbitamente abierta) y de “lenguaje” con qué articularla (como no sea el torpe balbuceo con que parece dirigirse a quienes asisten inicialmente a su desamparo); en consecuencia no le es dado, como a todo sujeto consciente y dotado de libertad, “protagonizar” por sí mismo ningún trayecto eficaz en el mundo. Del recién llegado no quedaría, pues, más que un indefenso y palpitante cuerpo expulsado del seno materno, cuya posibilidad de subsistir y de desarrollarse de la manera que fuere está en manos de otros ya consagrados como seres humanos de pleno derecho. Pero si, a pesar de ello, continúa resultándonos evidente que comenzamos en efecto nuestra existencia al nacer, forzoso será reconocer que su carácter *inaugural* ha de traer consigo una *estructura ontológica* que hace *posible*, desde el singular carácter *temporal* surgido con ella, el desarrollo ulterior de la propia existencia hasta la muerte. Intentemos una primera aproximación a ello.

La aprehensión natural del pasado suele declarar que éste “no existe”. Y ello es verdad si consideramos el tiempo como un continuo que se limita a prolongarse en una indefinida sucesión de instantes destinados a desaparecer. Sabemos, sin embargo, que esta concepción aparece -de manera singular en los análisis heideggerianos de *Ser y Tiempo*- restringida a la aprehensión cotidiana del tiempo “mundano”, aquél a que se someten las cosas presentes en el mundo; nuestra propia existencia, en cambio, a partir de su implícita comprensión, se anticipa sin cesar en posibilidades abriendo simultáneamente lo ya-sido como condición de todo *pasado*¹.

¹ Heidegger *Ser y Tiempo*, México, Fondo de cultura económica, 1962. Véase de la Segunda Sección el Capítulo IV: Temporalidad y cotidianidad, parágrafo 68.

Tiene también razón el sentido común al declarar que el porvenir es lo que “aún no es”. Pero, y de acuerdo con la nueva concepción heideggeriana a la que acabamos de referirnos, lo posible, abandonando ya su clásica concepción de “potencia”, asciende al rango de efectiva anticipación de nuestro existir: son los proyectos, iluminados por el término a que se dirigen y que no dejamos incesantemente de desarrollar; aunque fuese el proyecto minimalista de retirarse de toda acción, que no deja de ser un efectivo proyecto. Pero esta concepción, así sea en los límites de su propia validez, muestra de inmediato su insuficiencia: *sólo* considera al nacido que somos *desde* su consolidación tardía. En efecto: antes de toda incesante actividad ya constituida –y para ella- hubo de tener lugar, como su *posibilidad* misma destinada a actualizarse sin cesar a lo largo de nuestra existencia, la brusca irrupción anticipadora de un horizonte abierto sobrevenida al nacer –inalterable bajo toda compleja red de sentido que se inscribiese a posteriori- ; el hallarse súbitamente expuesto a una inhóspita intemperie donde domina lo imprevisible y, en consecuencia, donde nada resulta garantizado. Intemperie desde cuyo abismo surge, entonces, el propio nacer como *comienzo de lo imprevisible* –es decir, de resultados y consecuencias imprevisibles. Cualquier concreta anticipación *posterior* del nacido que somos *supondrá* siempre ese inicial surgimiento desnudo a la intemperie donde no se da distinción entre objeto y fin ni determinación consistente de sujeto alguno que deliberase y dispusiese de posibilidades.

Fácil es sin embargo advertir que al resultar intolerable la orientación sin rumbo en ese horizonte cuyo término o fin huye indefinidamente en lo incierto, el neonato ensayará una estratégica vuelta sobre sí mismo para adquirir perspectiva y situarse, de la manera que fuere, ante ese fin intentando despejar la posibilidad de su apropiación. Pero ese eventual “sí mismo” a que *pretendería* retornar no aparece sino como la más pura inconsistencia de sí: lo que le *remite* una vez más al horizonte donde habrá de encontrar, ahora, fuera de alcance su propio fin; fin que correrá igual suerte que el que ya dominaba en el puro horizonte: su carácter de indefinido aplazamiento. Se abre así un nuevo abismo: el que media entre el propio fin y

la inacabable orientación hacia él; abismo desde el que tiene lugar el incesante dirigirse imprevisiblemente a sí mismo sin alcanzarse jamás; forzado, pues, a iniciar-se cada vez afirmándose como *imprevisible comienzo*.

De esta manera, el doble abismo de *imprevisibilidad* desde el que el nacido que somos viene a sí mismo y se expone a lo Otro, da simultáneamente lugar a un singular carácter temporal, a saber: el sorprendente *hundimiento* de todo camino que hubiese previamente tenido lugar para *recuperarlo*, abandonando y a la vez re-significando el pasado desde el porvenir, a la luz del *imprevisible comienzo de lo imprevisible* que se abre con el propio nacimiento².

Antes de continuar es necesario avanzar algunas precisiones que más adelante tendremos oportunidad de ampliar. Utilizamos también el término *inédito* para caracterizar todo eventual surgimiento de la doble imprevisibilidad del comienzo nacido, cuyo antecedente, del que supuestamente vendría a ser efecto o prolongación, aparece por vez primera o como lo nunca antes sido. Por ello lo que tiene precedente –ya sea éste una causa, o lo ya dado que se limita a continuarse- puede resultar siempre *previsible*; mientras que el concepto de comienzo, en el sentido en que aquí lo empleamos, es esencialmente *imprevisible*. Con la aparición de cada nacido en el mundo no se trata de ninguna diferencia *objetiva* con cualesquiera otros también nacidos, sino de un acontecimiento al que pertenece lo *no mensurable* del *iniciar-se* como comienzo a la vez que del *anticiparse* -o inaugurar un inesperado desarrollo en el porvenir- como comienzo de lo Otro que sí. Es este doble aspecto del “comenzar” lo que no puede tener

² La frase ya introducida “el nacido que somos” que seguirá utilizándose a lo largo de este estudio, resulta insuficiente y en consecuencia provisional: cuando decimos “nacido” el participio remite a algo sucedido en el pasado, mientras el sentido en que aquí lo empleamos se refiere a la *condición natal* extendida a lo largo de nuestra existencia. Por otra parte, en el añadido “que somos”, el nacido cae bajo el dominio de lo que “es”, pero al quien designamos como a nosotros mismos no “es”, sino que “nace”. No obstante, el “ser” que la frase en cuestión atribuye al nacido tiene la ventaja de ir más allá de su posible comprensión como mero pasado y atribuirle, en cambio, a nuestra existencia toda concebida desde su condición. El sentido de estas aclaraciones se hará más explícito en el desarrollo de este trabajo.

rigurosamente lugar en lo no-nacido. Ello no niega, desde ya, que todo nacer haya de “suponer” condiciones *necesarias* para su *puesta en marcha y consolidación*; pero esas condiciones –de las que aún no hemos tratado– resultarían siempre *insuficientes* para determinar su sentido último. Es un hecho –insistamos en ello– objetivable por la simple mirada que cualquier comportamiento podría ser determinado y en consecuencia controlado en su previsibilidad. La imposibilidad de semejante cosa en el doble comienzo del nacer consiste en que éste *aparece, a priori, como comienzo desde lo imprevisible y destinado a ello*³. Es verdad que vemos con mayor frecuencia al nacido que somos iniciar-se a sí mismo y anticipar lo ajeno previendo de antemano el fin al que se dirige y midiendo la eficacia de los recursos para alcanzarlo. Pero si permaneciéramos en esta pura observación inmediata no sólo se nos ocultaría que toda previsión, llevada a cabo para conferir eficacia a nuestra acción, *descansa* en un originario dominio de imprevisibilidad *sólo sobre cuyo estratégico recorte posterior* se habría establecido; sino además que el fin, tras cualquiera de sus siempre provisionales conquistas, se *desplaza indefinidamente* hacia el inevitable *resurgimiento* de lo imprevisible. Más delante -cuando el hilo de nuestro análisis así lo requiera- ampliaremos estas observaciones iniciales que caracterizan al nacer.

Iniciativa y anticipación.

Nacer es aparecer destinado imprevisiblemente a comenzar -a iniciarse- ; con el estallido del comienzo toda realidad retrocede para, desde el abismo de donde surge el nacido del caso, re-aparecer apropiada de manera inédita como un propio pasado. El porvenir, por su parte, resulta del estallido inaugural por el cual se abre un horizonte imprevisible donde hemos de comenzar lo que fuere –anticipándonos en ello-: horizonte en cuyo abismo cae también toda devenida posibilidad para volver a despertar y ser inéditamente re-creada bajo la inaugural apertura a lo posible que es el nacer.

³ Ha sido Hannah Arendt quien ha abierto de manera más decisiva el camino para penetrar en el nacimiento, destacando la doble característica de su ser-comienzo que acabamos de señalar (Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Ed. Paidós, 2005, Parte V). Más tarde intentaremos justificar y desarrollar las consecuencias de ese doble aspecto del comienzo que caracteriza al nacer.

Tiene así su comienzo la configuración progresiva de una *doble* herencia de nosotros mismos, que enseguida pasamos brevemente a señalar.

a) *Herencia de la propia iniciativa.*

El nacer abre, *desde* el imprevisible venir a sí, la dimensión donde ha de tener lugar -es decir, configurarse y desarrollarse- un pasado de lo *propio*. La súbita retirada de lo dado, abismo que irrumpe con la aparición del nacido, hace posible a éste *iniciar-se* cada vez desde lo imprevisible instaurando el pasado como articulada *constancia de sí*. ¿De qué constancia se trata?

Con la aparición que es cada nacer va decantando una *irreductible manera de comenzar*, transformándose progresivamente en herencia de sí misma: herencia de lo ya comenzado retomada por cada nuevo comienzo como *persistencia de lo propio*. A ello corresponde la siempre renovada *singularidad* de la existencia nacida. Esta singularidad, que se recrea en cada comienzo y de donde resulta la configuración del *propio* pasado, es a la vez la posibilidad de su memoria. A esta memoria le cabrá siempre descender, desde el *rasgo* en que ha decantado la propia iniciativa, hasta su *f fuente*; esta fuente no es otra que la apertura original desde la que el nacido *viene sí mismo esperándose* cada vez imprevisiblemente como comienzo. La memoria, pues, en su efectivo descenso a esa fuente que late bajo la acción nacida de comenzar, lo es rigurosamente de esa esperanza.

b) *Herencia de la anticipación.*

El horizonte a que al nacer aparecemos expuestos abre el abismo imprevisible donde asoma lo ajeno. Nuestra relación con lo ajeno, antes que al momento de la propia iniciativa corresponde al de nuestra *anticipación*; ésta nos descubre nuestra proyectada existencia de lo posible: tanto de las ya habidas posibilidades en el mundo como de las propias que van transformando a su manera el cumplimiento de aquéllas. El nacer, no ya solo como nuevo comienzo sino ahora -y a la vez- como comienzo de lo nuevo, se constituye así en *herencia* de un pasado cuyo destino va en pos de *lo Otro que sí*. A partir de ello ha de tener lugar -configurarse y desarrollarse- la orientación de la existencia dirigida a lo *ajeno*. La recién estrenada anticipación va decantando, de esa manera, no ya en la constancia del rasgo

irreductible de la pura iniciativa –o inédito comienzo- en que el desarrollo de la propia existencia se ha sostenido cada vez, sino, ahora, en la del *rasgo* de la *señalada* orientación de las posibilidades que el nuevo nacer va progresivamente llevando a cabo: enlazándose sus cumplimientos con las anteriores, re-significando progresivamente el resultado de las mismas, etc.

Esta madeja de posibilidades que va tejiendo mi existencia ya no se ofrece a la memoria del nacer como *rasgo* decantado de mi iniciativa, sino como el dibujado por mi propia *anticipación* llevada a cabo en el porvenir. Su término difiere así del anterior: no se refiere al “cómo irreductible” con que mi singularidad se ha ido constituyendo, sino al carácter, irreductible también, de la orientación de mis posibilidades desarrolladas -y, de cierta manera, objetivables y medibles en sus resultados. A través de ello, por lo que mi pasado se identifica con un escenario de devenida anticipación, nos es dado descender sin cesar hacia la pura anticipación misma con que no deja de *abrirse* el propio porvenir. Lo que ahora puede ser término de la memoria es, precisamente, esa apertura que libera el escenario de la propia exposición a lo abierto; apertura a la que se desciende, desde el *rasgo* de toda decantada *orientación*, hacia el invariable estallido original de su *f fuente*. A esta abierta fuente, desde la que tiene lugar el nacer como comienzo de lo imprevisible, debemos llamarle esperanza –ya que no es sino el originario *esperar, ahora, lo Otro que sí*. Memoria, pues, de la esperanza al serlo precisamente del comienzo en el incierto *horizonte* que nos constituye.

Tanto, pues, la nueva iniciativa del nacer como la anticipación de lo nuevo son, respectivamente, sostenidos y alimentados por la *esperanza*: esperanza encerrada en el *acto imprevisiblemente inaugurado que inaugura a la vez lo imprevisible*. De ello nos cabe tener memoria.

Y memoria *precisamente* de la esperanza. Pues ¿qué sentido tendría una memoria que no lo fuese de la esperanza? ¿Qué otra significación atribuirle, si sólo se detuviese en lo que ha quedado definitivamente a la zaga, que la de una inconsistente actividad planeando errática fuera de lo que arraiga en el origen de nuestra existencia? Ella traicionaría doblemente el nacimiento -que es lo único que ha hecho posible y que sostiene sin cesar esa

existencia-: traicionaría su pasado convirtiéndolo en un indiferente archivo de recuerdos sin vida, y el porvenir dándole definitivamente la espalda. Pero rescatar el pasado no consiste en ceder a la vana fantasía que habría de poblar su ausencia, sino en avivar cada vez la iniciativa con la que venimos imprevisiblemente a nosotros mismos, y la apertura a lo ajeno cuya inquietante imprevisibilidad late bajo la orientación del conjunto de nuestras posibilidades en desarrollo.

Itinerarios de la memoria individual: infancia y adolescencia

La memoria que desciende a través del doble *rasgo* del nacido hasta la esperanza escondida en su iniciativa y latente bajo el desarrollo de sus posibilidades, tiene su último escalón *ostensible* de descenso en la infancia. Esta no aparece como mero recuerdo de episodios aislados con que podamos encontrarnos arrastrados por nostálgicas cavilaciones. Si así fuese, los hechos y circunstancias evocados no guardarían más que una relación externa con nuestra ahora avanzada existencia. Se limitarían a aparecer a la conciencia actual señalando el contraste entre el frágil universo infantil ya desaparecido y la sólida configuración de la existencia presente. El verdadero descenso de la memoria a la esperanza, en cambio, actualiza de manera decisiva la proximidad a la infancia como promesa que ha latido en nuestro comienzo temprano, *insistiendo* activamente en la ya consolidada singularidad y en el protagonismo ante el porvenir en curso de nuestra vida actual. Nos *desconocemos* en las triviales circunstancias que hemos vivido de niños en la misma medida en que nos es dado *reconocemos*, a través de cualquier inesperada agitación de entonces, en la temprana frescura de aquella iniciativa que hubo de dar los primeros pasos de su afirmación o en el estilo con que nos entregábamos, con la vehemencia de una aventurada anticipación, a determinada tarea.

De esta manera, en resumen, aparecerá ante nuestra evocación el recuerdo puramente accidental de un pasado que permanece en exterioridad al presente vivido y ya no nos concierne; o tendrá en cambio lugar la memoria que re-crea la capacidad de volver inéditamente a comenzar aventurándonos

(a la vez) como comienzo de lo inédito. Por otra parte, la infancia de la que en esta segunda alternativa hace objeto la memoria, descendiendo a la proximidad de la pura promesa del nacer que late intensamente tras ella, es lo que a pesar de su aparente fragilidad paradójicamente *más destaca* en su vigoroso carácter de *rasgo*. Lejos de disolverse la consistencia de sus limitados contornos en el contacto con lo que de manera ya difuminada magníficamente nos precede, su vecindad al origen conferirá al rasgo un brillo incomparable ante cuyo fulgor retroceden a menudo las diversas configuraciones de estilo que consideramos propias de la madurez. El vigor de ese brillo no se encuentra en la riqueza anecdótica de su configuración – configuración que sólo alcanzaría una supuesta plenitud en el devenir de la existencia nacida-: se trata de la visibilidad de su persistencia a la intensa luz del inicio que inmediatamente la sostiene. De manera análoga al nacimiento mismo, su contingente inmadurez revela la proto-madurez ontológica de su acontecer como surgimiento de la esperanza toda. De ahí que en la infancia siempre se intuya una fase excepcional de la existencia envuelta en la atmósfera propia del nudo nacer: no hace mucho acababa de esbozarse la exposición al horizonte donde huye el fin inatrapable y la remisión –tras el fallido intento de retorno a sí- a ese mismo horizonte donde se encuentra atrapado ahora el propio fin. Apenas había echado a andar la afirmación de la propia singularidad y la exposición a la alteridad de lo ajeno. Y es en este primer tanteo del camino donde surge para nosotros esa prematura aparición excepcional del rasgo que, con todo el vigor de lo inaugural, despierta ante la memoria en incontestable proximidad al nacer.

Suele decirse que el hombre en trance de morir es invadido por los recuerdos más remotos de su vida; recuerdos que le llevan hasta la primera infancia donde se des-ocultan, repentinamente, las vivencias largo tiempo escondidas –y a menudo más determinantes- del pasado. La inminente desaparición de su prolongada existencia lleva al anciano hasta el origen de su esperanza; esperanza primera con que de forma inédita ha venido al mundo a comenzar –con otras palabras, ha venido a nacer. Curioso ejercicio de la memoria, justo en los instantes que auguran el fin de toda esperanza. Parece

haber en esta memoria un sabor a tiempo negligentemente extraviado, a vida transcurrida sin darse cuenta. En esta paradoja que trae el recuerdo de haber venido a comenzar en los momentos previos al desenlace final de todo comienzo, sentimos habernos alejado tanto del origen que sólo con dificultad nos damos cuenta de que éste nunca había dejado de estar presente a lo largo de nuestra existencia. Habíamos permanecido viviendo el nacimiento como algo ya pasado, cuando éste no ha cesado nunca de reclamarnos desde el porvenir. Nuestra memoria no ha de hacer ahora más que re-crearlo como la esperanza que indefinidamente nos había aguardado y que nos aguarda aún, como la fuente de toda iniciativa y el aliento de toda anticipación habidas.

Para ello nos ayuda el descubrimiento de los rasgos más tempranos de esa edad hoy lejana, de ese inaugural echar a andar por el mundo en vibrante proximidad al origen. Si es verdad que su evocación, buscando de manera excepcional retroceder a lo que más tempranamente hemos sido se halla a menudo cercana a la propia muerte, no es inusual que aparezca, también, mostrándonos que antes que haberlo perdido todo, todo vuelve a recuperarse en el soberano protagonismo de haber nacido. La infancia se prodiga así a la memoria como su alimento más rico *vecino* al origen, alimento cuya pureza inagotable encamina sin cesar toda afirmación y desarrollo de la existencia.

“Vecino” no quiere sin embargo decir que se confunda con ese origen, sólo se refiere a su destacada proximidad con él. *Más acá* de la infancia, en efecto, tiene lugar el sorprendente despertar a la luz tras la salida del seno materno; despertar donde, aún en la más estremecida desorientación y en ausencia de toda articulación organizada de un mundo, se produce el primer tanteo en lo abierto (lo abierto ante sí mismo y ante lo Otro) exigiendo abruptamente al neonato *comenzar*: comenzar agitando sus brazos en lo incierto, esbozando su torpe respuesta ante la sorpresa de cualquier estímulo, aferrándose, en fin, a la calidez del cuerpo materno. Habiendo ya despertado, pues, a una inicial expectativa esperanzada tras el primer el asomo a su inhóspita intemperie; esperanza inaugural cuya huella persiste, inalterable, y de la cual nos es dado tener memoria. Puesto que el acontecimiento de nacer, más allá del fechable episodio de haber irrumpido de una vez en lo abierto,

trae consigo la estructura ontológica del comienzo de la propia existencia y, con ella, la de su incomparable desamparo -desde ya no empíricamente reproducible, pero sí re-creable a lo largo de toda una vida por la memoria.

Hay otro momento, ahora posterior a la infancia, al que también suele volverse a la hora de evaluar ya mayores el pasado decurso de nuestra vida. No es ya el mero balbuceo del niño que fuimos, su recién estrenado alzarse en la existencia y tantear con desenfadada torpeza sus caminos -su incesante recurrir a la imaginación intentando sortear los obstáculos que se opusieran al inexperimentado deseo. Ahora en cambio, es el momento en que el aprendizaje de la realidad ha comenzado y nos exige tomar las decisiones que habrían de configurar de una vez -al menos en intención- nuestra existencia toda. En la adolescencia el nacido se encuentra ya con un contorno articulado de posibilidades entre las cuales ha de escoger. Es el tiempo de la más solemne elección inaugural, aquella que se extendería al futuro adulto moldeando el carácter de su iniciativa y de la orientación de las múltiples anticipaciones con que habría de desplegarse su porvenir.

El adulto habrá de detenerse, con su memoria, en las alternativas en juego de aquel lejano escenario y en la determinación con que fueron escogidas, y se preguntará acaso por la relación ya devenida entre esos tempranos deseos y el posterior decurso de su existencia. Esta pregunta puede tener dos respuestas: la de quienes descubren en sí mismos el cumplimiento de esos antiguos anhelos, y la de los que experimentan en cambio su fracaso -atribuyendo con frecuencia la responsabilidad de tal decepción a contingentes obstáculos sobrevenidos en el desarrollo de sus vidas. Pero en cualquiera de estas dos alternativas suele escaparse lo más verdadero de esa adolescencia, manipulada ahora por una memoria estratégicamente selectiva. El adolescente que se ha sido no puede ser frívolamente evaluado con los criterios de nuestra actual existencia con el objeto de poner a ésta en orden y justificarla, ya sea en la satisfecha complacencia o en la decepción ante los resultados cuya expectativa abrigaba. Al adolescente que fuimos hemos de dejarle nuevamente hablar *desde* él mismo; la memoria ha de abrirse con disponibilidad limitándose a aguardar

que lo evocado revele la pura pasión desamparada de su aventura, la intensidad y amplitud de su esperanza. Esa esperanza no está –ni estará nunca- subordinada a nuestra ya desarrollada y supuestamente consistente existencia adulta; al contrario, se eleva sin cesar por encima de ésta con el empeño de toda exigencia inaugural; la pasión y el deseo adolescentes no son lo que ya pasó sino, con una inquietud situada más allá de la infancia, el incesante porvenir que late aún bajo todo reclamo de nuestra existencia nacida. Desbordada esperanza que trasciende todo empeño de contenerla en los estrechos límites de nuestra siempre frágil madurez alcanzada. Del adolescente que fuimos sólo debemos indefinidamente aprender a comenzar. El vigor y la transparencia de su inquietud inaugural –restauración incansable de la esperanza- han de liberarse entonces, a través de la memoria, como rigurosa pedagogía del porvenir.

Detengámonos en este punto tras añadir que desde la altura de vida que hayamos alcanzado la memoria podrá sin duda ejercerse con fecundidad, más allá de la niñez y la adolescencia, sobre cualesquiera otras fases de desarrollo posterior; pero éstas sólo excepcionalmente habrían resultado de mayor alcance para la renovación de la esperanza destinada a iluminar nuestra existencia.

La filiación

Desarrollo de la memoria filial.

Hasta aquí hemos considerado al nacido que somos *aislado* en su singularidad; pero en tanto la ascendencia –o el provenir de determinados padres- aparece como *dimensión esencial* del nacer, debemos considerar ahora, a la luz de los dos *momentos* ya señalados que caracterizan a éste, la estructura misma de la filiación.

El constituir el nacer un *inédito comienzo* habrá de configurarse en cada cual como progresivo *abandono* de la iniciativa paterna para afirmar y consolidar la propia; sólo desde ese abandono se logrará actualizar el incesante venir a sí mismo como una irreductible singularidad. Por su parte,

el constituir un *comienzo de lo inédito* habrá de configurarse desde el previo *cuestionamiento* del desarrollo del sentido llevado ya a cabo por el progenitor (sentido que al hijo aparece ex-puesto) y, de inmediato, como *agradecida* acogida de los estímulos más eficaces de esas posibilidades pasadas para fecundar las del nuevo porvenir -a lo que llamamos, a diferencia de la herencia del *propio* decurso de posibilidades, la *herencia filial*⁴.

Veamos en una primera aproximación de qué manera la relación del hijo con el padre sería llevada a cabo, en cada uno de los dos señalados *momentos*, como memoria de la esperanza (sólo más avanzado el estudio⁵ nos ocuparemos expresamente de la relación madre/hijo).

El alejamiento de la iniciativa paterna da lugar, a su vez, a un singular retorno al padre mismo: mediante la totalización y en consecuencia relativización de la existencia del progenitor el hijo habrá de conducir a éste a su más desnuda finitud. Pero de esta manera la singularidad paterna destacará, ante el descendiente, como excepcional fuente de estímulo de cara al desarrollo de su recién estrenada iniciativa. Ello se halla destinado a actualizarse mediante la memoria. Una memoria que puede beber incansablemente en la profundidad abismal de la pura iniciativa paterna, convertida ahora en silenciosa presencia en la del hijo. Memoria, entonces, liberadora de esperanza: la que surge tras el abandono de la iniciativa progenitora gracias a lo cual el hijo inaugura y afianza la propia.

Por su parte, en el paralelo cuestionamiento del porvenir paterno expuesto ante el hijo, a éste le será dado depurar el contenido de lo que ante él ha sido expuesto acogiendo los estímulos más eficaces para el curso del propio porvenir en que se aventura; el descendiente cultivará de esta manera una herencia. El estímulo acogido y su cultivo alimentan la esperanza abierta en el porvenir; lo hacen, ahora, desde la memoria del camino ya andado de las posibilidades paternas: memoria de la esperanza encerrada en ellas, acogidas en su tensa anticipación y destinadas a recrearse y hacerse fecundas en la nueva resolución anticipadora del descendiente.

⁴ Estas primeras indicaciones desarrollan, de acuerdo con los objetivos presentes, análisis ya iniciados en nuestro anterior estudio *Nacimiento y filiación*, Madrid, Arena Libros S.L.,2012

⁵ Parte IV

De esta manera como nuevo comienzo el nacido rescata para sí mismo, abandonando la iniciativa del padre para afianzar la propia, la memoria silenciosa de la esperanza inaugurada por el comienzo paterno; y como comienzo de lo nuevo rescata, acogiendo y seleccionando el estímulo del desarrollado sentido paterno para emprender el propio, la esperanza de un inédito cumplimiento latente en el decurso ya devenido de la existencia progenitora.

Pero es necesario profundizar aún en el ejercicio de la memoria de acuerdo con los momentos que caracterizan al nacimiento.

a) *Memoria de la iniciativa.*

La memoria del hijo sólo podrá ser ejercida verdaderamente si éste se ha dispuesto, a partir del abandono, a consagrar una nueva iniciativa.

Esa memoria (en este caso la de la iniciativa paterna) no tiene por objeto último “contenido” concreto alguno, *no se refiere* a lo que haya hecho o dejado de hacer el propio padre; remite en cambio a la irreductible peculiaridad con que cualquier iniciativa suya se hubiese puesto en pie. La iniciativa designa el irruptor acontecimiento en el curso de toda mera continuidad natural que, dando fin a cualquier indiferente “prolongación” de sucesos, se inaugura imprevisiblemente. Por ello, en la acogida de la iniciativa paterna no se trata de determinados contenidos del devenir de su existencia, sino sólo del mudo latir de su cada vez irreductible afirmación.

El recuerdo de la iniciativa paterna tiene desde ya sus contenidos –la imagen y eventualmente la voz del padre alzándose cada vez como comienzo. Pero no hemos de confundirla con el manifiesto desarrollo del porvenir; no se trata determinadas posibilidades llevadas a cabo por el progenitor, sino del puro carácter con que se alzaba su irreductible comienzo ante la memoria del hijo. Por ello cuando éste más acertadamente pretenda evocar al padre, lejos de orientación o prescripción algunas referente a un “qué hacer”, el hijo traerá a la presencia esbozos confusamente trazados de una ya por él abandonada iniciativa, iniciativa que se limitará a sostener y alimentar su memoria sin configurar ningún claro contenido intencional: sólo el asomo del *rasgo* único

de su inapresable capacidad de comienzo. Con otras palabras, la memoria del hijo no se dirige ahora sino al *ensimismamiento* del padre en su propia iniciativa, al margen de todo efectivo despliegue de la misma en una u otra dirección. Busca ser memoria de la fuente *desde* la que se había inicialmente alzado el curso del sentido paterno –haya sido el que fuere su recorrido. El padre aparece como nacido porque, al igual que el hijo, se había instalado súbita e imprevisiblemente en la existencia como inédita inauguración. Y es ahora éste comienzo lo que nos es dado evocar y celebrar a través de la memoria como estimulante pasado de la propia iniciativa de hijos. El vigor que mana de su fuente resulta así, como riguroso término de la memoria, esperanza; esperanza que habita ahora fraternalmente el propio alzarse inaugural del hijo como nuevo comienzo -esperanza conservada y re-creada por la memoria filial.

b) *Memoria de la anticipación.*

El padre no se limita a haber sido una inédita iniciativa sino a la vez, como nacido, apertura a lo inédito. Apareciendo también como quien ha llevado a cabo, desde el imprevisible horizonte al que ha permanecido expuesto, determinadas anticipaciones de sentido con la fortuna que fuere. Y es el haber protagonizado esas anticipaciones y desplegado las posibilidades encerradas en ellas lo que, tras su ex-posición al eventual cuestionamiento del hijo, puede ser recogido por éste. Recogido precisamente en sus múltiples insuficiencias para ser re-orientado y así transformado en un nuevo porvenir. Una ya devenida tarea pasa a constituir entonces el material que ha de fecundar en el hijo, y es la propia herencia paterna grávida de esperanza. ¿De qué manera?

El padre ha llevado a cabo esto y aquello; apareciendo a la vez como el que “no ha podido” alcanzar el término de lo ya andado -o de transitar acaso otros caminos- : escenario de insuficiencias de las que el hijo se haría cargo tras cuestionar su ya devenido pasado. Sin embargo, ese “no haber podido llevar a cabo” determinadas posibilidades implica a la vez un *poder* cuya concreción ha permanecido circunstancialmente en suspenso, y que, como tal, encierra para el descendiente la esperanza de un inédito cumplimiento. Y es

éste el desafío, cargado ahora de una nueva expectativa ante lo imprevisible, lo que el hijo recoge de las posibilidades paternas heredadas; es ello el riguroso estímulo que ha de obrar en la eventual fecundidad de su nuevo porvenir. Esperanza, pues, sostenida por la memoria, dirigida al arsenal de posibilidades incumplidas cuya inédita realización aguarda al hijo en el imprevisible desarrollo de las propias. Memoria de un pasado, expuesto ya en su desnudez, que al comenzar el decurso en un nuevo horizonte el hijo tiene la posibilidad - y el privilegio único *como* tal hijo- de transformar.

Hemos establecido pues la diferencia entre la memoria de la iniciativa paterna y la de sus devenidas posibilidades: la primera, hemos señalado, hace presente el “rasgo” propio del ser-comienzo del progenitor, el “cómo” peculiar de la manera de alzarse con su iniciativa para andar el propio camino; la segunda, se refiere a determinadas posibilidades que se han hecho presentes y así expuesto al cuestionamiento más decisivo del hijo. Pero el “rasgo” también aparece en el desarrollo de las posibilidades paternas: más acá de sus resultados –objetivables tanto para el hijo como eventualmente para cualquier otro nacido- concierne al “como”, al trazo incomparable de la orientación que ha guiado el despliegue de su existencia; con otras palabras, al rasgo de la propia anticipación con que el padre ha forjado su porvenir.

Doble acepción del genitivo en “la memoria (de) la esperanza”

Una diferencia esencial se nos aparece entre la memoria de la esperanza del hijo referida al momento de la iniciativa paterna, y la referida al de su ya devenido sentido. Veámoslo.

En la primera, esa iniciativa parece “venir hacia” la del hijo, con todo el vigor surgido de su hondura abismal, reivindicando su presencia. Es como si casi inevitablemente el hijo experimentara la “llamada” de aquello que exige ser recordado y cuyo eco parece resonar ahora, más acá de toda dispersión, en su propia iniciativa en camino; como si el abandono que ha respondido al repliegue de la iniciativa paterna para afirmarse la del hijo, avanzara sobre éste desde su ya lejano origen. La memoria del padre se desencadena así contra todo olvido para seguir alimentando, con la singularidad irreductible

de su vigor, al nuevo comienzo que precisamente para afianzarse habría dejado atrás el soberano protagonismo de ese vigor mismo. Es cuando el nuevo nacido se reconoce incontestablemente hijo de *éste* padre. De pronto la inesperada evocación de un gesto, de una mirada fugaz o de un irrepetible tono de voz –con otras palabras: de una manera incomparable de dirigirse a los demás, al mundo o a sí mismo- resucita el “cómo” según el cual había tenido cada vez lugar el comienzo paterno, insistiendo, ahora, en la nueva iniciativa del descendiente –de quien tuvo, insistamos, que abandonar aquél comienzo para afirmar y consolidar el propio.

Cosa bien distinta parece ocurrir con la esperanza del ya desarrollado porvenir. Aquí la memoria que brota y se sostiene, tras el cuestionamiento del sentido del progenitor, acogiendo el efectivo “poder hacer” del mismo, esta memoria parece ahora “ir hacia” el padre para, nutriéndose del curso accidentado de su “poder haber hecho” re-crearlo y aventurarlo nuevamente en el porvenir. En éste caso no parece sobrevenirle al hijo la memoria del padre, sino al padre la del hijo. Dicho de otra manera, no parece resultar el hijo atrapado inadvertidamente por la memoria de la iniciativa paterna, sino conduciendo la memoria del desarrollo ya habido de esa iniciativa hacia un nuevo cumplimiento que sólo al descendiente le sería dado llevar a cabo.

La diferencia, a la vez que la íntima relación entre ambas cosas, bien pueden verse si en la formulación “memoria de la esperanza” pensamos el genitivo que incluye, bien objetiva, bien subjetivamente.

En el caso de la memoria de la iniciativa paterna, la primera no querrá ante todo decir que tenga por *objeto* su esperanza: en la silenciosa evocación tonificante del comienzo paterno alimentando el propio, la memoria del hijo reconoce en cambio su *pertenencia* a la evocada esperanza (genitivo subjetivo). Y esa brusca invasión del recuerdo del padre en su incesante y nudo acto (rasgo) de comenzar, cualquiera que fuese el sentido que hubiese desarrollado su porvenir, no sólo se orienta –como incesantemente recuperado objeto de la memoria- hacia la esperanza del inédito comienzo del hijo; aparece, además, habiendo *atrapado* el propio corazón de su memoria.

En el caso del desarrollado curso de posibilidades paterno, en cambio, la memoria “de” la esperanza no querrá decir que ella pertenezca a esa cuestionada anticipación, como escondido desafío de fecundidad; sino más bien que la esperanza del hijo, dispuesto a protagonizar su propio horizonte, tiene decididamente *por objeto* la re-creación y el cumplimiento transformador de toda anticipación paterna (genitivo objetivo).

Fácil es, pues, advertir que:

a) en la memoria de la esperanza que se abre en la correspondencia del hijo con la iniciativa del progenitor destaca el genitivo en su carácter subjetivo. A la evocada iniciativa paterna se dirige, en efecto, la memoriosa esperanza del hijo, la inauguración de su propia iniciativa como nuevo comienzo que tiene lugar abandonando el del progenitor: pero precisamente a raíz de ese abandono, del haber totalizado y relativizado la iniciativa de la que se aleja, el hijo se dejará *alcanzar* una vez más por esa fuente inagotable de aliento que invadirá su propia capacidad de iniciar; ya que es la fuente a cuyo abandono debe el punto de partida de la propia inauguración de su existencia. De ahí que en este momento sea la memoria del padre la que parece “venir hacia” el hijo e imponerse en el corazón mismo del propio comienzo de éste.

b) Por su parte, en la memoria de la esperanza abierta en relación con el sentido desarrollado por el padre prevalecerá el énfasis en el genitivo objetivo: no es ya la iniciativa paterna la que invade con su memoria el inédito comienzo del hijo para solidarizarse calladamente con él; ahora parece ser en cambio la esperanza del hijo, es decir, su vigorosa anticipación en el propio horizonte, la que reclama como suya y conduce (como “su objeto”) la memoria de las posibilidades paternas para recoger su legado transformando inéditamente su cumplimiento. De ahí que en este segundo momento es la esperanza del hijo la que parece “ir hacia” y conducir la memoria del porvenir paterno para apropiárselo creadoramente como herencia.

Eficacia de la presencia del hijo en la existencia paterna

El hijo mira al padre y este mirar promueve en el segundo, como ninguna otra circunstancia, el retorno a sí mismo en su originaria soledad: el progenitor surge a través del hijo a la renovada manifestación de su ser-comienzo, del carácter incesantemente inédito que ha sostenido (y acaso siga aun sosteniendo) su andadura; de pronto no es más que eso: alguien que ha comenzado, que comienza una vez más, que nunca dejará de comenzar -es decir, de nacer- hasta su muerte. Pero con ello el padre recupera también la memoria de sí en el extremo desamparo del sostenerse desde un abismo como nudo nacimiento. Y esta recuperada memoria lo es a la vez de la esperanza: el padre puede ser nuevamente él mismo antes de todo desplegado "hacer", antes de toda urdimbre simbólica en que hubiese decidido descansar su desnuda iniciativa; iniciativa inédita a la que sólo el hijo pudo haber re-conducido, tras su totalización y relativización extremas, a la más decisiva finitud; a los límites desde los cuales le sería dado re-surgir incomparablemente como nacido

Memoria de la esperanza con el énfasis en el genitivo subjetivo - memoria perteneciente a esa esperanza-: el ser inédito comienzo, momento esencial de la existencia paterna, reclama así con esperanza la relativización filial para recuperar su capacidad finita de iniciar; la reclama para un renovado volver a lo propio, hecho posible ahora como inesperado contragolpe de su progeneritura.

En lo que se refiere al momento de la anticipación paterna en su horizonte imprevisible, ella aparece ante el hijo como conjunto de posibilidades ya desarrolladas. Y hemos visto que se convierte, para el descendiente, en objeto de memoria como apropiación del ya habido trayecto paterno y en conversión de su insuficiencia en un inédito cumplimiento. El protagonismo del padre, como condición de éste segundo momento, es el haber ex-puesto el propio porvenir en curso al más abierto cuestionamiento del hijo. De esta manera el progenitor hace la experiencia de *otro* porvenir, inalcanzable para él, que ha de apropiarse de sus posibilidades y llevarlas imprevisiblemente más allá de su devenida realización. Pero esta

provocadora trascendencia se halla destinada a retornar al padre mismo en calidad de *desafío*: el de reencontrarse con su inalterada capacidad anticipadora para recrear, una vez más, su esperanzada existencia porvenir.

Desfiguración de la memoria filial

Lo que acaba de ocuparnos sucede en el contexto de la relación verdadera entre padre e hijo. Pero es necesario, enseguida, considerar esta relación misma a la luz de su siempre alternativa desfiguración y señalar sus consecuencias para la memoria.

El progenitor, antes que ejercer el repliegue de su propia iniciativa para liberar la del hijo, puede al contrario pretender *sustituir* toda eventual afirmación del descendiente por la propia. Ante ello al hijo le cabrá reaccionar de acuerdo con dos posibilidades igualmente desfiguradoras: la simple *adherencia* a la iniciativa del progenitor, o lo que llamaremos el *repudio*. Por la primera, aceptará dócilmente el avasallamiento de la esa iniciativa sobre la suya; por lo segundo, intentará negar toda huella paterna de protagonismo en su vida, es decir, optará por una abstracta orfandad -que habría de devenir a su vez abstractamente inaugural. En el primer caso -la pura adherencia al comienzo paterno- la memoria del hijo, carente de alteridad, no alcanzará su destino; ello supondría el previo abandono de ese comienzo y la apertura al abismo desde el cual le sería dado alzarse inéditamente con el propio. En el caso del repudio -y aunque mediante un procedimiento inverso- obtenemos un resultado equivalente: el limitarse a negar toda existencia de antecedente paterno no hará sino consagrar, desde esta vana ignorancia, la esterilidad de su memoria. En lo primero, pues, fracaso por haber evitado todo abismo en la sorda proximidad de la adherencia; en lo segundo, por convertir ese abismo en pura ausencia abstracta. Memoria de lo paterno que en la adherencia del sometimiento no emerge al permanecer sofocada por la proximidad de su objeto, memoria que en el repudio permanece inoperante al haber pretendido eliminar a aquél, el hijo aparece en ambos casos excluido de todo fecundo pasado. Se limitará, bien a ser mera evocación de un antecedente que no hace

sino reiterarse a sí mismo (en la adherencia), bien la imposible evocación de quien ignora todo lazo con la existencia de la que ha surgido (en el repudio).

La memoria de la esperanza sólo podría ponerse en marcha en la clara seguridad con que se afirma la iniciativa inaugural del hijo tras el abandono de la paterna; la esperanza de lo paterno vendría entonces al hijo en calidad de memorioso antecedente, a cuyo generoso repliegue debe el alzarse con su nuevo comienzo en la existencia. Pero el hijo que se ha limitado a asimilar su propia iniciativa a la paterna carecerá de toda experiencia inaugural de su singularidad. Su propio comienzo no habría tenido lugar y ha de limitarse, en consecuencia, a reproducir dócilmente el excluyente comienzo del progenitor. En cuanto al hijo que ha decretado su porfiada orfandad, sólo tiene lugar una des-asimilación indefinida que desconoce todo término, una fuga hacia ninguna parte que ignora la existencia de que ha surgido y de que habría pretendido vanamente huir.

En lo que se refiere, ahora, no ya a la pura iniciativa sino al eventual protagonismo desplegado en el horizonte, si la actitud desfiguradora del padre consiste en el *dominio* sobre el porvenir del hijo mediante la previsión exhaustiva de su desarrollo, la desfiguradora reacción en el hijo será la del puro sometimiento a los dictados del progenitor. En este caso, su eventual memoria (memoria que tras cuestionar el sentido paterno se hubiese lanzado, recogiendo su legado, hacia un inédito cumplimiento del mismo) no tiene lugar. Con ello se ha impedido toda acogida crítica de los proyectos habidos, privándose así del eventual ir hacia el “poder haber hecho” del progenitor para llevarlo a una fecunda transformación. Aquí la memoria de la esperanza, experiencia verdadera que le es dado tener al hijo en relación con el ya desarrollado sentido paterno, aparece indefinidamente abortada: el soporte desde el cual hubiese podido dirigirse hacia un propio proyecto volviéndose entonces a los del progenitor para dar lugar a su innovadora transformación ha desaparecido. Ya no ha de “ir la memoria hacia” la devenida existencia del padre. No hay, para decirlo todo, memoria alguna de su esperanza ya que tampoco hay porvenir ni pasado: todo se habría congelado en un presente estéril donde se impide el comienzo de lo nuevo que caracteriza al nacer.

Vicisitudes de la memoria.

Para dar término a este capítulo, señalemos algunos caminos por los que, a la largo su existencia, el hijo accede inesperadamente al despertar de la memoria de los padres. Más allá de toda manifiesta relación desfiguradora, aquí se trataría en cambio de una suerte de vaivén entre el olvido y el excepcional encuentro de la memoria. Vayamos a algunos ejemplos.

Es conocido el caso de quien ha pasado sin mayor afección ante la ya distante muerte de su progenitor, y, de pronto, siente despertarse su memoria en ocasión de la muerte del padre de algún amigo o conocido; en paralelo, la evocación del propio, comienza a abrir entonces senderos que aguardaban ignorados: retorna la sonrisa conciliadora tras un desproporcionado castigo, la aprobación contenida ante un buen resultado en los estudios, la calidez y el aliento remotos en circunstancias dolorosas de la infancia.... En estos casos las consecuencias de la memoria parecen tener lugar a destiempo: no habíamos sentido ante la pérdida del propio padre el aguijón del dolor; no le habíamos llorado ni nos habíamos detenido nunca en la estimación de su callada asistencia. Con el tiempo se había consolidado un inadvertido desapego; todo parece haber continuado como si el padre no hubiese muerto; más aún: como si sencillamente no hubiese existido de verdad. Pero el padre había en efecto existido y finalmente muerto; y su lejana presencia parece solicitar ahora de nosotros, una inesperada reivindicación. Ello nos descubre al fin el milagro de haber nacido de Otro, a cuya vida pertenecemos y al desbordamiento de cuya esperanza nos debemos; milagro que vuelve a prodigarse desde el oscuro aliento del pasado donde aguardaba secretamente su actualización.

Recordamos también a aquél que había perdido desde muy joven a su padre y, cuando celebraba el propio natalicio, ante una llamada que le interroga sobre los años cumplidos se sorprende a sí mismo confesando con inesperada desenvoltura: "Tengo la misma edad que mi padre"; comprobando enseguida, con sorprendida extrañeza, que cumplía en efecto los mismos años que su propio padre al morir. Pocos días después tuvimos la oportunidad de oírle declarar, un tanto perplejo: "Ahora soy mayor que mi padre..."; y su corazón parecía abrirse a una fluida evocación, a la liberación de un

reencuentro largamente aplazado. Son los caminos que surca, para abrirse inesperadamente paso, el don del nacer en el reclamo de la memoria de su esperanza.

Es sin duda posible que tras haber olvidado a nuestros padres nos sorprenda repentinamente el vivaz recuerdo del rasgo de alguno de ellos. Acaso no hallemos en principio la manera de interpretar la súbita instantánea de dicho rasgo, de ver claro a través de él; se trataría de algún gesto repetido y actualizado por cualquier nebulosa circunstancia, que asalta ahora nuestra memoria con el aliento incomparable de su vida; vida ante la que largo tiempo habríamos permanecido del todo distantes. El caso es que ese rasgo haya quizá de perseguirnos, de insistir tenazmente en nosotros sin permitirnos descifrar su sentido preciso. Puesto que no sería otro que el brillo único de ese padre donde ahora se confunde la lejanía de su ausencia con su más inquietante proximidad. Resultará entonces innecesario, desde nuestra ya avanzada consideración de la vida, detenernos en los motivos de la provocadora perplejidad que suscita en nosotros: el rasgo que acude a la memoria y no deja ahora de acecharla no será otra cosa que el reclamo de la esperanza latente tras él; latente, entonces, tras *cualesquiera* de las acciones de que hubiese sido capaz como inequívoca señal de ese ser único cuya profundidad inextinguible nos aguarda aún.

En muchos casos el aletargamiento de la memoria se produce a causa de una *deficiente* correspondencia de ese padre con el hijo; el padre se habría limitado a superponer con indiferencia la vigencia de la propia iniciativa a la del descendiente, a la vez que desinteresado de todo inaugural asomo en su porvenir. El hijo no habría llevado a cabo nunca, con la aspereza que toda ruptura exige, el abandono de iniciativa paterna alguna que le precediera; se habría limitado con el paso del tiempo a un progresivo desprendimiento de las huellas de todo gesto de comienzo paterno y habría procedido a la afirmación cautelosa de su propia existencia; tampoco habría cuestionado manifiestamente el desarrollo de sus devenidas posibilidades para emprender acaso su inédita transformación; se habría limitado a sustituir ese momento por la genérica aversión hacia la decadente esclerosis que los

jóvenes suelen atribuir al mundo de los mayores, reemplazando el esfuerzo de toda crítica fecunda por la acomodación a un tranquilizador consenso entre congéneres. Y bien ¿qué es lo que mueve al hijo, alejado ya de los pasos iniciales de la propia vida, a reavivar la memoria del progenitor? El padre, a pesar de su desafección hacia la iniciativa del descendiente y la falta de interés en su recién estrenado porvenir, habría tenido en cualquier caso una cierta presencia que, por falta de firmeza y constancia, no habría sido incorporada con eficacia a la memoria del hijo. Pero esos débiles orígenes, al asociarse con algún episodio ocasional, suelen despertar inesperadamente en la memoria; solo que ahora, dada la madurez del hijo que habría dado ya un curso definido a la propia vida, el padre sería experimentado por vez primera como un nacido más, como un igual abierto al mismo desamparo que el del descendiente. La relativización de su iniciativa y el cuestionamiento de sus posibilidades que no habría tenido decisivamente lugar en su momento, sería ahora trascendida hacia la mismísima finitud paterna apareciendo, ésta, como la de quien a su vez había sido hijo, nacido de padres y sometido a los mismos riesgos que aquél en cuya memoria asomaría hoy. El hijo descubre entonces en esa, su memoria tardía, el fondo último en que habría descansado el secreto de su progenitor, y que no es sino el de ser otro *igualmente* nacido. Y es desde esta inédita solidaridad como puede, anticipando lo que el común desamparo de nacidos ha hecho al fin posible, volverse verdaderamente al padre y reconocerlo por vez primera en cuanto tal. Y allí donde asoma el padre con el misterio de su puro comienzo, asoma a la vez -y por fin- su muerte; muerte como entrega al sobreviviente que, alcanzándose simultáneamente a sí mismo, puede acogerle y re-crearle como el hijo que ahora, y más que nunca, es; hijo al que mediante el ejercicio de la memoria le es dado comenzar a beber del manantial de la iniciativa paterna y a explorar sus ya habidas anticipaciones para aventurarlas en imprevisibles caminos. La debilidad del padre cobra ahora un brillo inesperado a la luz de su desnuda condición nacida; es el magnífico esplendor de todo lo destinado a la precariedad y grandeza del comienzo. Brillo inaugural que permite al hijo la hasta entonces aplazada visión de las limitaciones y el virtual alcance de su

herencia bajo la más ecuánime sabiduría, la que surge de la fraternidad compartida del nacer.

La esperanza paterna, pues, está aún viva; en la declinación de su vida o tras su muerte, despide siempre en el porvenir la vigencia de lo no acabado, el carácter imprevisible con que continúa asomando desde su originaria apertura a la existencia. De esta manera le es dado volver a re-crearse en la memoria del hijo:

-en primer lugar, y después de la tardía remisión que esa memoria experimenta hacia la rigurosa finitud nacida del progenitor, re-descubriendo a través del rasgo y los avatares de su acción la frescura de aquella iniciativa, esperanza de un inédito comienzo que ha latido siempre bajo el desarrollo de su existencia;

-y al ser a la vez remitido a sus anticipaciones, la memoria del hijo, tras redescubrir los alcances y limitaciones de lo ya emprendido por el padre puede acoger el desafío de la esperanza que lo había alimentado y reorientarlo hacia un cumplimiento inédito.

En un ejemplo más arriba señalado una llamada nos recordaba que cumplíamos los mismos años que tenía nuestro padre al morir, y al cabo de un momento nos sorprendíamos diciéndonos que éramos ya mayores que él; pero ello equivale a decirnos que, ese padre, era entonces tan joven como el hijo lo es ahora. Y en efecto, el recuerdo despertado por la memoria de su esperanza parte de la vigencia efectiva de esa juventud; lo que en un sentido más riguroso significa que lo hace de la vigencia, de rumbo imprevisible, de su propia esperanza en nuestras manos.

La apelación

Considerar el fenómeno la “apelación”⁶ resulta imprescindible para descender de manera renovada al origen ontológico de los análisis que hasta

⁶ Si bien el antecedente más conocido de este fenómeno proviene del trabajo de Jean-Luc Marion (*Siendo dado*, Ed. Síntesis, Madrid, 2009), el texto filosófico más esclarecedor que conocemos al respecto aparece en el libro de Ramón Rodríguez (*Hermenéutica y subjetividad*, Editorial Trotta, Madrid, 2010. Segunda Parte, “El sujeto de la apelación”, pg. 121 y ss).

el momento nos han ocupado. Y ello doblemente: en relación con la estructura del nacimiento y con la relación filial. Para cumplir nuestro objetivo, es necesario atender al nacer mismo y a los *tiempos* esenciales en que se estructura su desarrollo inicial.

El que llamamos tiempo original, donde el neonato aparece absorbido en el horizonte en pos del fin inalcanzable, y donde halla a la vez atrapado en ese horizonte su propio fin, este tiempo, decimos, con que se inaugura el nacer, acoge ante todo *la apelación del fin*. Fin de lo propio –sin cesar a distancia de sí, capturado en el horizonte- y fin de lo ajeno –que asoma en el horizonte imprevisible a que aparecemos expuestos.

El carácter *inalcanzable* del fin abre el doble abismo imprevisible desde el cual el nacido viene a sí mismo y se dirige hacia lo Otro. Es, pues, el fin mismo, desde un riguroso punto de vista ontológico, lo que llama y mueve con su llamada el *despertar* al sentido y, con ello, a las condiciones donde más tarde habría de configurarse el denominado “sujeto” que somos. Hemos mostrado en un estudio anterior⁷ que al *tiempo originario* sucede lo que denominamos el *des-tiempo*, el vehemente impulso de apropiación instantánea del fin; y que a éste segundo tiempo, tras su fracaso debido a la letalidad de su virtual cumplimiento -fusionarse con el fin sería alcanzar la propia muerte- sucede el llamado *contra-tiempo*: el aplazamiento estratégico de toda precipitada satisfacción inmediata y, con ello, la vana pretensión de hacer descender el fin al objeto para conseguir una ilusoria conquista *progresiva* del mismo. Pero traslademos de inmediato estas indicaciones al contexto de la relación filial.

Recién desde el contra-tiempo puede hablarse de la consolidable adquisición tardía de un pasado –re-significación progresiva de las posibilidades habidas en el mundo *desde* el abismo imprevisible de donde el nacido viene, cada vez, inauguralmente a sí mismo-, y de un porvenir –acogida de las posibilidades habidas para, protagonizando ahora el propio porvenir, darles un cumplimiento inédito. Tanto esa re-significación como esta acogida y relanzamiento, que han de determinar el origen y desarrollo de la apelación

⁷ F. Ojea, *Sentido del nacimiento y origen del sentido*, Madrid, Arena Libros, 2008.

en el seno de la relación filial, *suponen invariablemente el fin mismo* que desde el tiempo original del nacer aparece como *proto-interpelación* inicial a la que el nacido que somos responde, constituyéndose inicialmente en cuanto tal. Se ha desembocado así en el contra-tiempo: tras la re-significación de las posibilidades ya dadas el nacido resulta interpelado por ellas y destinado, mediante la acogida de sus estímulos más adecuados, a su transformación en el despliegue del nuevo horizonte en que echa a andar.

La apelación proveniente de la dimensión paterna –la más próxima que tendría lugar entre las posibilidades salidas al encuentro- remite a su vez a la surgida desde el fondo más amplio de lo transmitido, ese fondo del que el progenitor en cuestión resulta simultáneamente deudor. Es la llamada del “poder hacer” *incluido* en el “haber podido llevarse a cabo” posibilidades en alternativos sentidos, lo que desde el padre –y por extensión desde la tradición a que él mismo se debe- *interpela* al hijo asignándole la singular responsabilidad de un destino. De esta manera interpelación (o reclamo), respuesta y destino convergen como *argumento* en que ha de determinarse finalmente el nacido que somos como “subjetividad”.

El concepto de apelación acoge, en el contexto ontológico del nacimiento y de la inevitable filiación que le pertenece, las siguientes dimensiones conceptuales que le son propias: a) la alteridad absoluta (apriorísticamente ajena a todo lo destinado a devenir posteriormente un “sujeto”) cuyo reclamo constituye la tarea propia de cualquier nacido al inaugurar su camino en el mundo, es decir, al poner en marcha sus propias posibilidades; b) el aparecer el sujeto, a la vez, implicado inevitablemente en el seno de la interpelación misma; el encontrar, absorbida en ella, la primaria orientación del curso de sus posibilidades; y c) posibilidades cuya interpelación no hará ante todo sino consentir o rechazar (ambas cosas de múltiples maneras) como *condición inevitable* del desarrollo de las propias.

La *alteridad* de la interpelación –por ejemplo, de la palabra que alcanza al nacido desde el dominio filial del Otro- no aparece nunca como añadido a su ser-sujeto, sino como posibilidad original de su propia constitución. Pero si esto resulta así hay que aceptar, con igual originalidad,

su *implicación* en ello y, de ahí, la inevitable *respuesta* (siempre alternativa) del nacido al reclamo de la apelación: respuesta sin la cual esta apelación carecería de vigor y no se constituiría en cuanto tal.

Tras todo lo dicho no nos será difícil advertir desde los análisis ya realizados que *la apelación interpela al nacido, a través de su memoria, como esperanza.*

Sabemos que la memoria es capaz de descender, desde el rasgo de la orientación propia de las posibilidades precedentes hacia la *anticipación originaria* latente en su ya devenido “poder hacer”; anticipación en que habría desembocado finalmente todo “haber podido hacer”. Ahora bien, este puro poder de la anticipación progenitora es viento de esperanza que habrá de alentar, con su eficaz estímulo, la nueva tarea porvenir para conducirla a un inédito cumplimiento. No buscamos en los padres -ni en la tradición a que estos se deben- ninguna lección ya concluida relativa a quehaceres que debamos limitarnos a reproducir, excepto que hayamos caído en la relación desfiguradora con ellos y permaneciéramos sometidos a la dirección ya trazada por el curso de su sentido; en cambio, mediante la crítica al expuesto sentido del progenitor tras la benéfica vacilación del mismo, buscaremos acoger los estímulos eficaces para llevar su sentido a un cumplimiento por lo pronto imprevisible. Esto quiere decir que la apelación implica esencialmente, por parte del nacido, una respuesta alternativa; el apelado también “puede”: tiene la posibilidad, inherente a su propia anticipación, de escoger de diversas maneras el rechazo o el consentimiento a lo transmitido. El pasado de que el padre resulta a su vez deudor, por más remoto en el tiempo que se presente, puede también ser escuchado o ignorado; y puede, en el primer caso, ser *meramente* prolongado o *meramente* rechazado (en lo que hemos denominado el repudio); pero puede también ser consentido, si bien críticamente, en función de una transformación inédita de la inconmensurable esperanza latente bajo su ya devenida orientación. En cualquier caso, el nacido sólo descubrirá la apelación, a que debe el comienzo de su andadura en la existencia, en el curso ya iniciado de sus propias posibilidades: esto quiere decir que la “llamada” de esa apelación habría tenido lugar *antes y para*

su propia constitución como un “sujeto” proyectado en determinadas posibilidades. Pero quiere a la vez decir, entonces, que la apelación *sólo* ha adquirido su estatuto de tal –su eficacia ontológica– en y por la implicación esencial del destinatario en ella.

Hasta aquí, hemos señalado la interpelación que nos reclama desde la anticipación ya devenida del pasado –que reclama nuestra memoria desde la esperanza latente en él. Pero fácil es advertir que ello tiene a su vez lugar con el otro momento esencial al nacido: la iniciativa; es decir, el ser no sólo comienzo de lo nuevo sino también un nuevo comienzo. De esta manera, por ejemplo, la inhibición o la temeridad de la iniciativa que signó las decisiones del padre en el pasado puede ahora, retomando la amplitud de la esperanza latente en su puro ser-comienzo, ser nuevamentealzada con una inédita determinación: el retrainimiento puede adquirir una inesperada apertura, así como la temeridad ser templada bajo otros límites que hiciesen más eficaz la decisión que la sostiene. Nada absolutamente reprochable habría en la cavilación de aquella iniciativa que no llegó a cristalizar con suficiente vigor en el pasado, pero que hoy permite ser recreada en la firmeza de otro inédito comienzo; nada puramente negativo habría, tampoco, en esa impetuosa vehemencia que vio naufragar sus deseos y que ahora, al templarse de diversa manera en el descendiente, acaso pueda alentar en él una ejecución más eficaz.

Como quiera que fuese, la memoria de la esperanza latente en las iniciativas que nos precedieron *no deja de apelar desde su propia inquietud inaugural* a nuestra eventual decisión de desoírlas o transformarlas en un nuevo comienzo. Esta alternativa posibilidad se halla en la inevitable respuesta del interpelado para que la llamada de la apelación efectivamente se constituya. Lo que apela, acogido por la memoria, es la esperanza latente bajo todo pasado comienzo –esperanza como *inaugural* comienzo que fue.

Apelación y destino individual.

Vayamos al efecto de la apelación en nuestra existencia tomada ésta ahora bajo la perspectiva de cómo tiene *concretamente* lugar para cada cual.

Preguntémosnos ¿de qué manera esa apelación proveniente del pasado -y cuya eficacia requiere la respuesta siempre alternativa a la misma- podría determinar lo que solemos llamar el “destino singular”? Sabemos que nos es dado siempre volver, a través del rasgo en que ha decantado tanto la iniciativa como la anticipación, hacia la pura esperanza latente en ella. Y es la memoria de aquellos acontecimientos más significativos, cuya esperanza se ha encarnado con singular tenacidad en el rasgo, los que constituyen el material privilegiado para la re-creación de su siempre renovable fuente. La doble configuración misma de ese rasgo *ya había sido a la vez apelada*, desde su puesta en marcha en la existencia, por la llamada de la tradición –*llamada* a la que todo pasado ha debido su propia configuración *respondiendo*. Pero ahora cabe preguntarnos de qué manera, en el origen de la constitución de la existencia de cada cual -y para ella- la apelación, desde su alteridad, ha hecho posible el propio destino tras su llamada y la inevitable respuesta a la misma. Nos hallamos entonces con un fenómeno próximo al designado por Ortega como “vocación”⁸.

“Vocación” procede de “vocar” -solicitar o reclamar. Ahora bien, se reclama a alguien desde *algo* (o eventualmente desde otro *alguien*) y *para* algo. Si, como hemos establecido, la llamada propia de la apelación en el contexto filial es la que proviene de la esperanza escondida en las iniciativas y anticipaciones pasadas, entonces el nacido es el destinatario de esa llamada; su origen (o “desde”) es ese mismo pasado y su término (o “para”) será el alcanzar una inédita afirmación y un nuevo cumplimiento de las ya devenidas posibilidades. Con otras palabras: a) el *origen* del reclamo es la esperanza latente en lo transmitido; b) ese reclamo se *dirige* al nacido implicado en virtud de su propia constitución en una respuesta al mismo; c) por último, tiene lugar *para* una doble re-creación de la interpelante esperanza. He ahí los tres elementos propios de toda interpelación y que configuran a la vez lo que solemos denominar “vocación”.

⁸ Si bien Ortega no establece decisivamente el *a priori de alteridad* que, en relación con el eventual sujeto a constituirse, prodiga la fundante apelación. Ortega y Gasset, *Goethe desde dentro*, Madrid, Editorial Taurus (O.C.- V), 2006

En este sentido, la vocación no es patrimonio de una minoría singularmente esforzada en su tarea; tarea para la que se poseería además excepcionales capacidades. Es verdad que en estos casos los signos de la vocación resultan más manifiestos. (Yendo al terreno de la producción filosófica, cuando Heidegger declara a un conocido, en las calles de Roma, que efectivamente el Ser le dirige la palabra o interpela, esto no debe confundirse con una mera excentricidad del pensador alemán, sino considerado con el rigor que le corresponde: el acontecimiento histórico del Ser; acontecimiento que abriría una época y determinaría la situación esencial del hombre y su destino sobre la tierra, revelado al pensador en el esfuerzo de atravesar la superficie histórica de la filosofía hacia lo no-pensado por los grandes de las tradiciones pasadas; esta revelación le ha implicado ya al mismo Heidegger tras acogerla, y en su resultado –o término- se hallaría quizá la posible apertura hacia una salida de la metafísica; etc.). Pero se trata, en cualquier caso, más que de un alto esfuerzo empleado en su tarea y de determinadas capacidades de las que se estaría excepcionalmente dotado –es decir, de una posibilidad objetivamente cuantificable de alcanzar resultados- ; se trata más que de ello, decimos, de una sensibilidad –en el análogo sentido kantiano de “receptividad”- : sensibilidad única en cada cual para sentir, acoger y escuchar la apelación que progenitores y tradición prodigan a todo nacido implicado esencialmente en ella; a partir de ahí, es decir, de la en cada caso singular capacidad de acoger la apelación, procede la respuesta alternativa a la misma; respuesta que puede oscilar entre la indiferencia y el resuelto volverse a lo transmitido para, dejándose transportar por la amplitud de la esperanza encerrada en él, transformar inéditamente su herencia; respuesta, en fin, que adquiere su plenitud en la pasión y el sacrificio volcados a re-crear de manera singular el sentido –o, si se quiere, de provocar una singular reverberación en toda la amplitud del sentido. Cada nacido es –en cuanto tal- apelado o evocado, *en el marco contingente de las condiciones en que se inaugura y desarrolla su existencia*, a emprender la tarea irremplazable –y por lo tanto única- de su vida.

Pensar lo contrario, restringir la vocación a quehaceres de *magnitud* excepcional (el *gran* artista, el *gran* pensador, etc.) sería un error semejante al de imaginarse, por ejemplo, que cada madre, en el momento de dar a luz, sólo se halla en la cadena de una serie indefinida de hechos que hace decenas de miles de años se vienen produciendo de igual manera. No habría más que preguntar a cualquier madre al respecto: su dar a luz le parecerá inconcebible de otra manera que como la apelación que acude, de forma singular y única, a ella misma desde este excepcional acontecer que no puede disolverse en la identidad del conjunto de nacimientos pasados ni simultáneos al propio, y que jamás, como éste que le es dado incomparablemente vivir, ha tenido ni tendrá lugar. ¿De qué manera se determina la vocación de madre, qué configuración da desde ella a los quehaceres que no se relacionan directamente con el hijo, etc.? Todo ello se hallará en la respuesta que la mujer del caso dé a la apelación que, ya como promesa, se habrá inaugurado con su existencia y habría tenido su cumplimiento en determinado desarrollo de la misma. Se dirá que el ejemplo escogido es *excepcional* por su directa relación con el fenómeno originario en el seno del cual tiene lugar la apelación, y que es el nacer. Pero ello ocurre, ante todo, por la ignorancia que nos impide ver lo excepcional en el curso más regular de nuestra existencia -y, en definitiva, del carácter milagrosamente nacido de esa existencia misma. No sería difícil tomar cualquier otro ejemplo: sea el de alguien que declara su vocación por determinado hacer para el que se requiere el correspondiente aprendizaje técnico. En el desarrollo posterior de su tarea específica, ese alguien tampoco podría asimilarse a un simple miembro de la serie indefinida de individuos que han escogido la formación y el ejercicio del caso para el resto de sus días. Si el nacido en cuestión se confiesa a sí mismo haber respondido a la apelación de tal ejercicio, entonces tanto la manera en que ha sido alcanzado por su solicitud como en que ha respondido a la misma habrán sido absolutamente únicos. Desde el camino ya desarrollado de su vocación fácil le sería, sin duda, evocar ahora la inaugural orientación hacia la misma en rasgos del pasado temprano, rasgos que habrían desembocado en el

descubrimiento más reflexivo de su llamada y en su respuesta ya madura a la misma.

Cada nacido –insistamos aún- es apelado, en el marco de sus contingentes condiciones, a emprender la tarea irremplazable de su vida. Pero esta tarea *reclama* a su manera el ejercicio de la memoria de la esperanza, en el doble sentido de a) re-crear incesantemente la fuente en que se sostiene y alimenta la acción nacida –que es la de todos- y b) conducir la esperanza que de ella mana –y que atraviesa desde el pasado el curso de nuestras propias posibilidades- hacia un inédito porvenir.

El reclamo de la apelación se produce desde la doble llamada de iniciativa y anticipación nacidas que se esconde en el corazón de toda memoria, para ser incesantemente re-creada como esperanza. De esta manera la memoria de la esperanza, cuyo ejercicio se confunde ahora con la acogida de la interpelación y su respuesta a la misma, abre el sendero de la irreductible aventura de cada cual; asegurando a la vez, desde la reivindicada esperanza que no cesa de aguardar en el origen, la continuidad (o destino) del nacer como fuente originaria del sentido.

La actualización efectuada por la memoria nos arroja de esta manera al porvenir donde ha de hacerse fecundo el doble comienzo que esa memoria se habría encargado de *despertar* y *poner en forma* en la existencia. Así, en el ejercicio de la memoria de la esperanza –es decir, en ese mismo despertar y poner en forma- el nacido encuentra la reiterada configuración de un *Ethos*: el de la acción como actualización de su esencia más propia hecha destino singular.

Cuando la memoria desciende hasta la fuente que alienta la acción experimenta su *pertenencia* a ese aliento, su arraigo en la esperanza; descubriéndose ahora, más allá de la persecución de su objeto, *absorbida* en el mismo. Así, antes que el genitivo objetivo (memoria que se dirige hacia la esperanza) nos vemos desplazados al subjetivo -memoria perteneciente a la esperanza. Ya no “lleva hacia” la esperanza –tarea que habría momentáneamente concluido-; más bien, se “deja llevar” por y desde ella. Ya se habría logrado el encuentro con el origen nutriente del *Ethos* en que ha de

fundarse, y es la estimulante acogida de ese origen lo que pasa a sostener y alimentar su existencia. Habiendo aceptado la pertenencia de su esfuerzo el término de lo por fin hallado, ello se convierte en entrega confiada a la esperanza que nos conduce, desbordándonos, hacia un siempre renovado porvenir.

La pertenencia de la memoria consagra; a) por un lado, la eficacia de la tarea de haber alcanzado su término satisfaciendo la necesidad de éste de revelarse al fin como esperanza; b) y por el otro, promueve el testimonio de la memoria confiada al porvenir. Este camino por el que a través del rasgo ha descendido -y no dejará nunca de descender- la memoria al pasado, para ascender, con su esperanza recuperada, a la renovada anticipación inaugural del porvenir, este camino incesante de ida y vuelta funda el camino propio del nacer.

Si ese camino responde a un imperativo, éste no proviene de la voz de una *enigmática* conciencia (Heidegger) sino de la voz de la memoria; y si a ella corresponde un contenido, éste no lo constituye ninguna norma situada en un enigmático más allá: brota de la desafiante insuficiencia de las posibilidades - en las que le ha sido dado configurarse a la existencia en pos del fin- reclamando sin cesar un nuevo cumplimiento. Este reclamo abre los auténticos caminos por los que habría de transitar nuestra existencia nacida. Por otra parte, si al destino corresponde la unidad con que la propia existencia habría de desplegar su sentido, dicha unidad tampoco proviene de la prescripta orientación de instancia superior alguna, sino de la esperanza de que la memoria hace objeto y a que ella pertenece; esperanza cuyo contenido no es otro que el del propio y cada vez renovado nacer.

No se equivocaba Platón cuando señalaba la aspiración a la perfección -aspiración ética- como actualización evocadora de la verdad. Sólo que ésta verdad no se encuentra en lo alto de ningún idealizado escenario; arraiga en la inmanencia donde el nacer, como esperanza contenida en la mismidad de lo propio y la alteridad de lo ajeno, alcanza el mayor vigor de su manifestación. Dicho alcance, para terminar, no tiene nunca el resultado definitivo de una *acabada* consistencia: sólo trae consigo la *magnífica inconsistencia* de lo

imprevisible como renovada exigencia de un nuevo comienzo. Más allá nada hay que pudiera resistirse a la disolución en lo imprevisible, origen de la actividad naciente y de su sentido; sentido que descalifica así, con su siempre inédito surgimiento, toda pretendida instancia que quisiera establecerse “fuera” de los supuestos márgenes del nacer.

La piedad

La piedad significó en Grecia el fiel cumplimiento de las exigencias reclamadas por la divinidad. Ello tiene su fundamento en un don al que, de múltiples maneras, ha de rendirse veneración y agradecimiento. A los dioses debemos, de acuerdo con la cultura helena, todo cuanto somos y poseemos.

También hemos recibido el don de nuestra procedencia biológica y de la educación –en el más amplio sentido del término- de nuestros padres. En consecuencia la piedad *filial*, el compromiso adquirido como contrapartida de los beneficios recibidos, resulta otra forma de llevarse a cabo su disposición de responder al don. Por extensión, se pone de manifiesto la piedad hacia los más próximos; en primer lugar, hacia los hermanos con quienes compartimos la misma progenitura; el doble rostro de la piedad de Antígona, empeñada en dar sepultura a su hermano en contra de la humana ley pública dictada por el Rey, se dirige, a la vez que a los dioses que así lo prescriben, al propio hermano cuyos restos reclaman ser protegidos por la memoria. Además de la piedad con quienes nos unen lazos de sangre se halla, en fin, la piedad hacia todos los mortales con quienes compartimos una misma condición y, en consecuencia, una mayúscula progenitura.

En tanto que disposición, hay que comprender la piedad como la actitud que nos lleva a re-crear, mediante la memoria, el don que nos ha sido concedido y que alimenta nuestra existencia. Este no se refiere a un determinado beneficio que nos alcanzase desde pasado seguido del reconocimiento ante quienes nos lo hubiesen prodigado; es en cambio la correspondencia constante hacia el don cuya riqueza perdura vivificando activamente nuestra existencia toda.

La *eusebeía*⁹ concebida por los griegos se transmite a la *pietas* romana¹⁰ y, de allí, al cristianismo¹¹. La noción de piedad recorre pues un largo camino en nuestra tradición: desde la búsqueda de su carácter específico en el *Eutifron* -como actitud, incluida en la justicia, que busca nuestra relación acertada con la divinidad- hasta llegar, tras la traducción romana del griego (origen del término en nuestra lengua) a la visión cristiana de la devoción y del culto al único Dios.

En el uso habitual en nuestra lengua el hilo conductor del concepto se decanta a la vez por el de un sentimiento de compasión hacia quien sufre o se encuentra singularmente necesitado. La relación entre ambos dominios semánticos (la piedad como trato adecuado con lo divino y como sentimiento compasivo hacia los otros) es fácil de advertir; su parentesco va implícito en el culto hacia lo divino que, por extensión, alcanza a todo lo producido o creado por él; en consecuencia, a las carencias o sufrimientos de cualquier semejante que requiera nuestro auxilio.

Ahora bien, las dos acepciones señaladas de la piedad (su relación con lo divino a la vez que con los semejantes) implican la solicitud de algo que *reclama* una específica actitud y comportamiento hacia ello. ¿Qué significa este reclamo? Y ¿cuál sería, en cualquier caso, su fuente de legitimación? Lo cierto es que para acreditarse a sí mismo debe mostrarnos la índole de nuestro *vínculo* con el objeto a que supuestamente nos debemos (el don previamente recibido). Con ello no nos referimos, desde ya, a ninguna obligatoriedad inscrita en leyes que regulasen nuestra pública convivencia, con su manifiesto carácter prescriptivo y la prevista penalización de su incumplimiento. La legitimidad de la deuda cuya compensación resultaría exigida en la piedad bien puede, es verdad, aparecer contingentemente regulada en el ámbito político –recordemos el juicio realizado contra Sócrates, bajo la acusación de impiedad hacia los dioses venerados en Atenas. Pero aquí se trata de perseguir el fundamento *ontológico* de la misma, que es lo único

⁹ Platón, *Eutifón*.

¹⁰ Véase, por ejemplo, de Cicerón el diálogo *De Natura Deorum*

¹¹ Santo Tomás trata largamente sobre ella en su *Suma teológica*, II, II.

que puede últimamente prestar sentido a toda concreta –y por tanto contingente- legislación social.

Ya nos hemos referido a Santo Tomás: éste, siguiendo las indicaciones de la *Ética a Nicómaco* de su maestro nos confirma que la exigencia de piedad concierne a determinado comportamiento hacia los propios padres –y, por extensión filial, a los hermanos y demás miembros de la familia que comparten respectivamente la misma progenitura y una más amplia procedencia- , y, en fin, hacia todos los ciudadanos libres por pertenecer a la misma condición mortal y proceder –limitándonos aquí a Aristóteles- de los mismos dioses. Desde ya que la exigencia más alta lo es hacia los dioses, inmortales promotores de todo “bien” concedido a los humanos. Divinidades, padres –y por extensión la familia-: la característica esencial de nuestra piedad consistiría pues en la exigencia de corresponder –de ser consecuentes- con el don que nuestra *procedencia* en sus más diversos sentidos nos ha concedido.

Ahora bien, la procedencia más inmediatamente visible de los humanos es la de los padres. Ella no sólo implica el siempre presente punto de partida de nuestra existencia biológica; incluye también el aprendizaje de las tradiciones que nutren el sentido de la patria común y el respeto y cumplimiento de las obligaciones para con los dioses –paternidad mayúscula de todos. De esta manera, los padres aparecen como el objeto inmediato de nuestra piedad.

Pero si la piedad es la correspondencia acertada con el don recibido ¿qué correspondencia más original del descendiente habría que la de reconocer, con *veneración*, el abismo de la ya abandonada iniciativa paterna - abismo desde donde no cesa de emerger su inédita capacidad de comienzo como hijo? Y ¿qué correspondencia más verdadera que la de volver, *agradecido*, hacia las posibilidades paternas ya cuestionadas para transformar su esperanza en imprevisible cumplimiento en manos del descendiente? Si tomamos, pues, los dos momentos de veneración y agradecimiento en la unidad esencial que les implica, podemos hablar entonces de *la piadosa memoria de la esperanza*.

Memoria dirigida a la esperanza (genitivo objetivo) a la vez que perteneciente a esa esperanza misma (genitivo subjetivo). En este sentido advertimos, en correspondencia con esas dos señaladas posibilidades, una análoga doble inclinación de la piedad de la memoria: la de la veneración de la iniciativa paterna (predominio del genitivo subjetivo, donde hallamos su pertenencia a la esperanza); y la del agradecimiento al legado de anticipaciones paternas del sentido (predominio del genitivo objetivo, donde la memoria se refiere a la esperanza como su objeto).

Quien venera, lo hace recogién dose en la memoria de la fuente inagotable de otra iniciativa, dejándose llevar por la fuerza centrípeta de su imprevisible abismo desde el que ha tenido lugar el comienzo. Quien agradece, lo hace en solidaria correspondencia con un don; en este caso, el de las posibilidades heredadas entre las que (tras el correspondiente examen crítico) el hijo escogerá las que ha de desplegar en su inédita fecundidad. La veneración piadosa, enfatizando su pertenencia al puro comienzo paterno, se deja desbordar por él para beber de su inextinguible vigor; el agradecimiento, reivindicando el examen de las sus ya devenidas posibilidades se dispone a a devolver el don de su legado desplegándolo de manera imprevisible en su porvenir

Pero ya es tiempo de preguntarnos lo siguiente: si la piedad es la disposición venerante y agradecida actualizada por la memoria ¿qué disposición habría de actualizarse, en cambio, *ante la esperanza alzada y sostenida* a consecuencia de aquélla? Diremos que aquí se pone de manifiesto el asombro maravillado ante doble el abismo de lo imprevisible desde el que, al nacer, venimos a la inauguración de lo propio y nos dirigimos a la de lo ajeno. Nada hay aquí de pasado a recrear con la memoria, nada a qué venerar ni agradecer; pura exposición a un dominio de imprevisibilidad que se revela, y ante el cual sólo cabe permanecer en la fascinada conmoción del asombro. Hay que comprender así el asombro a cuya manifestación nos conduce la piedad de la memoria como *asombro maravillado de la esperanza*.

Curioso destino el de la memoria; habiendo emprendido la recreación de lo pasado he aquí que éste termina elevándose por encima de ella y

trascendiéndola hacia el porvenir; si el recuerdo no apuntase a la *posibilidad* escondida en su objeto, permanecería sin duda como una mera tarea de clasificación en la que pasado y porvenir se habrían ya adormecido. Curioso destino el de la esperanza que arraiga en el incomparable secreto de lo que ha sido: hallarse destinada a trascender la memoria hacia la conmovida indeterminación de lo abierto, re-creándose una vez más en ello -es decir, volviendo a lanzar su aventura en un renovado porvenir.

Es el incesante movimiento, de doble dirección, de la memoria de la esperanza. Cuando seguimos el puro surgir de ésta, tras el descenso evocador de la piedad, desembocamos una vez más en el asombro de lo inesperado, en la expectación maravillada de lo nuevo.

II

EL CAMINO DE LA MEMORIA

El rasgo y la acción

Hemos hecho un primer recorrido por la memoria de la esperanza, tanto la relativa a nosotros mismos como a la filiación. Es tiempo de detenernos ahora en los pasos de este recorrido.

La memoria aspira a alcanzar la esperanza; pero para ello ha de atravesar un camino cuyo inmediato punto de partida es el *rasgo*. Nos referiremos a él *extendiendo*, ahora, la memoria a *todo aquél* de que habríamos sido testigos y en particular a los que hemos sobrevivido.

Tanto el registro inicial como la eventual re-creación del rasgo se manifiestan “en” el cuerpo. El cuerpo del Otro resulta accesible a cualquier visión objetiva; pero su rasgo no es nunca captado como un hecho que se limitase a ocupar determinado lugar en el espacio; ello supondría, tras haber abandonado toda relación inmediata con ese Otro, una cierta abstracción que le habría previamente asimilado con la amplia diversidad de las cosas que pueblan el mundo. Más lo que se nos aparece –y a lo que ahora trataremos de acceder- es el rasgo *único* del cuerpo *del* Otro; o, en determinadas circunstancias -como la devolución de la mirada de ese Otro- *del* nuestro. Cuerpo esencialmente *animado* por la iniciativa y la anticipación nacidas; no como algo puramente perceptible al que se hubiese añadido posteriormente la fuente que alienta su dinamismo y hace comprensible su expresividad: *el rasgo es la presencia misma de esa fuente en el cuerpo nacido animado por ella*. No observamos sino en ocasiones excepcionales el ojo del Otro, ni actualizamos en el trato habitual con él las líneas de sus facciones; captamos lo que se da *a una* con la totalidad de ese Otro: su rostro (no su cara), su mirada, la expresividad en el casi imperceptible movimiento de sus manos. Su mirada se sorprende desorientada o se afirma ante el mundo con autosuficiencia; pero lo hace siempre como una *incomparable* manera de retroceder en lo primero, y como desafiante soltura en lo segundo; compadece o permanece indiferente, pero lo hace con su manera irreductible de fijar su mirada o de mantenerla apagada y distante; el cuerpo ensombrece agobiado o brilla con abierta vivacidad; se repliega ante toda trascendencia o

se abre dilatándose a la imprevisible prodigalidad del horizonte; vacila, con un gesto único de inseguridad, o se entrega confiado al porvenir. El rostro y la mirada del cuerpo-nacido se halla lejos de la mera percepción con que solemos advertir la presencia de otros cuerpos –incluidos la de aquéllos que, habiéndose ya prestado a su materialidad determinada configuración, se hacen inteligibles como mediadores de sentido. El cuerpo-nacido es lo que, poniéndose sin cesar de manifiesto en la irreductibilidad de su rasgo, ostenta el aliento de la fuente que le anima como capacidad de comienzo. Nuestro cuerpo inaugura y pone simultáneamente de manifiesto en el mundo la desnuda capacidad de *comenzar* -es decir, de nacer. La súplica o la compasión lo son de esa *singular e incomparable* mirada que –respectivamente- reclama temblorosa el auxilio o se manifiesta, conmovida, prodigándolo. De lo contrario, nada sabríamos acerca de la existencia de algo así como una súplica o una compasión *nacidas*; nos limitaríamos a observar en ese cuerpo un mero diseño objetivo con dimensiones y proporciones más o menos precisas, sin aprehender el secreto que se halla ante nosotros y que es uno con el de su inquietante presencia.

Los animales no tienen rasgo, su aparición se limita a entregarnos un semblante. El pájaro no se compadece ni ruega. Para ello habría de singularizarse ostentando el “cómo” incomparable de toda acción nacida. El rasgo es cada vez el *brillo* propio de la acción nacida. Y esta no es otra cosa que la acción de comenzar, sostenida y alimentada por la esperanza. El animal sólo es susceptible de ponernos de manifiesto un comportamiento más o menos homogéneo característico de su especie y que, en consecuencia, resulta susceptible de prever y medir en sus resultados. La acción nacida, aún en el contexto de su cotidiana rutina, lleva consigo la inquietud de lo surgido imprevisiblemente y destinado a su vez a un término imprevisible. Ninguna noción de causalidad articulada en leyes generales podría aprehenderla en su esencia como el disruptivo comienzo que es.

El semblante del animal puede fijarse y determinarse en su generalidad como signo inequívoco de su comportamiento -la postura y el dinamismo de la alerta de un pájaro nos resultará homogénea a la de cualquier otro ejemplar

de su especie-; el rasgo del nacido se halla destinado, en cambio, a designar el carácter único de la acción de cada cual. El ruego de cualquiera de nosotros jamás podría igualarse, según los términos con que se accede a la mera objetividad, al de ningún otro; el brillo de la esperanza latente bajo ese ruego se nos aparece irreductible; la acción manifiesta en él implica ciertas expectativas que la soportan y alimentan como singular puesta en marcha de su propia esperanza, del latido último escondido bajo su existencia nacida.

Al morir el Otro se vela el cadáver y se procede a su entierro. Si nos detenemos un momento ante el cuerpo sin vida, verdad es que lo que se nos pone de manifiesto es la huella ya inerte de su auténtico rasgo; pero enseguida es ese rasgo vivo lo que buscará re-crear nuevamente la memoria: lo único que, más allá de toda simple huella donde el ausente habría desaparecido, ha de devolvernos el sentido de su acción y, al cabo, la esperanza misma con que se habría aventurado en su existencia.

Se dirá que toda evocación del rasgo no se soporta más que en su previa representación. Pero la relación que la memoria guarda con la representación no resulta ni decisiva ni última; ésta sólo constituye la manera figurativa en que le es dado manifestarse al rasgo para permitir, *a través* de ello, el acceso al pulso irreductible del latido de la acción que brilla en él; pulso que presta sin cesar *unidad* a esa acción en curso y que se nos impone de manera incomparable. Cuando la memoria de que hablamos se pone en marcha, la imagen representada en que inicialmente se habría apoyado remite, sin solución de continuidad, al dinamismo que porta la acción de comenzar. Lo que éste comienzo manifiesta es el despeje inaugural de un irreductible “cómo” cuya vibración, intensidad y ritmo confieren sentido al devenir de todo episodio que ya hubiese sido representativamente articulado. Más allá del recuerdo de imagen -a que toda evocación, como señaláramos, suele de manera inmediata acudir- la memoria busca re-crear, *desde* la fuente última que pretende alcanzarse en el recuerdo del Otro, el propio acto de comenzar, es decir, el nacer que esencialmente nos constituye.

Si nos detenemos un momento en el sentido originario del representar advertimos que éste tampoco constituye una imagen que habitase nuestro

interior siendo entonces captada como una vivencia subjetiva de problemática correspondencia con lo exterior. Re-presentación es, en rigor, *volver a presentarse* algo desde él mismo; con otras palabras: re-inauguración del mostrarse de ese algo. La memoria, en su tarea de desenterrar la esperanza, no hace *ante todo* sino situar al nacido en el “cómo” único con que el pronombre “éste” ahora lo designa; con otras palabras, no hace sino llevarlo a él mismo: a su manera irreductible de comenzar –ya se trate de nosotros mismos o del Otro del que nos hubiese sido dado ser testigos. Por ello esa memoria no se detiene en el rasgo. Este, en su inmediatez, se halla siempre estremecido por la posibilidad (esperanza) que palpita en él. Si procediéramos en fin a una secuencia rigurosa del camino de esta memoria, diríamos que lo más inmediato -y destinado hegelianamente a superarse- en la evocación del Otro es la pura imagen representativa; que ella remite enseguida al brillo propio de la acción del caso y que esta nos conduce a su vez a la fuente misma por la que es alentada sin cesar.

Dispongámonos a determinar ahora la *relación* entre los niveles que atraviesa ese camino de descenso.

El rasgo sólo aparece como peculiar destello de lo que el nacido habría iniciado y en que habría aventurado su porvenir. Concebir pues el “puro rasgo” del sobrevivido sería un ejercicio abstracto si no lo vinculáramos con la acción, sólo cuyo ostensible resplandor es; de lo contrario dejaría de ser “rasgo” nacido para convertirse en un mero haz de luz de enigmática proveniencia. Algo análogo sucede a la vez con esa acción. En el ejercicio de la memoria del ausente no se trata de episodio alguno que hubiese tenido lugar en determinada localización espacial y magnitud de tiempo: esto sólo pondría de manifiesto un hecho, alejado ya de su esencial ejecutividad como comienzo; desde su pura representación objetiva nos limitaríamos a evocar algo semejante al comportamiento de un pedrusco o de cualquier organismo animal -sometidos, respectivamente, a la fuerza de la gravedad y a un mecanismo previsible de reflejos- ; ya nada quedaría entonces de la puesta en acto de la capacidad de iniciar y de aventurarse en el horizonte que caracterizan al nacido. La esperanza, por su parte, sostén y aliento de la

acción, resultaría incomprensible al margen de esta última a cuyo soporte y alimento -como imprevisible esperar-se y esperar lo imprevisible- se halla entregada.

De esta manera, podríamos precisar brevemente los niveles que recorre el camino de la memoria en su íntima relación recíproca: a) el rasgo: brillo incomparable de la acción soportada en la esperanza que la vivifica y alienta; b) la acción: efectivo comienzo que palpitando en el brillo de su rasgo se moviliza desde la esperanza que le confiere sentido; y c) la esperanza misma: que ilumina últimamente el sentido de toda acción manifiesta en el rasgo.

Hay sin embargo para la memoria una diferencia esencial entre rasgo/ acción -por un lado- y esperanza -por el otro. Los primeros, constituyen el “camino de descenso” de la memoria. Pero ésta memoria sólo se detiene en ellos como sendero a transitar hacia su propio término; no busca sino dejarse guiar por ellos, sin alterar su “ya haber tenido lugar” tal y como efectivamente lo han hecho -como ha tenido lugar su manifestación en la vivencia intencional del propio testigo de la misma. No ocurre lo mismo, sin embargo, con la esperanza: ésta, en la memoria que aquí consideramos, antes que “camino de descenso” constituye un “término de llegada”; y, enseguida, un memorioso “camino de ascenso”. El primer movimiento indica que la esperanza no es un medio a atravesar sino el fin a alcanzar para la memoria; el segundo, que una vez alcanzado ese término no se lo deja inalterado: la memoria se introduce en él explorando y extendiendo su elasticidad, lo incorpora a su propio horizonte y se dispone a aventurarlo hacia un imprevisible cumplimiento.

Es por su parte el rasgo, cuando resulta rigurosamente aprehendido, el que nos permite alcanzar inmediatamente la característica única del “alguien” en cuestión y nos conduce así a *la experiencia de* su esperanza. En este caso, y si somos fenomenológicamente fieles a lo que tiene lugar como correlato intencional de la aprehensión (ya sea perceptivo/sensorial o mnémica) de tal Otro, deberíamos hablar del “rasgo de la esperanza”. Es en él donde se nos entrega, con mayor inmediatez aún que en la revelación de una acción nacida,

su esperanza. ¿Cuál sería pues –se preguntará- el lugar que ostentaría la acción ante el ejercicio de la memoria? De una acción aislada de rasgo y esperanza sólo podría aprehenderse –lo hemos señalado- su abstracta generalidad; en ningún caso nos mostraría a “éste nacido único” que nos es familiar o del que hemos sido ocasionalmente testigos. El rasgo en cambio nos entrega de manera inmediata la totalidad singular de “ese nacido”; en consecuencia, hay que ver en él la base indispensable para el ejercicio de la memoria, tanto en el descenso a través del mismo como en el ascenso donde la esperanza de todo comienzo se reconstruye en su abierta exposición a lo imprevisible. De esta manera, pues, si la acción está animada y sostenida por la esperanza, ésta esperanza se manifiesta “inmediatamente” en el rasgo; y, en tanto esa acción se halla caracterizada como comienzo deviene, en la unidad de los elementos que la constituyen, *esperanzada acción destellando en el rasgo*.

La esperanza

A toda acción le es inherente esperar el cumplimiento de una posibilidad: el resultado en que se anticipa y al que de esa manera se encuentra orientada. Esa espera suele moverse en el dominio de lo previsible y, por lo tanto, fácilmente localizable en el horizonte de la acción; se refiere a un objeto o situación objetiva que aún no existe y hacia cuya conquista me encuentro dirigido. Término de mi acción, tiene una topológica localización a la vez que una dinámica temporalidad (acudiré a esa cita en tal lugar, lo haré cuando anochezca). Pero esta previsión, al tratarse de una posibilidad *determinada*, habría surgido -y su desarrollo se habría siempre concretado- desde la previa apertura al horizonte *imprevisible* en que mi existencia se halla de antemano implicada.

El dominio de lo imprevisible (latente bajo cualquier previsión) no se limita al porvenir; se extiende al pasado. Estar implicado en el término de cuanto he de realizar me descubrirá, tras su cumplimiento, la manera en que se determine la propia afirmación y el desarrollo de mi pasada existencia; así,

el resultado de cada cumplimiento llevado a cabo *vuelve*, dando un giro inevitable, a *mi pasado*, siendo capaz de re-significarlo imprevisiblemente, de alterar acaso con mayor fecundidad su sentido.

De esta manera, todo porvenir donde espero dar término a cierta posibilidad, y toda pasada orientación hacia un determinado término previsto, aparecen en su fragilidad como estratégicos *recortes* producidos desde el *fondo imprevisible* en el que, aún sin saberlo, la propia acción encuentra su origen y destino inevitables. Ese fondo que soporta y alienta incesantemente nuestra acción, es la esperanza.

Los primeros pensadores griegos se equivocaban al considerar la esperanza como un extravío del hombre más allá de los límites impuestos por la naturaleza a su existencia mortal; existencia dominada en última instancia por el designio de los dioses. La verdadera esperanza -como aquí procuramos comprenderla- es en cambio *excedencia* de límites dispuesta a liberar, desde lo imprevisible, el surgimiento de lo inédito. Excedencia a la que, de manera fecunda, le es dado volver a re-crearse indefinidamente. No obstante, ella continuó concibiéndose como una suerte de vana ilusión que sólo lograría atenuar la crudeza de nuestra vida alejándonos de la verdad; encubriendo así -como más tarde veremos- la apertura a la gravitación de su siempre imprevisible cumplimiento.

En la concepción bíblica así como en la teología cristiana la esperanza adquiere una estima superior, incorporándose al carácter trascendente del hombre en pos de una promesa: primero, de una tierra prometida; después, de la resurrección como garantía de salvación eterna. El Cristianismo incluye la esperanza en las virtudes teologales, disposiciones indispensables para relacionarse con Dios. Haciendo a un lado la caridad, puede afirmarse que si la fe es la adhesión inmovible a la verdad revelada y consagrada por la Iglesia, la esperanza aparece como la energía indispensable para superar el desaliento y re-crear la confianza en Dios y en nuestro destino de eternidad. Pero de este modo lo imprevisible, escondido en la pureza de toda rigurosa esperanza, su vigor original sepultado bajo un *previsible* escenario escatológico. En su momento volveremos sobre ello.

Dando un salto hasta la modernidad, Descartes define la esperanza como una pasión que habita nuestro psiquismo (alma); reproduciendo de manera aproximada sus palabras: como perspectiva de adquisición de un bien con probabilidad de alcanzarlo¹². Pero con ello -y si ponemos entre paréntesis la noción de bien y su problemática trascendencia- se aproxima más al deseo que a lo que aquí llamamos esperanza. Esta última no se encuentra condicionada (como insistiremos más adelante) por ningún cálculo de probabilidades que buscase asegurar la posesión de su objeto; no padece la debilidad del temor ante las circunstancias que provocarían, antes que su apropiación, su decepcionante pérdida.

Dando otro salto en el tiempo, algunos autores de la segunda mitad del siglo pasado –en particular Gabriel Marcel¹³, en cuyas consideraciones ahora no nos detendremos- atribuyen a la esperanza una pertenencia ontológica a nuestra existencia, alejándose así, en gran medida, tanto de las concepciones de la antigüedad clásica como del Cristianismo y su racionalista herencia moderna. En ello le siguen -a su manera- otros igualmente próximos a nosotros como Heidegger, Sartre, etc.

Pero es necesario detenernos ya, de una manera más decisiva, en las características originales de esta esperanza. Para ello hemos de intentar hacerla aparecer inmediatamente ante nosotros emprendiendo fenomenológicamente su descripción.

La espera y la esperanza.

La esperanza supone por lo pronto un escenario de indeterminación. Mas también parece evidente que el término de toda espera suele entreverse ya en su configuración más o menos precisa y a menudo familiar; la inminencia de su cumplimiento, por otra parte, intensificaría la proximidad de su presencia efectiva; el objeto “aún no está”, pero el carácter de su controlada anticipación –anticipación esencial a toda espera- lo convierte de cierta forma en asequible: el “permitirnos esperarlo” quiere decir que de

¹² R. Descartes, *Las pasiones del alma*, Madrid, Ed Biblioteca Nueva, 2005.

¹³ Ver, de G. Marcel, *Homo viator*, Madrid, Ed. Sígueme, 2005.

algún modo “contamos” con su eventual aparición. Ello parece alejarnos del horizonte en el que -según lo afirmado más arriba- se sitúa la esperanza. ¿Qué significa entonces esa señalada “indeterminación”?

Podemos comenzar declarando que, aunque resultase más que probable el cumplimiento de lo anticipado por nuestra acción, tanto la irreductible manera en que ese cumplimiento habría de tener lugar como sus consecuencias se nos escapan inevitablemente en lo incierto. Este razonamiento, sin embargo, nos sitúa lejos aún de una comprensión eficaz de la esperanza: ella permanecería, con todo, sometida a lo previsible solo que *limitándose* a conservar un resto secundario de indeterminación –la alternativa manera en que habría de tener lugar su objeto, las ignoradas consecuencias que trajese consigo su aparición, etc.- ; resto cuyo carácter impreciso podría, muy pronto, reducirse a su vez a lo previsible: siempre nos sería dado calcular, sustituyéndolas con la probabilidad, las posibilidades que nos aguardan o acercar con la imaginación sus desconocidas consecuencias.

Pero si la esperanza se somete de la manera indicada a lo previsible, nos hallaríamos ante un fenómeno ya derivado que podría denominarse como “simple aguardar” o “estar *meramente* a la espera de”. Es lo que tiene lugar, por ejemplo, cuando en la sala del dentista nos hallamos atentos a una señal para entrar en su consulta. En estos casos no sería necesario, en sentido riguroso, tener *esperanza*; sólo limitarse a *aguardar* que una mera indicación produjese el ya previsto comportamiento de nuestro ingreso a la sala del servicio. Pero en la medida en que esta espera cae en el dominio de lo previsto, deja *ipso facto* de pertenecer a nuestra acción. Si se extendiese a todo el dominio de esa acción el “no más que aguardar” ciertos sucesos, el conjunto de los mismos se limitaría a proseguir “naturalmente” la existencia; por lo demás, conociendo exhaustivamente sus causas todo resto de incertidumbre podría -al menos en idea- ser despejado; en cualquier caso, aun permaneciendo privados de este desmesurado saber habríamos de suponer el carácter controlable de lo que fuere en su siempre previsible cumplimiento esperado. Dentro de las actuales lenguas de raíz latina, la italiana reproduce la diferencia existente entre los verbos *aspettare*, *attendere* -semejantes ambos a

nuestro castellano “aguardar”- y el verbo *sperare*, referido en cambio a la propia esperanza. Incorporar en este último sentido el primero equivaldría a desviarnos de lo que tiene más originalmente lugar bajo la acción nacida. Veámoslo mejor.

Al nacer nos encontramos abiertos a nosotros mismos y a lo que fuere; desde este doble *despeje* estamos sin cesar *arrojados imprevisiblemente a esperar-nos y a esperar imprevisiblemente lo ajeno*. Sin ello no existiría ante todo la propia iniciativa, el constituir un nuevo comienzo: éste se reduciría a una serie de sucesos prolongándose desde siempre indefinidamente; no limitaríamos pasivamente a aguardar una mera sucesión sin principio ni término algunos –privados, en consecuencia, del inquietante apremio de la esperanza. Habría desaparecido, también, toda rigurosa anticipación en el horizonte, en el abismo al que aparecemos arrojados como comienzo de lo imprevisible; lo que nos aguarda sería equivalente a un mero ciclo de repetición -cesando a la vez con ello toda auténtica esperanza.

Sólo, pues, en el abierto dominio de lo imprevisible venimos a nuestra propia afirmación y nos hallamos expuestos al horizonte de lo ajeno. Pero esa singularidad así como la eventual conquista de lo Otro no están destinadas a permanecer, la una en la *asegurada* reproducción de nuestra continuidad y la otra en la *ya quieta conquista* de lo que previsiblemente habría tenido al cabo lugar. En ambos casos, no se trataría del concluido término de lo realizado; desde este término, en cambio, habría de surgir inevitablemente una *renovada* imprevisibilidad: el afirmarse en lo propio transformaría inéditamente el vigor del abismo imprevisible desde el que no dejamos de sostenernos en la existencia; mientras que la conquista de lo ajeno no haría sino re-inaugurar tras su resultado la imprevisibilidad desde la que hemos de volver a aventurar nuestro protagonismo en el horizonte. Dicho de otra manera, la fuente de esperanza sólo se cumple re-creándose a sí misma en cuanto tal; o, si se quiere, su carácter imprevisible no alcanza el término de su desarrollo sino para volver a abrir su propia –y siempre eventualmente fecunda- imprevisibilidad.

Si la esperanza, pues, no constituye un simple “aguardar” el cumplimiento de lo posible ¿respecto a qué se conduce su destino? Pero tras lo dicho podemos fácilmente responder que la exigencia por esa esperanza solicitada es siempre la *imprevisible aparición de lo imprevisible*. Y ello tiene - como se advierte- dos caras: el carácter imprevisible de la aparición como cumplimiento que alcanza determinado resultado y la re-inauguración -con esa misma aparición- de lo imprevisible. El milagroso resultado que hubiese traído cualquier acción nacida no se agotaría nunca en su nudo resplandor: volvería a disponerse a su renovada imprevisibilidad.

En este sentido, la auténtica esperanza se encuentra siempre *más acá* de todo mero comportamiento intencional (como lo hace el simple “aguardar”). En éste último nos dirigimos al mundo, al campo -por ejemplo- de lo perceptible que muestra determinadas posibilidades de cambio o variación. Nuestra percepción actual -así como toda memoria y toda eventual prospección- presenta siempre la posibilidad de su modificación. Esta puede traer consigo cualquier suerte de espera de un término (objeto o circunstancia objetiva) que nos sería dado alcanzar en el porvenir. Pero ello poco tiene que ver con la esperanza; en ésta la existencia se mantiene *un paso atrás de* toda concreta relación con nosotros mismos y con el mundo, situándose así en una imprevista apertura a las cosas que habría de liberar a su vez un nuevo escenario imprevisible de cumplimientos.

La esperanza, en fin, se confunde con la esencia del propio nacer. De ahí que su experiencia suela aparecer alojada en el corazón, en el vigoroso centro desde el que late nuestra vida donde una pura inquietud anticipa el fin *a la vez que* su incesante renovación. Recordemos en este sentido las palabras de Jesús de Nazareth: “...porque donde está vuestro tesoro, allí estará vuestro corazón”¹⁴. El mayor tesoro del hombre se halla en lo abierto de su esperanza; y allí estará siempre el hogar propio de su corazón.

El deseo y la esperanza.

Habiendo distinguido la esperanza del mero “aguardar” el advenimiento previsible de un objeto, conviene señalar ahora lo que la

¹⁴ Lucas, 12-34.

distingue del deseo. Este ha sido caracterizado, desde el comienzo de su tratamiento conceptual en Platón y Aristóteles, como un comportamiento cuya articulación oscila entre su lastre afectivo y nuestro origen racional. El pensamiento moderno, en su paso por *Las pasiones del alma* de Descartes, los *Ensayos* de Locke y la *Ética* de Spinoza -y habiendo ya sustituido los términos del dualismo metafísico por los de la dimensión corporal y la conciencia- no avanzó gran cosa en la determinación del deseo *mismo*; acaso una flexión importante se haya producido en Schopenhauer, para quien el deseo se desprende de la propia voluntad como referente ontológico del hombre y de su acción sobre la realidad –según advertimos en *El mundo como voluntad y representación* II¹⁵; orientación, por otro lado, que no deja de relacionarse con la poco antes anticipada en la Introducción a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel¹⁶, donde el deseo se identifica con la conciencia de sí que no habría llegado, aún, al supremo nivel de su consumación como Espíritu absoluto. En cualquier caso, el deseo -como simple afección o pasión en sentido antiguo, o como comportamiento racional sometido a deliberación- nunca ha dejado de ser una condicionada orientación del sujeto hacia determinado objeto cuya conquista le solicita en términos de *bien*; ya sea, éste bien, concebido como el goce sensible de su posesión o como plenitud alcanzada en el propio progreso y perfección.

Cabría destacar, más próxima a nosotros, la concepción del deseo que irrumpe en el pasado siglo desde un dominio de conocimiento ajeno a la filosofía. Para Freud -*La interpretación de los sueños*¹⁷, III- la pérdida de un objeto de satisfacción –cuya temprana alucinación apropiadora no haría sino consagrar la tragedia de su ausencia- constituye el origen del deseo. Su desarrollo, en consecuencia, consistirá en el puro afán por reconstruir de diversa manera la misma situación satisfactoria de la que en su momento habríamos sido desalojados.

Nada nos impide estar de acuerdo con esta descripción inmediata del fenómeno. Pero añadiendo, enseguida, que ella *supone* el inevitable *despegue*

¹⁵ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Ed. Trotta, 2013

¹⁶ W. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, F.C.E, 1966, Introducción.

¹⁷ S. Freud, *Interpretación de los sueños*, Madrid Ed. Biblioteca Nueva, Vol. I, 1981, p.343 y ss.

del nacido de sí mismo –abismo de la propia división- y el *despegue* ante la intemperie del horizonte –abismo donde asoma lo ajeno. Es ese doble despegue lo que constituye la *condición ontológica* que, abierta como imprevisible esperar-se y esperar lo Otro, se halla en el origen de toda derivada búsqueda de apropiación de objeto. Con ello señalamos ya la respuesta que ha de darse a la noción de deseo desde el contexto del propio nacer y en el ejercicio de lo que hemos venido estableciendo hasta aquí como memoria de la esperanza.

Verdad es que como peculiar fijación de una primaria huella de satisfacción que el sujeto trataría re-construir a lo largo de su existencia (Freud), el deseo, convertido de este modo en la movilización inconsciente de nuestras búsquedas, dibujará y coloreará los *trayectos* de la esperanza. Pasará a estar incorporado así a la fuente imprevisible que alimenta nuestra iniciativa y a que se orienta nuestra anticipación; y ello hasta el punto de identificarse *en apariencia* con la esperanza misma, término *sin cesar desplazado* de nuestra persecución indefinida del fin. Pero la diferencia entre ambos –deseo y esperanza- permanecerá inalterable: es la que existe entre el escenario que como doble imprevisibilidad hace posible el milagro ontológico del comienzo, y la pre-disposición de origen inconsciente *-dispuesta ya* a lo largo de nuestra biografía- donde determinadas experiencias iniciales de satisfacción habrían trazado los caminos de toda búsqueda posterior.

El deseo, como quiera que fuese, se dirige a su objeto intentando ceñirlo y hacerlo entrar en sus condiciones de apropiación; lo acecha, con el puro afán de darle caza y consumir su conquista. La esperanza, en cambio, libera inéditos dominios en el horizonte sin cesar renovado del aplazamiento de su término: más que asediar el fin, se entrega a la fascinación ante el asomo de su brillo en el objeto. El deseo busca establecer las garantías de la anhelada apropiación de ese objeto, apropiación que sólo habría paradójicamente de consagrarse en el desolado e inevitable desencanto que sigue a su cumplimiento. La esperanza, en cambio, se anticipa en el dominio de lo incierto guiada por la renovada aventura del comienzo. Es –insistamos en ello- el original abrirse a lo imprevisible del esperar-se y del esperar lo Otro. A

diferencia del deseo no busca garantizar, por los caminos de lo previsible, la posesión del objeto al que se dirige; en cambio, se entrega a la siempre renovada irrupción de lo nuevo. La esperanza no es sino la entrega maravillada a lo que imprevisiblemente hubiese de advenir.

Toda acción nacida, por otra parte, sea o no desiderativa –perceptiva, evocativa, imaginativa, etc.- aparece, desde la visión fenomenológica desarrollada por Husserl, en su carácter *intencional*. Mas este carácter no puede determinar en absoluto la esperanza, a la que en cambio supone. Bajo la intencionalidad –cualquiera que fuese su configuración concreta- late siempre, como su primario sentido, la esperanza: lo *abierto* en el seno de cuya imprevisibilidad surgimos a la vez que nos hallamos expuestos al nacer. La esperanza, en efecto, se halla siempre *tras* todo acto intencional –o “dirigirse (la conciencia) a...”- como el más profundo secreto desde el que se articula y despliega su sentido. (En una mayor precisión sobre las relaciones entre esperanza y acción, nos detendremos más adelante al abordar el carácter *ético* del comienzo nacido¹⁸).

Gravitación de la esperanza

La más temprana experiencia que de lo imprevisible nos es dada tiene lugar en el momento de nacer: arrojados a la pura inhospitalidad del horizonte a la vez que implicados en él. Algo análogo habrían vivido sin duda los primeros hombres sobre la tierra, cuando el inhóspito dominio abierto ante el que aparecen no habría sido aún alterado con ningún trazado estabilizador de previsible caminos en los que recorrer la propia aventura. Pero sería un error considerar éste escenario original como el puro dominio del caos o, si se quiere, del azar; escenario donde todo estaría regido, con arbitrariedad e inevitabilidad absolutas, desde una pura exterioridad que nos ignora. Ello poco tiene que ver con lo que aquí denominamos lo imprevisible. Este último sostiene y alienta la acción nacida y es en consecuencia *experimentado* por ella desde su venida al mundo. El nacer no sólo aparece en el horizonte donde el fin resulta inalcanzable: además, el propio fin se

¹⁸ Parte V

encuentra invariablemente implicado en ese horizonte. Pero esta implicación no tiene lugar en el escenario del azar; su arbitrario e ineluctable acontecer permanecerían ajenos al escenario de sentido donde tiene lugar la propia acción; no cabría acaso sino presentirlo *abstractamente*, como un enigmático territorio donde todo naufraga indefinidamente a la deriva. Ahora bien, ello *sólo* alcanzaría nuestra experiencia efectiva en la medida en que *comprometiese* las entrañas mismas de nuestra acción; pero si eso sucediese, dejaríamos ya de encontrarnos con el puro azar y éste se incorporaría al dominio imprevisible que se despliega dentro y fuera de nosotros: se trataría, ahora, del curso de nuestro propio comienzo nacido *implicado* en él. Cuando la montaña se nos aparece bloqueándonos el paso y ocultándonos como un enigma lo que habría tras ella, nos hallaríamos ante el puro azar de una condición puramente externa que sólo depende de ella misma; más cuando la *acción* nacida –implicada por esencia en toda eventual manifestación– es la que comienza a ensayar alternativos caminos para rodear o atravesar los obstáculos de esa montaña, lo que desconoce tras esta última deja ya de limitarse a lo azaroso y se convierte en la *imprevisibilidad en que nos hallamos implicados y a la vez nos desborda*. Y es por ello que de esa imprevisibilidad, que enteramente nos compromete, no podemos dejar de tener experiencia. Lo en apariencia arbitrario no nos deja indiferentes; ahora nos fascina desafiándonos con su impetuoso vértigo. La pura necesidad abandonada a sí misma, por su parte, esa sorda densidad supuestamente ineluctable en sus consecuencias y carente de sentido –ajena a toda posibilidad concreta que nos haya sido dado alentar– se disuelve en la fragilidad de lo contingente: en el escenario siempre problemático (por lo imprevisible) que nuestro incesante comienzo busca ahora atravesar.

Dicho esto, sin embargo, el problema que de inmediato se nos plantea es el siguiente: *¿cómo captar y articular esa experiencia de lo imprevisible en el dominio del sentido? ¿No se presentaría lo puramente abierto -ostentado en lo imprevisible de toda esperanza- como inevitable naufragio en lo incierto, excluido pues de toda rigurosa aprehensión? ¿No es necesario acaso,*

para que tenga lugar su efectiva experiencia, el inevitable “darse” su objeto en límites precisos poniendo así de manifiesto su configurada visibilidad?

El aguardar lo previsible tiene su objeto; es verdad que éste permanece temporalmente a distancia de su efectivo hacerse presente, de su eventual capacidad de darse en el mundo a la experiencia; pero su previsión lo aprehende ya como el *término* mismo a que se dirige la orientación de la acción del caso. Hemos visto en efecto que el carácter imprevisible de la esperanza es la experiencia de la propia acción comprometida en el horizonte donde aguarda el propio fin. En consecuencia, es en el corazón mismo de esa acción donde habrá de experimentarse lo imprevisible que domina tanto el esperar-se a sí mismo como el esperar lo Otro. Pero ¿cómo aprehender lo *dado* en esa singularísima experiencia? O dicho de otro modo ¿de qué manera habría de configurarse y así poder articularse en su captación la *presencia* de lo imprevisible? Intentaremos responderlo en lo que sigue.

La esperanza tiene su peculiar manera de darse, a la que llamaremos su *gravitación*. Si cuando hablamos del brillo de la acción nos referimos a la irreductible manera de actuar que caracteriza a cada cual y nos permite ejercer sobre él la memoria, al hablar de la gravitación de su esperanza nos referimos, en cambio a *la manera en que a lo imprevisible le es dado ponerse de manifiesto alentando y otorgando sentido a la acción misma*. Se trata ahora de hallar, pues, la configuración manifiesta de esa esperanza, y, en esencial correspondencia con ello, de determinar las expectativas de la acción que le habrían de corresponder. Para hacerlo, señalaremos cuatro maneras de gravitar esta esperanza: a) la primera, declinando los dos momentos ontológicos que caracterizan el nacer –el esperar-se y esperar lo Otro-; b) la segunda, haciéndolo desde las alternativas de oscurecerse su escenario, o de re-crearse verdaderamente en su luminoso despliegue abismal; c) enseguida nos ocuparemos de la dinámica (temporalidad) de su gravitación, para d) señalar por último su topología.

a) *Los dos momentos esenciales del nacer.*

Sabemos ya que los momentos esenciales del nacer aparecen como el venir a lo propio e ir hacia lo ajeno. Así, de acuerdo con el esperar-se del caso -

determinado por el imprevisible venir a sí- la esperanza gravitará como *proximidad inquietante* a mí mismo; y en ello encontramos, a la vez, la correspondiente expectativa de la acción *insistentemente concernida* -ya que se trata de mí mismo, es decir, del propio esperar-me que me constituye. De acuerdo con el esperar lo Otro gravitará, en cambio, como *vertiginosa lejanía*; y aquí su experiencia se presenta como *desbordada* expectación ante el puro abismo donde me aguarda lo ajeno.

Toda *declinación* de lo imprevisible aparecerá siempre, ante la memoria, subordinada a esa señalada *gravitación original* de la esperanza que pertenece a los dos momentos esenciales del nacer. Pero es sólo la acción singular de cada nacido, alimentada por la misma esperanza, la que *decidirá* alternativas maneras irreductibles de gravitar aquélla en su existencia del caso.

Podrá advertirse con frecuencia una oscilación entre el dar lugar a la gravitación de la proximidad o de la lejanía. Y ello se debe a una manera de configurarse nuestra acción circunstancialmente empeñada en uno de los dos momentos que la constituyen: bien la iniciativa mediante la cual nos afirmamos como nuevo comienzo o bien la anticipación por la cual nos anticipamos en el horizonte de lo nuevo. Hay quienes radicalizan con insistencia lo primero: se entregan a reiteradas rupturas con lo dado desasistiendo el empeño de forjar el porvenir; y a la inversa: hay quienes afianzan y conceden mayor vigor a la anticipación y desarrollo del porvenir, desatendiendo el momento del propio comienzo. En el primer caso tendrá lugar la gravitación inquietantemente próxima de la esperanza, en el segundo lo hará la de su vertiginosa lejanía.

b) La ocultación y lo manifiesto.

He aquí otras dos posibilidades que puede adoptar el gravitar: bien cediendo a la desorientación y el consecuente oscurecimiento del “ante sí” y del “ante lo Otro”, bien la de la claridad de su inquietante transparencia.

Lo primero, de acuerdo con la manera que tiene en cada caso de desarrollarse la acción -y ya que la esperanza se identifica con el sentido tras ella latente- ha de considerarse como una ausencia de vigor de ese sentido.

Una de las maneras de concretarse esta alternativa –y acudiendo ahora como ejemplo a la relación filial- podría deberse a la pobreza de su vigencia: es el caso de hijos cuyo padres, sin haber llevado a cabo transmisión eficaz alguna, se hubiesen limitado apenas a señalarles con indiferencia la realidad en que vivimos como “la que hay” sin añadido alguno y al margen de toda posible transformación: dominio pre-existente en el que cabría no sólo incorporarse sino además integrarse en su pura continuidad, privándose así de todo riguroso ejercicio del *comienzo*. Puede tratarse también –tomando ahora la existencia individual de cualquier nacido- de aquéllos a quienes la larga decepción de sus expectativas les hubiesen abatido hasta hacerlos caer en la des-esperanza; en este caso, antes que de precariedad, hablaríamos simplemente de una pérdida de sentido –y con él de toda firme esperanza- ; a pesar de ello, sin embargo, no se suele permanecer -como podría pensarse- en una pasiva indiferencia: el afectado por la pérdida señalada se entregaría al ardoroso rechazo de todo asomo de esperanza ajena o a la pretensión de desenmascarar su presunta impostura. Otra alternativa, en cambio, es la de aquél que, pese a los obstáculos que el desarrollo de su existencia hubiese planteado, habría sido capaz de alzarse una vez más como nuevo comienzo, de actualizar la inalterable inquietud de lo imprevisible como promesa escondida de su acción.

c) *Tiempo*

Otro marco de gravitación puede ser caracterizado desde la perspectiva *dinámica*. La esperanza, en efecto, puede concentrarse en sí misma y *tensarse* ante la inquietante *inminencia* de su objeto; o bien aparecer *distendida* a lo largo del quehacer habitual donde, antes que lo imprevisible, domina la consabida -y por lo tanto garantizada- *previsión* del suceder.

Lo segundo nos acerca al puro comportamiento que oculta la acción; acción adormecida, pero siempre presente bajo el eventual re-iniciar lo ya comenzado; esa acción parece relajarse, así, descansando en la seguridad de un devenir cuyos resultados sólo aparecen como continuación estable de la existencia. Salgo por las mañanas hacia el trabajo y, regularmente, en modo alguno me inquieta la rutina que me aguarda. Pero he aquí que ese día habría

de hacer frente a determinada situación que inquietantemente me concierne, que podría en adelante –por ejemplo- modificar el previsto desarrollo de mis jornadas. El horizonte donde asoma esta perturbadora novedad puede transformarse entonces en tensa espera de su curso y resultados. Pero que no se piense, como es el caso de la de gravitación señalada más arriba (a), que se trata de la “proximidad” por la puesta en juego de mis propias posibilidades afectando al momento del volver imprevisiblemente a mí mismo, antes que al momento de la “lejanía” en que despunta lo ajeno. En *cualquiera* de estos dos momentos –el esperar-me y el esperar lo Otro- la esperanza misma puede, también, manifestar su alternativa gravitación *dinámica*: bien con la suavidad de la distensión ante lo habitualmente previsto, bien con la acechante inminencia de lo imprevisible. En el primer caso –y siguiendo con el ejemplo anterior- puedo hallarme con cambios de organización poco significativos en mi tarea que sólo me afectasen con la despreocupante distancia de lo ajeno. Pero se trataría entonces –en el gravitar específico que ahora pretendemos señalar- de una alternativa *dinámica* de la esperanza que puede aparecer, tanto referente al momento de lo propio, como al momento de lo ajeno; gravitando ella, ahora, con distensión temporal o con una concentración del tiempo en la siempre cambiante experiencia esperanzada de mi acción.

d) Espacio.

Haciéndose presente desde el secreto aliento en que descansa el nacimiento la esperanza también puede ofrecer variaciones de *magnitud*. Con mayor frecuencia, el escenario de acción se *retrae* al disminuir topológicamente la extensión de su expectativa y dinámicamente la intensidad de su anticipación. Tanto en el iniciarnos como en el desarrollar nuestras posibilidades, solemos permanecer en un previsible marco donde la inquietante fuente de la acción relaja su vigor y aparece adaptada a la ya conocida solicitud inmediata de lo familiar. Pero toda *restringida* esperanza se apoya, siempre, en otra más *dilatada* que la comprende y en el seno de la cual adquiere su preciso sentido. Esta, por su parte, podría dilatarse aún más ampliando en sucesivas dimensiones crecientes su *escenario topológico* (a la

vez que su intensidad dinámica) de anticipación, hasta alcanzar el sentido último que iluminase la totalidad de la existencia en curso.

Insistamos en que también esta posibilidad de oscilar la gravitación de la esperanza –a saber, su eventual dilatación o contracción- sólo es puesta alternativamente en obra por la *acción* nacida. Dado determinado obstáculo o contrariedad surgidos en relación con el contenido de esperanza ante el estrechamiento ocasional del porvenir, podemos abrirnos siempre a una mayor amplitud explorando posibilidades surgidas –precisamente- a raíz de determinado tropiezo, o permanecer en una en principio indefinida desorientación. Regularmente la existencia oscila, desplazándose de una de alternativa a la otra.

De esta manera, considerando a la memoria de la esperanza de acuerdo con el alternativo oscilar en el marco de la gravitación señalada, a su *ejercicio* le será dado recorrer el siguiente *camino*: a) el inmediato partir de la mayor *contracción* –y a la vez, y por ello mismo, más visible rasgo- de la esperanza que brilla en la acción evocada; b) el ir descendiendo progresivamente a una mayor amplitud de aquélla; y c) el retornar, en fin, desde esa amplitud alcanzada, a la iluminación de las más contraídas y ostensibles dimensiones que apareciesen en la existencia en cuestión. Así, la esperanza del sobrevivido –seamos nosotros mismos o los ausentes de que hemos sido el testigos- permitiría, desde la inmediatez con que se presenta, un avance cada vez mayor de la memoria hacia al íntimo secreto de la existencia ausente; hasta alcanzar, en fin, la fuente misma que ha prestado sentido al corazón de su pasado desarrollo; una vez alcanzada esta fuente nos remitiría, de contragolpe, a un retorno a lo ya recorrido que re-significase los niveles en que se hubiese contraído la manifestación de sus más limitadas entregas.

Si la actualización, re-creación y re-lanzamiento de la esperanza constituyen los pasos acertados que la memoria ha de seguir, su pedagogía la ofrecen las diversas maneras de haber *gravitado* dicha esperanza en el ausente. Pero ¿cómo captar, de manera más precisa, sus declinaciones? La memoria puede dirigirse al énfasis alternativo de la sobrevivida acción de acuerdo con uno de sus momentos esenciales (iniciativa o anticipación); pero

puede también corregir su curso despejando la íntima relación de ese momento con el circunstancialmente desplazado, y retomar así el más acabado sendero de su esperanza. Puede bucear tanto en el oscurecimiento como en la transparencia que ha sostenido y alimentado la acción pasada, para reconducir toda entorpecedora niebla hacia la luz de una imprevisible plenitud. Puede detenerse en escenarios más próximos que hubiesen alentado la acción con el objeto de descifrar, más allá de ellos, la lejana aspiración que asomaba secretamente en su esperanza; y puede, en fin, liberar desde el estrecho marco habitual y el carácter previsible de sus configuraciones, un escenario más amplio en cuyo inédito alcance se habría sostenido el aliento palpitante de la irreductible existencia evocada.

La angustia.

La mayoría de los estados de ánimo perturbadores que conocemos, como la zozobra y el temor, aparecen sobre el fondo de determinado término u objetivo al que me encuentro referido. La zozobra es vivida como momentánea desestabilización en el control de los fines que me había propuesto; el temor, como la amenaza que se cierne sobre mis posibilidades y a la que, por problemático que resultase, podré siempre hacer frente y superar. Se trata de perturbaciones introducidas ocasionalmente en el curso de mi acción y a cuyo carácter decisivo sólo concedemos una relativa importancia; lo imprevisible no aparece aquí sino como el contingente carácter negativo con que es afectada determinada previsión de las cosas. Pero toda acción nacida se aventura siempre –sépallo o no- en lo imprevisible, cuya inquietud ya habríamos procurado ceñir mediante determinadas previsiones y que sin embargo vuelve a surgir tras toda eventual realización de las mismas. Más allá de las experiencias de zozobra y de temor se encuentra siempre la posibilidad de otra, enfrentada ahora con el origen mismo de toda acción y oculta en la fuente última de cualquier previsible sentido. Esa experiencia es la angustia.

Allí irrumpe inesperadamente lo imprevisible. De esta manera, nos hallamos remitidos al desamparo primario con que hemos venido al mundo. No que en ella nada sea *del todo* seguro; más bien sucede que el cálculo y

control de todo escenario previsto se hundan en una inevitable fragilidad. Más tampoco lo hacen como mera perturbación ocasional destinada a pasar sin consecuencias, sino como una súbita irrupción del dominio original en que paradójicamente se sostiene y al que está destinada a desembocar toda en apariencia firme previsión; cuando esa previsión, entonces, muestra la inconsistencia de su artificio y es sacudida desde el fondo inhóspito que la habita. Ello explica que la angustia parezca producirse, según los pensadores que se han ocupado de ella, ante algo en principio “indeterminado”. Sólo que ello no es *pura* ausencia de determinación, sino la inquietud incomparable del desamparo del nacer puesto inesperadamente de manifiesto; inquietud ante el horizonte donde le es dado asomar al imprevisible porvenir, y del propio pasado cuyo sentido volverá *a su vez* imprevisiblemente a nosotros más allá de toda ya prevista configuración.

En la angustia hay la sensación de que cualquier cosa puede ocurrir. Esto parece paralizarnos. Pero ello no quiere en absoluto decir que “nada se pueda”, sino más bien que en su inquietante pureza *se puede*; que todo en apariencia garantizado hacer sobrenada en el angustiante océano de lo imprevisible y así en el origen de la propia libertad. Origen que en principio, es verdad, nos deja suspendidos en la impotencia; pero al que también le es dado mostrarnos que atravesando el inquietante escenario que nos impone podríamos emerger, más allá de la fuga hacia una estéril seguridad, hacia la inquietante conquista de lo inesperado, de lo inédito. Ya que sólo haciendo frente a lo imprevisible se puede comenzar algo, es decir, re-crear de manera fecunda la propia existencia.

La angustia acude, pues, cuando irrumpe el desmoronamiento de todo lo previsible, y, como éste equivale a la clausurada determinación de lo que es y en consecuencia de lo que pueda ser, parecemos hallarnos ante una suerte de “indeterminación”. Frente a todo establecido límite estable en la angustia caemos en el enigmático caos de lo incierto. Parece surgir entonces la ausencia de sentido, la equivalencia y en consecuencia la intercambiabilidad de las cosas y de nosotros mismos en toda alternativa relación con ellas. Pero en esta suerte de *suspensión* del sentido podemos experimentar, también,

nuestra exposición a esa otra cara, siempre latente en el dominio de lo inconmensurable, de donde el sentido mismo emerge precisamente por primera vez; dimensión agazapada tras él y por la que ese sentido sólo es alcanzado para fortalecer, desde ella, su despegue original. Cuando esto sucede surgimos a la angustia no sólo como a lo que nos hunde en una sorda parálisis, sino como invariable secreto que alienta nuestra acción. Es lo que Kierkegaard denominaba, aunque en una dirección diversa a la nuestra (el camino hacia la fe) la “pedagogía” de la angustia¹⁹. Esta pedagogía nos enseña que si nos es dado atravesar lo imprevisible hacia lo inédito, el empeño en atravesarlo dará siempre lugar a nuevos caminos de esperanza.

La desesperación, por su parte, cuando la realidad parece haber vaciado de consistencia toda expectativa, podrá asomar con la debilidad propia de la fatiga e identificarse, al cabo, con la desdicha: pero la desaparición *absoluta* de esperanza nunca habría de manifestarse, ya que implicaría la desaparición de la propia existencia que en ella se sostiene; sólo podríamos concebir, en el límite de esta circunstancia extrema, una abstracta desesperanza que de cumplirse en efecto lo que presume no se presentaría ya hoy ante nosotros sino ante la eventual mirada evocadora de quienes la sobreviviesen; puesto que el cese absoluto de la esperanza coincidiría – insistamos en ello- con el de nuestra propia existencia nacida. Aún en la hipótesis de hallarnos sometidos contra nuestra voluntad al abrupto fin de nuestra vida, cuando en apariencia ya no quedase margen de esperanza ulterior alguna, habría aparecido una inédita situación –la espera de una muerte inminente- dando lugar a nuevas posibilidades, aún imprevisibles, de encarar ese hecho fatal.

Desfiguraciones de la esperanza.

Más allá de cualesquiera otros ejemplos en los que la esperanza, a pesar de pretender ignorarse o impugnarse, prevalece, nos detendremos ahora en ciertos caminos que, al buscar supuestamente afirmarla, no hacen sino desfigurar su índole más propia. Uno de ellos es la ilusión de

¹⁹ Soren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Madrid, Ed. Guadarrama, Cap. V, pg. 279 y ss.

inmortalidad; otro, hoy particularmente vigente, se presenta como intento de blindar la dimensión del tiempo contra todo asomo de imprevisibilidad –es decir, entonces, de esperanza.

El primero parece haberse entregado a una existencia que tras su inevitable corrupción se prolongaría, sin embargo, más allá de toda finitud. Ello se vincula con el sueño clásico de asemejarse a los dioses. También se relaciona con las religiones monoteístas aún vigentes; en éste caso tras la muerte -en el sentido de abandonar definitivamente la pertenencia a éste mundo- el “quién” del nacido prevalecería en un nuevo escenario donde su inmortalidad, cumplidas determinadas condiciones, estaría garantizada. Pero diremos que esta esperanza –la de asemejarnos a los dioses de la antigüedad clásica o la de acceder a la salvación eterna del dios de la tradición judeo-cristiana- no hace sino desacreditarse, paradójicamente, a sí misma. En efecto, la extensión *indefinida* de nuestra vida –la subsistencia sin término alguno de nuestro “quien”- se situaría allí donde ninguna novedad habría de esperarse. La condición inmortal de que gozaríamos haría que cada supuesta novedad se repitiese infinitamente, anulando entonces el carácter inédito de todo comienzo y con ello de todo *desafío esperanzador*. Dado el inacabable devenir de sucesos determinados y en consecuencia finitos, sólo cabría aguardar su paradójica reiteración infinita; es decir, su inexorable procesión sin término alguno.

Si, en efecto, de la privilegiada característica de los dioses clásicos - seres que, mediante una extraña licencia del mito, serían inmortales habiendo sin embargo nacido- nos hemos trasladado ya a los monoteísmos –y con ello a los actualmente vigentes- llegamos a la noción de un ilimitado porvenir a la vez que de un pasado sin comienzo alguno. La “eternidad”, en efecto, lo es de lo que perdura indefinidamente tanto desde todo concebible pasado como en relación con todo concebible futuro. De esta manera nada nuevo habría tenido ni tendría en adelante lugar, ya que para ello habría sido necesario que hubiese habido -y que hubiese de haber- comienzos; acciones absolutamente inaugurales que en su rigurosa finitud irrumpiesen más allá de todo lo dado.

Pero el comienzo, atribución propia del nacer, excluye toda abstracta idea de eternidad.

Lejos ya –al menos en apariencia- de todo motivo religioso y en virtud del prodigioso avance de recursos dispuestos a asegurar la salud y prolongar la conservación de la propia vida, hoy comenzamos a alimentarnos también de la expectativa de una inmortalidad en este mundo. De ella nace la otra vana ilusión de la esperanza que ya adelantáramos: la hoy extendida pretensión de prever exhaustivamente el futuro, de asegurar el porvenir de nuestra existencia contra toda imprevisible alteración. Pero este afán de programación totalizadora de acuerdo con el cual nos limitaríamos a asistir cada día a una existencia de antemano prevista, terminaría bloqueando el surgimiento de todo inédito estado de cosas –sólo concebible desde la apertura a lo imprevisible. El intento de alcanzar una condición de existencia donde paradójicamente quedase excluida la inquietud de la esperanza, donde una impasible felicidad coincidiese con el ejercicio concertado de toda acción, esta expectativa de una insólita situación en la que el avanzado control de los recursos se trasladase en fin al de nuestro propio comportamiento, parece ser uno de los sueños que hoy atraen al imaginario de nuestras sociedades técnicamente avanzadas.

Otro tanto, ha de advertirse, proyecta este peregrino intento en relación con el pasado. Nada, en un futuro cercano, habría de haber surgido, es decir, de haber despertado inauguralmente como comienzo. Llevadas las cosas a su extremo, nadie debería siquiera haber rigurosamente nacido: los nacimientos de que tuviésemos constancia se verían reducidos a una reiterable aparición controlada de individuos carentes de toda rigurosa y absoluta novedad –excluidos, así, del privilegio de su ser únicos, propio de todo inédito comienzo nacido. La atención que se presta a los avances de la manipulación y el control genéticos parece aventurarse hoy en este camino.

A mediados del siglo del pasado se puso de relieve una reflexión sobre el absurdo; dicho con mayor rigor, sobre la experiencia del sin sentido a la luz de la contradicción entre nuestras expectativas de trascendencia –ya sea más allá de éste mundo o proyectadas en su inmanencia- y los límites inexorables

con que se encuentra nuestra condición. Para uno de los autores que con mayor solidez y transparencia lo ha descrito²⁰ ello suele producirse cuando, abandonado el hombre al puro “curso previsible de las cosas” a cuyo acomodamiento había confiado el sentido de su acción, presiente el carácter mecánico de la misma, su vano esforzarse en una burda parodia carente de sentido. Frente a ello surge la angustia; angustia ante la imposibilidad de encontrar ahora razón alguna que restableciese la confianza en el escenario habitualmente transitado, que evitase resbalar en el terreno donde los caminos se pierden en una indiferente equivalencia.

Fácil es encontrar hoy el eco de ésta sensación a la luz de la más reciente desfiguración de la esperanza. Seguidores pasivos del previsible curso de la realidad, semejante disposición podrá hallarse asaltada de pronto por la inconsistencia de toda rigurosa iniciativa y anticipación nacidas asimilándose, entonces, al carácter in-sensato de cuanto se revela. A partir de aquí sólo caben dos alternativas: retornar a la ilusión de sentido a la que no hacíamos sino estérilmente servir; o despertar ante la dimensión de lo imprevisible que alzaría nuestra acción por encima de todo ciego devenir exponiéndonos, así, a la siempre inédita fecundidad del nacer.

La verdadera esperanza nacida constituye la unidad de una entrega apasionada y un comprometido protagonismo; lejos, pues, tanto del ciego afán de un control exhaustivo de lo que fuere como del ciego sometimiento a un diseñado porvenir. Frente a los anuncios de resignación ante el supuesto destino inapelable de cuanto nos aguarda, la esperanza actualiza siempre el desamparo ante lo que nos trasciende abriéndonos a la inquietud de su imprevisible acontecer; frente al afán de controlar todo asomo de incertidumbre, pone en juego renovadas alternativas de acción implicando nuestra aventura en la renovada aparición de lo inédito.

De este modo se abandona, por un lado, el resignado sometimiento a cualquier trascendencia que desde una legalidad constituida pretendiese decidir el propio destino, descubriendo así, más allá del mítico “curso irremediable de las cosas” –abandonando la ciega seguridad en todo abstracto

²⁰ Albert Camus, *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

control de devenir- el compromiso de la propia acción con la renovación fecunda del sentido.

* * *

Dispongámonos a concluir. Si la acción nacida es lo que forja el sentido de nuestra existencia, la esperanza de que la memoria se ocupa es la encargada de abrir ese sentido. Ella constituye tanto el esperar-se cómo el expuesto esperar lo ajeno, y es esto lo que libera originalmente todo sentido a la vez que promueve su despliegue. Frente a la esperanza en juego todo sentido queda *por lo pronto* en suspenso. Es sólo el curso del mismo lo que habría de configurar de múltiples maneras ese sentido -sentido que siempre podrá acogerse y re-crearse a través de la memoria.

Desde ya, esta memoria puede abdicar de su función y permitir que nuestra existencia se hunda en el olvido. Pero este abandono también daría lugar al sentido, si bien a uno artificialmente construido y destinado a impedir la actualización del nacer. La abdicación de la memoria no tendría otro resultado que el de vaciar de fecundidad la esperanza y en consecuencia hacer naufragar el sentido. Una esperanza abandonada -desasistida de toda memoria- daría entonces lugar a un sentido afanado en asegurar con la más exhaustiva previsión el porvenir, privándonos así de toda auténtica posibilidad desde donde hubiese de surgir el milagro de lo nuevo. Nada podría impedir, a pesar de todo, el intermitente estremecimiento de esa esperanza que no dejará de latir bajo la acción nacida, perturbando su ilusorio sueño de felicidad. ¿Se trataría, pues, de rescatar un nuevo sentido? Pero lo esencial no es ahora la vigencia de ningún sentido que desde su aislada autosuficiencia quedase de espaldas al desamparo original del nacer. El verdadero sentido no es ninguna abstracta red de significaciones ya establecidas obrando desde fuera: sólo se lo promueve en el ejercicio de la acción. A re-crearlo y alzar hacia un cumplimiento inédito sus posibilidades se halla destinada la memoria de la esperanza.

Pero ya es tiempo de ocuparnos expresamente de la esencia misma de esa memoria; esencia de la que brotaría la exigencia fecunda de su ejercicio. Es lo que nos ocupará a continuación.

La memoria

Memoria e identidad.

La actividad de la memoria poco tiene que ver con una mera evocación limitada a *perdersse* en el pasado. Su ejercicio *pertenece* al presente. En él arraiga y se produce su desarrollo. Recordar, actividad propia de la memoria, es traer nuevamente a presencia –hacer re-aparecer- lo ya aparecido, tanto el curso de la propia acción como la de quienes hemos sido directamente testigos o cuyas huellas nos hubiesen permitido re-construir su aventura en el mundo.

Para ello es necesario haberlo previamente dejado atrás, haber tomado cierta distancia de cuanto hayamos experimentado consagrándolo como “ya sido”. Pero si para dar cumplimiento a la memoria se exige haber *abandonado* lo vivido, es igualmente inevitable que su pasada experiencia continúe *vinculada* al presente; de lo contrario, ella habría perdido ya su vigor, a la manera de un vaporoso rastro sin vida. Dicho de otro modo, si ese “sido” no continuara incorporado al presente –y en consecuencia concerniendo y afectándolo- su supuesta actualización a través de la memoria no iría más allá de la de un indiferente episodio entre otros cuya relación con lo hoy puesto en juego habría desaparecido. La eficacia de la memoria ha de basarse, pues, en la perduración de la experiencia evocable como *nuestra*; perdurable en nuestro presente y por ello mismo en el porvenir hacia el que ese presente no cesa de dirigirse.

Ahora bien ¿en qué se fundaría ésta exigida pertenencia de lo memorable a la existencia actual? Reflexionemos en qué sucedería si al redescubrirme ahora escribiendo no me fuese dado retener que soy yo mismo el que hace un momento lo hacía, el mismo que ya antes anticipaba esta posibilidad en cuyo desarrollo mi acción aún permanece implicada. Fácilmente advertimos que si esta suerte de tácita *constancia* de mí mismo no tuviese lugar, toda *continuidad* con mi pasado, cuya disponible actualización por la memoria presta una consecuente unidad de sentido a la propia acción, desaparecería; y, con ella, toda experiencia de la propia *singularidad*: no la del

contenido manifiesto de las acciones llevadas a cabo y de sus circunstancias, sino la que se funda en el incesante volver a éste *mismo* que soy iniciándome (comenzando). En otros términos, la que acreditase que esta existencia nacida con la que incesantemente me relaciono es, precisamente, la *propia*.

Recordemos que para los antiguos griegos morir era equivalente a haber perdido la memoria de sí; habernos convertido en extraños seres que vagabundean, perdidos, en un oculto mundo subterráneo. Platón señala en sus *Diálogos* la existencia de una capacidad sensorial capaz de reproducir las impresiones de los sentidos, y otra de recuperar el recuerdo propiamente dicho por el cual retrocedemos a la perfección de las Ideas inalterables de cuya inmediata contemplación gozábamos en una existencia anterior. Este recuerdo²¹, propio de la memoria, supone así la pertenencia esencial a quien lo ejerce. San Agustín distingue también, de acuerdo con su herencia platónica, entre una memoria sensible y otra espiritual; la segunda se *identifica* con la propia alma en el ejercicio del recuerdo²². A comienzos de la modernidad, Descartes establece –en paralelo con lo anterior– una memoria corporal basada en la previa inscripción de huellas en el cerebro humano, y otra más elevada de carácter intelectual. Más próximo a nosotros Bergson, que como es sabido analizó decisivamente en su obra la facultad de la memoria, distinguió, siguiendo en esto a la tradición, entre una facultad de carácter repetitivo –la memoria-hábito– y otra de carácter representativo que habría de resultar la esencia misma de la *conciencia*²³.

Tras estas indicaciones –en las que no hemos tenido intención de extendernos– detengámonos, pues, en la señalada pertenencia de la memoria a nuestra propia existencia, es decir, en esta memoria como inevitable *reconocimiento* que el nacido que somos hace de sí. Veremos, entonces, como ella aparece fundada en el propio nacer; nacer que consiste en el acontecimiento único de comenzar.

²¹ Véase, en Platón, el diálogo que se sitúa casi a mitad de su trayectoria filosófica y donde se vierte el primer carácter “programático” de su doctrina; yendo a lo que aquí nos interesa, su concepción sobre la inmortalidad del alma y el conocimiento a través de la memoria: *Menón*, 80 D y 86 D.

²² San Agustín *Confesiones*, Libro X.

²³ H. Bergson, *Memoria y vida*, Madrid, Alianza Editorial, 2012

Memoria y comienzo.

Por ser el comenzar una inédita iniciativa, sólo puede constituirse desmarcándose de lo ya dado. Al volver cada vez de manera imprevisible a mí mismo abro simultáneamente el pasado como lo ya-sido *sólo más allá del cual* mi comienzo tiene en efecto lugar. Dicho de otra manera, al iniciar-*me* abro mi *propio* pasado como pluralidad por lo pronto indefinida de comienzos habidos; comienzos en contraste con los cuales en la presente ejecución de mi iniciativa del caso me encuentro como *éste* irreductible que soy, me encuentro -y en consecuencia me reconozco- en la constancia de mí mismo como capacidad devenida y a la vez re-creada de iniciarme o de comenzar cada vez. Y es este re-conocimiento inevitable simultáneo al del propio pasado -y al del mundo en que no dejo de hallarme implicado- lo que *funda* la posibilidad de su memoria.

A la vez que inédito comienzo somos comienzo de lo inédito. Lo segundo constituye -como sabemos- la capacidad de anticiparnos en el porvenir aventurándonos en su horizonte imprevisible. Pero al inaugurar el desarrollo de nuestras posibilidades éstas han de re-conocerse ya puestas a *disposición* en el pasado para su eventual acogida y transformación presente. La apertura de este segundo momento del nacer no se limita, pues, a hacer surgir el puro re-conocimiento *instantáneo* de mí mismo en el acto ejecutivo del llevar a cabo una acción; se extiende, ahora, al re-conocimiento de las propias posibilidades desarrolladas en el pasado que se nos adelantan en el mundo al que como nacidos hemos llegado. De esta manera, además de la memoria por la que me reconozco habiendo tenido ya lugar mi propia iniciativa de comenzar, habré de contar inevitablemente con las posibilidades ya desarrolladas y el inacabado curso de sus resultados convertidos, ahora, en *condiciones presentes* de toda anticipación porvenir. Cualquiera de mis actuales anticipaciones sólo tendrá efectivamente lugar abriendo, simultáneamente, las devenidas anticipaciones propias y ajenas como suelo indispensable de una nueva aventura porvenir. De esta suerte las condiciones habidas y trascendidas por el nacer constituyen, para el incesante comienzo que somos, el fundamento de la memoria de los Otros y del mundo en que nos

ha tocado en suerte aparecer. La memoria de que hablamos es pues una proto-experiencia del nacido como apertura a sí mismo y a lo Otro que puede -de diversa manera- actualizarse cada vez. Y la actualización última a que se hallaría destinada aparece, invariablemente, como la *esperanza* latente en la propia acción y en la de los otros.

Hemos ya insistido en que el nacido está esencialmente caracterizado por su capacidad de comenzar. Habitualmente, se dirá, más que poner en marcha un comienzo nos limitamos, casi mecánicamente y con ligeras variaciones, a prolongar lo que veníamos haciendo, es decir, a continuar el curso del pasado. ¿Quiere ello decir entonces que nos limitaríamos a transcurrir al margen de todo comienzo? ¿No sería en efecto el propio comenzar un episodio “excepcional” de nuestra existencia? Pero la existencia nacida no hace sino comenzar; y, en cualquier caso, de *re-iniciar* cada vez -y en consecuencia de manera diferente- lo ya comenzado. Me ocupaba hace un momento la lectura de un libro y “continúo” en el presente con ella; pero si es verdad que no se registra cambio sustancial alguno en el “contenido” de mi hacer, lo es también que la propia acción de leer ya no se identificará sin más con la de hace unos días -ni siquiera con la de hace unos momentos- ; la iniciativa y la anticipación con las que he vuelto a poner en marcha mi acción será siempre diferente -tal y como ocurriría mañana si regreso al libro- : se renovarán las expectativas desde las que vuelvo a dar comienzo a la lectura; lectura cuyo sentido, al renovar la orientación del caso hacia su cumplimiento, me aguardará una vez más en el porvenir.

Sin duda cabría -en casos extremos- pretender renunciar de manera deliberada a todo comienzo, dejarse arrastrar por las circunstancias y permanecer indiferentes a todo en una suerte de actitud y comportamiento pasivos. Pero la manera misma de *soportar* esta pasividad *requerirá ya* una iniciativa -por insignificante que fuese- de consentimiento. Será simplemente una distinta forma de re-iniciar -y con ello reiniciarme- en esa aparente continuación de lo ya emprendido. Si, pues, cada momento de mi vida exige el comienzo y con él la puesta en acto de una nueva manera de relacionarme conmigo mismo, aun cuando se tratase objetivamente de una prolongación sin

relieve de lo que ya venía haciendo, el comienzo exigirá re-crearse y en consecuencia re-iniciarse de la manera que fuere; lo cual implica volver imprevisiblemente a mí mismo mediante un inédito iniciar; no ya nuevo por su *contenido* -que ahora no haría sino prolongarse- sino por su carácter de *acto* nacido.

En efecto, de manera inmediata captamos dos posibilidades de aprehender la acción: como mera continuación, o como ruptura con lo ya dado. Pero en el primer caso, si bien no se produce novedad alguna respecto a lo que visiblemente venía llevándose hasta entonces a cabo, resultará imprescindible actualizar ese contenido que me dispongo reanudar *para* volver a iniciar la acción misma de prolongarlo; renovación abierta en su ejecución por la memoria. Los *términos* mismos de re-anudar o re-tomar (el curso de una acción pasada) nos hacen visible con mayor precisión lo que intentamos señalar. Se trataría en principio, se dirá, de hallarnos limitados a la pura continuación de lo ya comenzado, ajenos en consecuencia a todo decisivo comienzo; pero los términos arriba indicados flexionan su sentido subrayando la partícula que los precede: *re-anudar* quiere a la vez decir volver a anudar, a sujetar algo a sí mismo dándole una inédita consistencia; así como *re-tomar* supone un inevitable regreso de la memoria destinado a volver acoger la pasada tarea para re-crear, así, su propio comienzo devenido.

Como condición de la propia fuente de esperanza desde la que se desarrolla la mismidad del nacer la memoria arrastra consigo, en fin, la pasada existencia -cualquiera que ella fuese- con la que hubiésemos entrado en relación: la del mundo y la de otros nacidos que lo pueblan. Se dirá que cuando volvemos la vista al pasado lo que de inmediato se presenta son sus consecuencias; pero si no reconocemos desde su origen esos objetivables resultados de la acción ellos se transformarán muy pronto en mero relato de circunstancias exteriores que ya no nos conciernen. A menudo, por otra parte, recordamos actuaciones que poco tienen que ver con lo que desde nosotros mismos hubiésemos llevado a cabo; pero, en tal caso, estos episodios y la cristalización de sus consecuencias han tenido su origen en las acciones de los demás o bien en circunstancias del mundo extendidas en la convivencia

común, en los que mi propia acción se ha hallado inevitablemente implicada y donde arraiga su sentido.

El destino último de la memoria ha de ser siempre el de re-crear la esperanza que sostiene y alienta la acción. Dicha recreación persigue la ya señalada actualización de nuestras pasadas acciones y las circunstancias y consecuencias de las del Otro y del mundo mismo en que nos hallamos implicados. Pero ello sólo es posible desde la previa pertenencia de mi pasado al propio presente en que se aventura hoy mi porvenir. Tras haber registrado ese pasado y haberse encontrado inevitablemente *concernida* por él, la memoria sólo cumple la tarea de hacer explícito y renovar cada vez su contenido. Si es fiel a la orientación a que su ejercicio se halla destinado habrá de descender, entonces, desde el rasgo del caso hasta la acción y desde ella a la esperanza misma que la alentaba.

Se preguntará acaso qué ocurriría si nos empeñáramos en evitar toda efectiva re-creación del pasado, en no ejercer ya, pues, memoria alguna. Diremos entonces que ese pasado, dada su implícita pertenencia a mí mismo y en consecuencia a mis presentes acciones conservará, así sea mediante un indeseado mimetismo -o cualquier otro mecanismo inconsciente de repetición- su *persistencia* en cualesquiera acciones que se emprendan. Ignorado por la memoria actual ese pasado me forzaré a reproducirlo, sin incorporarlo no obstante en toda la abierta sugerencia de su despliegue ni aventurarlo en nuevos caminos -lo que supondría el segundo momento de la memoria: la vibrante capacidad de re-crear y re-lanzar entonces su esperanza hacia un inédito cumplimiento porvenir.

La memoria, en fin, se hace responsable tanto de la *continuidad temporal* de mi propia identidad como de la del Otro de que he sido testigo - Otro con el que mis acciones se han visto a su manera implicadas- y del mundo en devenir en que nos ha sido dado nacer.

Así, actualización incesante de la propia identidad, re-creación y re-lanzamiento de la esperanza del compartido nacer, son términos que se *co-pertenecen* en la unidad esencial de la memoria.

Memoria representativa y memoria de la esperanza.

Con frecuencia la pretendida “memoria” se ocupa de episodios que se alejan con indiferencia del acontecimiento de la acción y, en fin, de la fuente que cada vez la soporta y alienta. Pero acudamos, para verlo mejor, a un caso excepcional. Si tras una amnesia -o cualquier suerte de olvido prolongado- alguien recuperara de pronto la memoria, pueden permanecer aún vivos determinados recuerdos; recuerdos que se dejan reproducir representativamente, pero que acaso aparecen ajenos a toda relación esencial con nosotros mismos o con los demás. Dicho de otra manera: podríamos recuperar esos recuerdos sin que exista propiamente lo que aquí llamamos su *memoria*. La memoria -en su ejercicio riguroso como memoria de la esperanza- lo es de lo que alienta la acción que brilla en el rasgo; ella no puede consistir, pues, en la evocación de situaciones que carentes ya de toda viva expectativa sólo apareciesen ocasionalmente vinculadas con nosotros a la vez que privadas de todo sentido decisivo. Inversamente, podré recuperar la memoria -es decir, el trazo de mi iniciativa y el de la luz que ha alumbrado los caminos de mi porvenir, sin serme dado hacerlo con la minuciosa secuencia organizada de recuerdos con ella relacionados.

Sabemos que la memoria es condición de la propia identidad, del reconocimiento de la constancia de nosotros mismos. Pero ella no se garantiza con ninguna secuencia de hechos asociados exteriormente a la manera de una pura continuidad natural. Nada tangible y en consecuencia representable podrá acreditarme ante mí mismo como éste -y ningún otro- que soy, *excepto* la esperanza latente bajo iniciativas y anticipaciones destellando ambas, inconfundibles, en su rasgo. Nada, pues, de mera continuidad exterior apresada por meras representaciones sino, antes que eso, re-creación constante de mí mismo desde la esperanza que actualiza y hace suya la verdadera memoria nacida. Y esto es lo que, en rigor, se le *restituye* al amnésico al despertar aparentemente desorientado de su pérdida: no elementos objetivables que pudiese relacionar con algún esfuerzo, sino señales llenas ahora de sentido a la luz de la fuente que las ha soportado, y que la memoria le devuelve para seguir siendo *el mismo* re-creando sin cesar

la *propia* esperanza. El post-amnésico no recupera ante todo la memoria como relato minucioso de lo ya vivido y más tarde olvidado para, al cabo de un tiempo, retornar de forma súbita a su conciencia presente. No: acaso no recuerde aún con exactitud *lo que* ha hecho, pero sí *quién* es; es decir, la esperanza que alentaba su iniciativa y alumbraba el camino de su porvenir, dando así consistencia y continuidad a la propia acción.

En cualquier caso, alguna representación asociada a mi pasado suele resultar indispensable para poner en marcha la memoria. Pero aquí no se trataría del puro traer a la presencia meras reproducciones de lo ya habido, sino más bien de su carácter de huella privilegiada destinada a despertar, en la memoria, la actualización de un inequívoco sentir en el que me reencuentro conmigo mismo: el mismo que ha existido –y lo sigue haciendo- iluminado por el rayo inconfundible de su esperanza.

Una cosa, pues, es tener memoria de los hechos, otra bien distinta es tenerla de sí mismo -así como del propio mundo en que nos hallamos implicados- y, con ello, de la re-creada constancia de mi esperanza. Nuestro accidentado amnésico podría haber acaso recibido una detallada información objetiva sobre los episodios y resultados de su comportamiento. Pero le habrán parecido extraños: sólo comenzarían a serle familiares cuando los asociase con su propia acción empeñada en ellos; pero empeñada, entonces, *desde* la esperanza que la alentaba y le confería sentido. La huella que despierta la memoria sólo desencadena su asociación con otras señales que se vuelven significativas *porque* todas ellas se hallan *sujetas* a una *unidad*: la que ha trazado la proto-huella del venir imprevisiblemente a sí mismo y al asomo imprevisible de lo ajeno, el constante esperar-se y esperar lo Otro. Puesto que es desde la apertura de esta doble operación que denominamos *nacer* como esa proto-huella ha ido tejiendo todo rastro de esperanza. Hay quienes sólo recuerdan con insistencia los resultados de sus triunfos y la satisfacción de haber saboreado, así fuese precariamente -como no podría serlo de otra manera- la comparecencia del fin en el objeto. A estos bien podríamos llamarles amnésicos ontológicos: han levantado ante sí un ídolo de barro para complacerse vanamente en él. Hay otros, en cambio, que en medio de las

mayores dificultades con que el mundo les asedia no dejan de renovar, con apasionada consagración de seres nacidos, la luminosa llama de su esperanza. No se trata de “pintar” la realidad, sino de descubrir en su pureza su más profundo sentido; el que abre –ya veremos en su momento que también como *naciente*- el desbordamiento en que nuestra acción se halla inevitablemente implicada.

Hay, pues, una pseudo-memoria como mera reproducción de lo pasado que poco tiene que ver con la que aquí perseguimos. La primera se constituye como memoria de lo “meramente habido”, hechos o episodios que la simple destreza automática en el ejercicio de la evocación me permitiría en lo sucesivo volver a re-presentar. La consistencia de ese pasado se hallaría, desde ya, sujeta a irreparables lagunas, pero lo objetivamente re-presentable podría fijarse como artificial escenario perdurable: lo que en efecto “pasó” se encontraría entonces clausurado en sí mismo, limitado a una precisa localización y a una cierta magnitud de tiempo ya devenidos de una vez para siempre. Esta memoria poseería así el control representativo de su objeto. La memoria de la esperanza, en cambio, se halla esencialmente desbordada por él: por la fuente que -bajo toda representación de hechos habidos- ha alentado el propio comenzar y que ahora, trascendiendo la mera evocación representativa, nos traslada a la gravitación de su esperanza. Antes, pues, que dirigida a cualquier reproducible re-presentación la memoria se abre a lo imprevisible que late como condición de todo nacer; antes que haber atrapado su objeto mediante una mera evocación de episodios, esa memoria se descubre implicada en el oleaje de sus inquietantes consecuencias.

Vayamos ahora a la memoria que nos es dado tener del sobrevivido. Verdad es que puedo siempre demorarme en la tarea de representarme más exactamente las figuras en movimiento que me trae su recuerdo; puedo agrupar también la serie de comportamientos que hubiesen impulsado su dinamismo y conferir, a cada conjunto, un significado diverso: de esta manera localizaría sin mayores tropiezos los fines a que se dirigía, oscilando a una siempre previsible distancia en el horizonte; puedo a mi vez descubrir en ese significado diferentes modalidades de tener lugar que confieren a mi

evocación un ritmo e intensidad distintos. ¿Qué obtendría de esta manera? ¿Acaso la irreductible singularidad del Otro y su estremecida apertura al horizonte? De ningún modo. Sólo me habría entretenido en la reconstrucción de una marioneta desplazándose de forma variada en un escenario exterior ante la insistencia de mi proyectado recuerdo; marioneta vanamente manipulada con el sólo objeto de atrapar y fijar el reiterado despliegue previsible de su danza en el escenario del mundo. La representación no puede ir más lejos. Jamás alcanzaría la *f fuente* que late bajo la acción nacida; aquélla que haría posible, desde su imprevisible gravitar, el riguroso sentido de esa acción brillando con incomparable fulgor en su rasgo. Si la memoria alcanza tal cosa, si desciende al palpitante latido desde el que el evocado re-creaba la original apertura a sí mismo y a lo Otro, entonces toda representación se subordinará de manera fecunda a aquélla fuente; fuente que en su desbordamiento *continuaría iluminando* el carácter inconfundible de su existencia. La memoria habría *hecho presente* el nacer.

Que el re-lanzamiento de la esperanza del ausente tenga lugar desde esta memoria *implica*, por otra parte, *la fecunda vigencia de la propia acción* en nuestro horizonte. Ello supondrá, a su vez, que la esperanza del sobrevivido se encuentra ya *incorporada* al actual escenario de la propia. Mas ¿cómo es esto posible? Se trata ante todo –y una vez más– de *distinguir* cuidadosamente los conceptos de actualización y re-creación de todo recuerdo meramente representativo. Dicho recuerdo no se abandona en absoluto, pero tampoco constituye un momento *esencial* de la memoria de que hablamos; puede aparecer como condición *necesaria* pero no *suficiente* de su ejercicio. Tomemos el desarrollo de cualquier posibilidad llevada a cabo por el sobrevivido del caso. Sostenida por la pura evocación representativa, ella no sería más que un *episodio* de su supuesta acción: un comportamiento entre otros que ha tenido su principio, desarrollo y fin; su resultado, ahora abandonado a sí mismo, podría aparecer como un hecho más de los que poblaban el mundo. Pero si sólo nos dispusiéramos a hacernos cargo en nuestro porvenir de esos sucesos como *meramente* representados, ellos no se hallarían *incorporados aún* al actual horizonte en *complicidad* esencial con

nuestro *propio* comienzo nacido: ni la incomparable singularidad de la iniciativa del Otro ni su anticipación eventualmente innovadora habitarían nuestra esperanza. La única manera de que la esperanza del ausente se halle efectivamente implicada en la nuestra es el haber previamente descendido a la suya, a la fuente imprevisible desde la que ese Otro habría comenzado su aventura en un porvenir de imprevisibles consecuencias. Aventura entonces susceptible de ser re-creada y re-lanzada por la propia.

La contemporaneidad del pasado.

Tras el descubrimiento de la ciencia histórica se ha señalado ya el acontecimiento de la contemporaneidad esencial de todo pasado (como puede verse -por ejemplo- en Nietzsche²⁴ o, ya más próximo a nosotros, en Paul Ricoeur²⁵). Para insistir en ello, hemos de observar enseguida que la acción pasada –mentada, antes de toda reflexión, como lo que “ya” pasó– merece una decisiva consideración del *modo verbal* en que ha de ser articulada.

El pretérito indefinido (lo que simplemente fue) parece trasladar ese pasado a un deslocalizado escenario temporal de vaporosa indefinición, privándolo así del todo vigor; el pretérito perfecto (lo que ha sido) da por su parte clausurada su existencia como lo que ha pertenecido a un momento aislado del continuo temporal ofrecido a la mera observación objetiva; incapaz, ya, de captar tras él todo profundo latido de su fuente. Los modos verbales que resultarían más acertados para articular el pasado en su siempre eventual contemporaneidad con el presente son, en cambio, el pretérito imperfecto y el pluscuamperfecto (respectivamente: lo que “se hacía” y lo que “se estaba haciendo”). Aquí, en efecto, nos es dado acoger la *esperanza incumplida* que late bajo la acción pasada, la falta (o imperfección) de un resultado eventualmente fecundo cuyo vacío no cesa de latir tras lo evocado y que reclama hoy, desde nosotros, tanto la acogida de su inquietud como el desafío de su transformación en un nuevo porvenir. El pretérito imperfecto

²⁴ F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas*, Madrid, Alianza Editorial, 2006

²⁵ P. Ricoeur, *La lectura del tiempo pasado, memoria y olvido*, Málaga, Editorial Ergatorre Libros, 1998.

narra, así, la acción del ausente desde el terreno donde la memoria de la esperanza cobra el auténtico vigor de su ejercicio.

No hay que olvidar, por lo demás, el carácter *problemático* de esa incorporación y conducción renovada de la pasada esperanza en el porvenir de hoy. Podría decirse en efecto que el recordar a los que se han ido nos abandona a menudo a una nostalgia estéril; resultando al fin, ese recuerdo, un inútil homenaje sin consecuencias que consagramos a la existencia perdida. Pero para trascender estas limitaciones debemos tener en cuenta una vez más la reciprocidad inevitable entre futuro y pasado en nuestra concreta existencia.

El futuro que ignora el pasado, hemos visto que equivale a un frustrado intento de comenzar de espaldas a todo comienzo habido, convirtiéndonos así en fantasmagóricos adanes que nunca habríamos anclado en la existencia; carentes de la filiación indispensable para afirmarnos en el mundo y emprender como quiera que fuese nuestra acción; más aún, ignorantes hasta del hecho de haber aparecido en un mundo construido por otros innumerables comienzos que ya pueblan, con su densidad infinita, nuestra historia: la historia de nuestra innegable procedencia. Pero aún sin pretender ignorarlo, el pasado no puede resultar fecundo sino en la medida en que cultivamos la memoria del devenido comienzo y exploramos su aún abierto territorio de esperanza; para, desde las sugerencias de su curso inacabado, alcanzar inéditos cumplimientos. En cuyo caso, entonces, el memorable escenario del pasado sólo podría ser actualizado y re-lanzado desde el vigor de la propia esperanza con que ponemos en juego nuestra presente existencia; ya que solo desde ella puede ser aquél actualizado para su renovada fecundidad.

Estos dos momentos, el de la actualización y re-creación tanto referida a nuestra esperanza como la del ausente, han de darse simultáneamente y en esencial reciprocidad. La proyección actual de la esperanza gira de inmediato hacia la acogida del pasado como condición de la propia fecundidad porvenir; esa acogida, a su vez, despeja los caminos de la esperanza presente y los fortalece con el apremiante reclamo de un imprevisible cumplimiento. Todo

esto sucede en la medida en que el pasado esencialmente nos concierne (sobre todo cuando hemos sido testigos de la existencia ya concluida que nos es dado evocar, de la esperanza, entonces, de aquéllos cuyo recuerdo no deja de remitirnos al estremecido desamparo de su esperanza)

Lo inacabado de toda sobrevivida esperanza.

Cuando se recuerda al ausente suele experimentarse ante todo el carácter irreversible de su fin. El Otro se ha perdido para siempre, nuestra memoria cae en el vacío de su imposible recuperación. Pero ¿qué es lo que en rigor se ha marchado y ya no puede de ningún modo volver? Se dirá que su propia presencia. Esta se ponía de manifiesto en el vivo testimonio de sí mismo como actor de su propio destino. Sin ello, del Otro no habría manifestación alguna: la memoria del sobreviviente podría ocuparse de sus pasadas acciones pero carecería del ya cesado protagonismo del ausente. Tanto los memorables actos como su rasgo se hallaban sostenidos por la esperanza; pero, aisladamente considerados los primeros, es decir, abstraídos de la cada vez íntimamente re-conocible *fuerza* que los alentaba, sólo podrían traerse a presencia *meras representaciones*. Privados, en efecto, del descenso a la esperanza que agitaba su devenir actuar, el Otro solo aparecería en un nostálgico fotograma de episodios y vagas actitudes carentes de toda trascendencia más allá de su indiferente reproducción. La memoria continuaría distraídamente atrapada en su forzoso presente, sin haber penetrado aún en el origen decisivo de sus recuerdos. Para que ese origen sea re-creado –y no sólo representativamente reproducido- debería alcanzarse, bajo la acción, el aliento de esperanza que la animaba y ponía en movimiento; dicho de otro modo, debería alcanzarse el *sentido* mismo de la ya devenida existencia. Sentido que a diferencia de todo representable episodio de los que pueblan el mundo nos entregaría su propio comienzo, cuyo secreto latir se había encontrado siempre atravesado y trascendido por la dimensión imprevisible de su esperanza. Esta dimensión, habiendo dado incesantemente lugar a un *inacabado cumplimiento*, renovarían ahora su *aún abierta posibilidad*. Ahora bien: esa renovación implica la *supervivencia, más allá del*

protagonismo vivo del ausente, de la fuente desde la que se habría sostenido y desarrollado su vida. Así, el carácter imprevisible de la esperanza habida es lo que garantiza la posibilidad de su re-creación e inédito re-lanzamiento en el porvenir. Con ello se muestra entonces garantizada la actualización del Otro-pasado y se confiere una nueva posibilidad a la aventura de su existencia; aventura que se encuentra ahora en nuestras manos.

El próximo, amigo o familiar que ha muerto, lo ha hecho como testigo de sí mismo y protagonista de su porvenir. Esta precisa manera de aparecerse a nosotros ya *nunca* volverá. Al perderle a él, a ese actor de su propia vida que habría también compartido la nuestra, sentimos una desolación que nos hace retroceder. Al cabo de un tiempo, al observar antiguas fotografías podremos recordarlo, deslizándonos así en una seductora navegación donde nos hallásemos inesperadamente ante el dinamismo de su acción y el brillo inconfundible de su rasgo; desde la lejanía, ellos *parecen* traernos una vez más su aliento, el viento inalterable de su esperanza. No es inusual, sin embargo, que tras unos entretenidos instantes cerremos con precipitación el álbum vencidos por un impulso que llama a la realidad, a la tranquilizadora inmediatez de lo cotidiano. El evocado está muerto. Nuestra memoria huye entonces del nostálgico ejercicio ante una presencia inmóvil que sólo traza con provocadora torpeza un borroso simulacro de su acción; su protagonismo habría concluido de una vez para siempre. ¿Y entonces qué? ¿No es acaso razonable apartar todo intrascendente recuerdo y volver a nuestro razonable trato con el mundo del que el otro ya se encuentra excluido para siempre? Pero ese otro ¿ha dejado de existir *sin más*? Y ¿en qué consiste, si así fuese, la huella persistente de su vida que momentáneamente nos ha sido dado actualizar? ¿Es acaso su presencia lo que al “dejarnos llevar” habríamos hallado? No. Somos nosotros quienes estamos en contacto con el dinamismo de lo manifiesto, él ya no. Pero el haber desaparecido la cotidiana constancia de su acción y el brillo de su rasgo ¿ha hecho desaparecer, acaso, su *sentido*? En el fondo de nuestro corazón intuimos que no es así. ¿Qué es lo que trae, pues, una vez más nuestra memoria? Respondemos: trae el sentido *indefinidamente inacabado* de su propia existencia devenida. Pero si lo

experimentamos inacabado lo sabemos *abierto* aún. Es la esperanza de su cesado hacer lo que nos reclama como tesoro compartido de su siempre posible re-creación, puesto que su latencia imprevisible permanece aún, inalterable, en nuestro propio horizonte de nacidos. Lo que nos queda del ausente no tiene ya que ver con la reiteración imposible de su acción sino con el latido de su esperanza; con la agazapada promesa, hecha don tras su muerte, de una nueva fecundidad. Es la tarea a que se halla destinada la memoria de su esperanza. Si somos fieles a ella, podremos ahora volver al álbum más allá de toda estéril melancolía y de la vana búsqueda de una imposible presencia: podremos atravesar la detenida reproducción de su rasgo hacia la fuente de una compartida esperanza que, acaso, habríamos de aventurar una vez más a la luz del propio porvenir que nos aguarda²⁶.

Dificultades de la memoria: la muerte del amigo

Continuemos aún con la memoria del sobreviviente del que habríamos sido testigos. Ahora nos detendremos en el haber sobrevivido a ese con quien, aún sin haber existido vínculo filial alguno, habríamos compartido en la adolescencia o en la juventud los senderos de nuestra precoz aventura. Con otras palabras, a quien nos había unido un señalado lazo temprano de amistad. Ello nos llevará a profundizar aún en las dificultades con que puede encontrarse nuestra memoria para re-crear toda esperanza ausente.

Ante todo, la relación con el amigo habría estado alimentada por un común escenario de expectativas donde se había comenzado a tallar el carácter (el rasgo) de nuestra iniciativa y comenzado a tener lugar los primeros esbozos de construcción de un porvenir. Y bien: ante su pérdida, ocurrida a menudo cuando ya mayores el tiempo habría abierto una brecha entre los caminos de cada cual, nos es dado volvernos a ese escenario lejano

²⁶ Ha sido María Zambrano quien ha señalado (en *Las ruinas*) tanto el *incumplimiento* de la esperanza habida –y en consecuencia su carácter de vigente apertura– como su siempre eventual *incorporación* a nuestro propio horizonte de esperanza. Véase, de María Zambrano, extendiendo las huellas del pasado al secreto escondido en las ruinas, *El hombre y lo divino, III Los procesos de lo divino*, pg. 229 y ss., México, Fondo de Cultura Económica, 1955.

con objeto de recuperar, tras el rasgo apenas forjado de aventuras compartidas, la esperanza que latía tempranamente en ambos.

¿Qué tiene de peculiar ahora -se preguntará- el caso del “amigo”? Toda relación filial, ya sea entre padres e hijos o entre hermanos, tiene lugar en una estructura a la que remite inevitablemente y en que se apoya la memoria: entre padre e hijo es la descendencia, en la relación fraterna el haber nacido y madurado al amparo de una procedencia común. En este sentido -y al producirse la ausencia inesperada de uno de los miembros de la relación- la pertenencia a la estructura ya señalada garantiza determinada orientación a la memoria. En el caso amigo de juventud, en cambio, no existe a priori pertenencia fundacional alguna: nada ha condicionado previamente el entusiasmo de los primeros encuentros ni la elaboración espontánea del lazo que habría llegado a fortalecer su unión; vistas las cosas con mayor rigor, es el despertar al temprano comienzo de cada cual el único punto de partida y marco de referencia de aquella espontánea relación. Pasado el tiempo y habiendo seguido la vida de cada cual un diferente curso, ante la ausencia definitiva de uno de ellos al sobreviviente *le es dado* con su memoria volver al rasgo del ausente; atravesar sus acciones y alcanzar nuevamente la esperanza viva que entonces latía para re-crearla, como quiera que fuese, en el propio porvenir.

Ahora bien, en ausencia de todo marco estructurado que señalase el origen del antiguo vínculo -como ya hemos señalado, de la filiación como efectivo soporte apriorístico del mismo- sólo queda la evocación de la pura iniciativa y anticipación del ausente tejidas en el tiempo compartido -y más tarde en la distancia- para desentrañar su esperanza ¿Y entonces qué? ¿Qué si el amigo ausente no hubiese articulado en la posterior configuración de su iniciativa ningún determinante comienzo en su existencia? ¿Y qué si no hubiese desplegado con el vigor de su anticipación ninguna ostensible construcción de su porvenir? ¿Cómo hallar entonces el camino de descenso hasta esa vibrante esperanza temprana si ella no se hubiese consolidado de acuerdo con nuestras expectativas a lo largo de su existencia ya concluida? Tras el inesperado curso del tiempo el presente puede hallar en efecto una

decepción ante lo que el pasado prometía, retrayéndose de este modo la memoria con un escozor de amargura o cayendo en una nunca antes presentida indiferencia; esa lejana esperanza compartida parece entonces haberse extraviado, abandonado el impulso primario que la unía con el amigo hoy sobreviviente.

A estas dificultades de la memoria de la esperanza hemos de responder doblemente.

a) Ante todo, en cada nacido (y en el caso que nos ocupa en el ausente que nuestra memoria pretende evocar) puede darse tanto un logrado desarrollo de sus dos momentos esenciales (el venir a lo propio y el encaminarse a lo ajeno) como el haber permanecido su esperanza agazapada en el origen, sin un preciso y riguroso despliegue. En ambos casos se trata de lo mismo: de la *misma* esperanza que aún sigue palpitando desde los comienzos de nuestra relación, desde el asomo y el desarrollo -intactos aún- de su temprana promesa. Como quiera que fuese, aquí no se trata de ninguna estrategia de la memoria que sólo retorna al pasado para recoger la riqueza de una herencia con que se pretende incrementar ahora el propio haber; ello sólo conduciría a perseguir la supuesta configuración ya devenida del ausente para recogerla como merecida recompensa de un vínculo lejano que nos habría convertido en acreedores de su benéfico y tranquilizador recuerdo. Pero suele ocurrir que del amigo se nos presente, en cambio, el estremecimiento de una vida bruscamente interrumpida cuya fuente de esperanza sólo habría surcado con tropiezos el propio camino; y que, en vez de ofrecerse con el brillo de una configuración destinada a satisfacer las expectativas de su promesa, sólo nos permitiese alcanzar el intermitente alzamiento y descenso de su grandeza; el misterio de una existencia, *a la vez* que trágicamente concluida, abierta problemáticamente desde la inquieta palpitación de su esperanza y que reclama, ahora, un singular esfuerzo a la piedad: aquélla que desde su consentimiento en la pura existencia del ausente se actualiza en el perdón y la confianza de su memoria.

Y en efecto, obstáculos de todo género habrían acaso poblado el escenario en que se había ido configurando esa vida cuya esperanza latente

apenas permite ser entrevista descendiendo el tiempo transcurrido; pero que exige ser ahora recuperada con esfuerzo desinteresado, y restaurada a pesar de los desvíos en que se habría acaso perdido la transparencia inicial de su aliento. Esa ya lejana transparencia es precisamente el término que, merced a la tenacidad decidida de la memoria, ha de ser alcanzada por el sobreviviente en duelo. Cuando tal cosa sucede, la esperanza del amigo invade bruscamente la evocación de su rasgo como el agua que emerge con desbordante energía del interior de una piedra agrietada: entonces se hace nuestra y se proyecta con soberana fluidez desde la propia memoria hacia el porvenir. No estaremos buscando ya, como se advierte, ningún modelo abstracto en el recuerdo del desaparecido, sino la común esperanza que hemos compartido, con singular entrega, en los acaso mejores años de nuestra vida.

b) Pero hay una segunda consideración que añade dificultades a las ya planteadas. Se trata de la actualización *alternativa* de los momentos de lo propio y lo ajeno que caracterizan a toda existencia nacida. Expliquémonos. A menudo el ausente evocado se habría empeñado en la afirmación de uno de esos momentos en perjuicio del otro. Entonces nuestra memoria suele hacernos una mala jugada, deteniéndose en el momento débilmente configurado y oscureciendo el otro.

Hay, en efecto, quienes se han obstinado en la renovada ruptura con el pasado; su pasión se habría detenido en el puro comienzo, en la reiterada afirmación del acto inaugural por el que cada vez de manera imprevisible buscamos apartarnos de cuanto nos precede. Dicha vehemencia suele correr pareja con una debilidad a la hora de construir, con eficacia, un comienzo de lo nuevo –de construir el propio porvenir. Nos precipitamos entonces a condenar en el amigo la ausencia de una consistente y desarrollada anticipación en el horizonte abierto; su fracaso provoca en la memoria la decepción ante la falta de “redondez” de todo modelo acabado que hubiésemos pretendido hallar. Nada firme parece quedar de un aprendizaje esperanzador en el recuerdo de esa existencia cuyo porvenir habría permanecido al cabo a la deriva. Pero olvidamos, entonces, la grandeza que habría tenido su pasión por comenzar, por afirmar el acto mismo por el cual

aparecemos imprevisiblemente en la existencia; y, de esta manera, el haber constituido de manera apasionada un nuevo comienzo se vería ensombrecido por la ausencia -que debiera haberlo “completado”- de un ostensible comienzo de lo nuevo.

Ocurre lo inverso ante el amigo que, desde las limitaciones de su ruptura con lo ya dado, ha logrado sin embargo un vigoroso despliegue en el protagonismo de su porvenir. Desde ese ya devenido curso de su vida la memoria echará en falta, ahora, toda *iniciativa original* en que hubiese debido sostenerse. Solemos así, una vez más, sentirnos defraudados por la ausencia de una configuración *acabada* de la complementaria reciprocidad entre iniciativa y anticipación: el ostensible triunfo de la segunda no hace, ante nuestros ojos, más que destacar la insignificancia de la primera.

La aparente unilateralidad del juicio de nuestra memoria no carece sin embargo de base. *In extremis*, la ausencia de todo decisivo nuevo comienzo en la ya devenida existencia implicaría la imposibilidad de todo comienzo de lo inédito, de toda auténtica conquista de lo ajeno; así como el fracaso en la construcción del porvenir descalificaría toda consistencia de un nuevo comienzo, de la capacidad de afirmar el riguroso carácter inaugural del nacer. Pero la verdad es que, más acá de toda simplificadora abstracción, no podría hablarse *rigurosamente* de estos dos extremos. Si el amigo ausente, carente de una visible iniciativa original, parece no obstante haber edificado con acierto su porvenir, la memoria podría apartar la superficie más ostensible de ese rendimiento descubriendo, animada por la milagrosa capacidad de perdonar, un comienzo latente que iluminase de distinta manera su ya andado horizonte. Tras haber llevado a cabo determinadas posibilidades, el amigo aparecería entonces sostenido por una iniciativa en la que asomaría -ya *absuelta* de toda contingente renuncia- el brillo magnífico de su insustituible singularidad. Sólo así podremos recuperar su auténtica esperanza, el desbordante legado de ese puro estallido que nos grita, desde el silencio de su ausencia, la exigencia de volver a comenzar. Inversamente, cuando lo que se halla oscurecido es el desarrollo de toda visible conquista en el horizonte y sólo destaca una ardorosa iniciativa sin consecuencias, en vez de limitarnos a

la decepción por ella hemos de auscultar y atravesar el rasgo de su verdadero desamparo, poner entre paréntesis la manifestación de su caótico recomenzar –el agobio de sus constantes rupturas sólo aparentemente desprovistas de porvenir- para liberar, mediante una renovada confianza de la memoria, su escondida promesa de lo inédito; promesa cuyo eventual despliegue la iniciativa del ausente, aun sin ostensibles resultados, se habría empeñado secretamente en preparar. Sólo así podremos recuperar la auténtica esperanza del amigo, el desbordante legado latente de su porvenir que nos llama a liberar, ahora, su entorpecida persecución de lo ajeno.

La memoria del Otro de cuya vida hemos sido testigos cuenta con el brillo (rasgo) de su acción. Pero para cumplir el destino de esa memoria con eficacia hemos de descender hasta la esperanza que ha alentado al ausente. Se dirá que habría de resultar difícil alcanzar esa esperanza misma, extraviada bajo episodios circunstanciales protagonizados por la acción sobrevivida y el resplandor efímero de la manera de llevarla a cabo. No se trata, sin embargo, de entretenernos en aspectos aislados emergentes en el recuerdo de su vida. Se trata sólo de seguir el movimiento profundo de esa vida, de acompañar memoriosamente al Otro en su dirigirse a sí mismo, en su iniciarse cada vez en el terreno de una renovada constancia; con otras palabras, se trata de su capacidad incomparable de comenzar. De esta manera, lejos de todo agitado esfuerzo de la memoria él mismo nos guiará, desde una intimidad lejana, al secreto inconmensurable de ese que en efecto era –del quién que más decisivamente fue- ; nos guiará hasta la fuerza, viva aún, que habría sostenido y alimentado el misterio de su singularidad única. Podremos de pronto descubrir así la persistente inquietud de su esperanza introducida y emplazada de un salto en el horizonte de nuestro propio comienzo. Horizonte donde podremos llevar entonces a cabo el vigor de su re-creación, y acaso relanzarla en fin hacia compartidos caminos inéditos. Tampoco es necesario acudir a la evocación más o menos minuciosa del trayecto ya devenido de sus posibilidades en el circunstanciado horizonte que le hubiese tocado en suerte. Sólo debemos, una vez más, tender nuestra mano para alcanzar ese movimiento en que el sobrevivido aparece tendiéndonos a la vez la suya, y

dejarnos llevar por ella bajo el misterioso cielo de una esperanza que ahora atraviesa y sobrepasa a ambos, unidos en la dicha común de seguir naciendo. Sentiremos entonces, más allá de cualquier episódico recuerdo de sus empresas, el viento inconfundible hacia donde se dirigía su esperanzada anticipación, sentiremos la vibrante fuente misteriosa que alentaba su orientación en pos lo inédito.

Una vez llegada a este cumplimiento la memoria, volverán a emerger en ella el rasgo y la acción del ausente; el primero, en su más incomparable esplendor; la segunda, en su más vigorosa apertura al desafío del comienzo.

Camus afirmaba con acierto "...no existe paz para el hombre que amortaja a su amigo"²⁷ ¿Qué puede significar aquí la ausencia de paz, la prolongada turbación de quien ha perdido a su amigo? No se trata -como podría inmediatamente parecer- de perturbaciones ocasionadas por la tristeza o el dolor. Es en cambio -y de ahí la agudeza de la observación de Camus- la inquietud ante una exigencia que ya no dejará de insistir en la memoria del sobreviviente: exigencia de rescatar, más allá de todo escenario poblado de episodios, el calor del doble comienzo que habría latido tras ellos como efectiva promesa de un cumplimiento *ahora* a la deriva. Lo dicho se agudiza, puesto que la memoria del sobreviviente se encuentra cargada de una abrumadora sabiduría: la de ciertos privilegiados momentos que sólo con el amigo ausente habríamos compartido. Momentos ante los que la piedad se inclina, entonces, con especial veneración y agradecimiento. Nadie, absolutamente nadie más que el amigo en duelo será capaz de resucitarlos y de recrear su sentido porvenir; de rescatarlos de un puro final destinado al olvido, para fecundarlos una vez más en la continuidad del nacer. Lo que nos duele es siempre el incumplimiento final de su esperanza; pero es ese dolor el que ha de mantenerla *viva* en la nuestra. Sin el dolor por el definitivo derrumbe del amigo no hay posibilidad de memoria fecunda alguna; si acaso un sordo lamento que se prolongaría hasta convertirse en frágil sombra, terminando por desaparecer sin consecuencias. Pero la auténtica memoria del amigo es la que, con dolorosa rebeldía, se promete hacer justicia a su abortada

²⁷ Albert Camus, *La peste*, Paris, Ediciones Gallimard, 1947, pg. 262

existencia; y la que, actualizando la vibración de su llama, decide incorporarla a la propia para conducirla por caminos inéditos. La re-creación del sentido cuya tarea pertenece al sobreviviente consiste en validar que la existencia del amigo, como milagrosa continuación del nacer, no ha finalizado en vano; que será rescatada al cabo de toda aparente esterilidad.

* * *

Ya es tiempo de concluir el presente capítulo. Hagámoslo destacando el conocido ritual que testimonia el compromiso de la memoria sobreviviente con los que ya han abandonado este mundo.

Desde su aparición sobre la tierra al nacido que somos le acompaña la necesidad de enterrar a sus muertos. Lo que en ello actúa es la exigencia de reivindicar su memoria. La sepultura (donde se deposita y guarda el cuerpo sin vida) y el sepulcro o mausoleo (recinto en el que se conservan sus recuerdos o reliquias) son lugares escogidos con el afán de reunir las señales del ausente y rescatarlas de la pura dispersión a la que tanto su cuerpo como su aliento parecen ahora destinados. Entregada tarea de conservación para un siempre repetible encuentro. Estímulo de la memoria; piadosa reunión para re-crear la devoción ante la iniciativa ausente y el agradecido homenaje al ya devenido curso de sus posibilidades; es decir, para *actualizar* la disposición propia de la memoria de su esperanza. Los restos sepultados y conservados en mausoleos (a los que suelen acompañar toda clase de símbolos evocadores, incluyendo narraciones relativas a su existencia) tienen como objeto hacer posible, facilitar y promover el acceso de la memoria al brillo irreductible de las acciones pasadas, al evocable destello de su protagonismo hasta alcanzar la fuente que lo alentaba. El resto de nuestros desaparecidos, desde la instalada localización de sus restos y las alusiones que lo acompañen, grita su ausencia y reclama que su esperanza incumplida sea acogida por la memoria vigente.

El mamífero previo a la aparición de nuestra especie no se preocupaba del enterramiento de sus difuntos puesto que carecía de memoria -siéndole ajena, en consecuencia, la capacidad de toda re-creación de la luz que guiaba

sus pasos. Si el enterramiento, pues, se esfuerza en asegurar lo que resta del ausente, toda anhelada búsqueda a raíz de esa ausencia sólo actualiza a través de la memoria. Memoria que no ha de detenerse en la huella contingente de los restos; memoria cuya pasión en duelo será la de incorporar y proyectar en el horizonte vivo de quien la ejerce la imprevisible aventura de la ahora compartida esperanza del difunto.

La necesidad, pues, históricamente atestiguada de enterrar a los muertos bajo la ya milenaria expectativa de una segunda perduración, no hace sino atestiguar la supervivencia de su inacabada esperanza, ahora en nuestras manos.

III
MUERTE DEL HIJO
(El duelo paterno)

Tras un primer avance hacia la localización de la memoria de la esperanza en el interior de la relación filial (I) nos hemos detenido en el camino que esa memoria atraviesa describiendo el vínculo entre rasgo, acción y esperanza (II). Ahora nos disponemos a dar un giro decisivo en el análisis que reorientará su curso posterior.

Si el vínculo filial da lugar a la memoria de la esperanza se abre aquí un campo de fenómenos que resultaría interesante explorar. Podríamos considerar más detenidamente las relaciones padre-hijo (ya tratadas en *Nacimiento y filiación*²⁸) a la luz de esa memoria; un hilo dinámico aparecería entre ambos, haciéndonos regresar una vez más al nacimiento como origen de toda filiación. Memoria y esperanza protagonizarían así una suerte de ontología del carácter temporal de nuestra compartida existencia: tanto la que se abre calladamente en la relación de las iniciativas en juego como la que hace posible establecer la rigurosa continuidad de la filiación. Podría analizarse asimismo la significativa transformación que habría de sufrir la memoria del hijo tras la muerte del padre; muerte que aparece (Freud) como el acontecimiento más decisivo que a un nacido pueda sobrevenirle en su relación con el Otro (recordemos, por lo demás, que más allá del siempre contingente final de la vida del progenitor se trata, para la concepción psicoanalítica, de una muerte simbólica esencial a la constitución del propio hijo como sujeto; la culpa y la deuda que ésta ocasionase pasaría a ocupar el fundamento mismo de la ley). En este mismo sentido podrían abordarse las características que ejemplares textos narrativos nos revelan sobre las vicisitudes de la filiación, así como sobre las transformaciones producidas en el hijo a raíz de la desaparición del progenitor; etc.

Sin embargo, no nos interesará detenernos aquí en las construcciones teóricas que la muerte de la figura paterna ha merecido –como la que nos sugiere, por ejemplo, el psicoanálisis– ni en la historia de la literatura que sobre ella presenta un vasto material. Se trata, en cambio, y empeñados en la índole propiamente *filosófica* de nuestro estudio, de atender –siguiendo a

²⁸ op. cit.

éste- a “las cosas mismas” para que sean ellas las que nos pongan de manifiesto la dirección de nuestra búsqueda y nos orienten en el camino de su *inteligibilidad*. Nos hemos limitado así, a partir de las relaciones padre-hijo, al terreno inmediato donde ambos *conviven* a la vez que al siempre eventual acontecimiento de la ausencia del padre, anticipada ya por su muerte simbólica. El objetivo ha sido el de destacar, tras el retroceso de uno de los términos de la relación filial (hasta aquí, el representado por el progenitor) la recuperación del sobrevivido mediante la memoria de su esperanza.

Ahora bien, si la propuesta ya esbozada de esa memoria como articulación esencial del dinamismo en la relación padre-hijo, quisiera ponerse a *prueba*, convendría situarla *estratégicamente* en un escenario donde más *problemática* apareciese su presencia y ejercicio efectivos. Ese escenario extremo bien podría ser la inesperada desaparición de uno de sus términos. Pero lo que nos ha de ocupar no ha de ser la muerte del padre -que coincidiría con la manera “natural” de aprehender el devenir de nuestra vida en relación con su inevitable finitud. Nos proponemos, en cambio, buscar la articulación de memoria y esperanza en el acontecimiento desconcertante de la muerte del hijo y de la simultánea supervivencia paterna a la misma. Será ésta, sin duda, la manera más eficaz en que nuestra tesis sobre la presencia de la memoria de la esperanza, de reaparecer en lo esencial *inalterada* tras el análisis, acreditaría con renovado vigor su validez.

Un inédito escenario

Para la “tesis natural” la muerte del hijo aparece como un fenómeno excepcional: transgrede las representaciones habituales que tenemos de la vida, y en particular de la nuestra. Expliquémonos. El hecho de la muerte de cada cual aparece acogido y tolerado *aún* en su perturbador carácter irreversible: es el trágico fin de lo que ha tenido en su momento un comienzo. Tras el crecimiento, desarrollo y plenitud (tiempo ascendente) se acepta sin mayores reparos el que siga, al cabo de una progresiva disminución de la energía (momento descendente) la muerte. Todo humano nacido habría de

comprenderse desde el “punto de partida” que ha dado lugar a su origen y que sostiene y alienta su afirmación inicial en la existencia. Ese punto de partida es, como dato *naturalmente* evidente para todos, la progenitura. Cada nacido lo es de determinados padres, hallándose destinado a su vez a ser *eventualmente* padre. Esto marca un ritmo asimétrico de evolución entre los términos de la relación filial: la vida del hijo asciende en la medida en que la del padre mengua; la primera se afianza y consolida, mientras la segunda disminuye tanto el vigor de la iniciativa como la amplitud de su horizonte de posibilidades, disponiéndose finalmente a concluir. Extrayendo las consecuencias extremas de esta interpretación inmediata, mientras el padre tiende a declinar para al cabo morir, el hijo, en calidad de nuevo nacido, se afianza en su iniciativa y en el desarrollo del propio porvenir. En consecuencia, así como los padres -antecedentes en calidad de progenitores- “naturalmente” mueren, los hijos “naturalmente” les sobreviven.

¿Cómo acoger entonces el caso en que los padres sobreviven al hijo sino como un acontecimiento del todo desconcertante? La interpretación acostumbrada del destino de nuestra existencia queda ante ello sin aliento. Resultará, sin duda, natural consolar al hijo en el entierro de su padre; se dirá (por ejemplo) que esa muerte es “ley de vida”, en el sentido de que responde a una legalidad inscrita, de manera tan imprecisa como incuestionable, en la propia “naturaleza de las cosas”. Pero ¿cómo habría de reaccionarse en cambio frente a la expectativa de tener que consolar al padre ante el cadáver de su propio hijo? Toda sabia locuacidad queda súbitamente enmudecida cuando se trata de acompañar al progenitor que ha de velar y enterrar al hijo. En el caso de la muerte del primero, no se hallaría “fuera de lo natural” compartir con el hijo la evocación de las vicisitudes de la existencia paterna desaparecida, de acciones y circunstancias acaso significativas para muchos; y así, por medio del “logos” de la “habitual interpretación” de la realidad, cultivar con “naturalidad” la aceptación de la pérdida sufrida. Más ¿qué diálogo y elaboración compartida de duelo desarrollar con los padres a los que el hijo les ha sido arrebatado definitivamente?

Más allá de la alteración de la “tesis natural” acerca de la muerte, nos hallamos con problemas que afectan al método mismo con que desde la filosofía hemos podido considerar hasta ahora el fenómeno del nacimiento. Habíamos adherido en su momento a la fenomenología y a la hermenéutica²⁹. En la primera se destaca la captación intuitiva de lo dado, procurando, tras la desconexión o *epojé* que abre el dominio trascendental de la conciencia pura - en cuyos procesos no nos detendremos ahora- fijarlo en la rigurosa articulación conceptual de su esencia. Pero toda captación de éste género lo hace a su vez como eslabón de una cadena de anticipaciones que se limita a actualizar; y precisamente la tarea de descender a esas anticipaciones que hacen posible toda intuición esencial, resituándola en el dinamismo de su procedencia, pertenece a la hermenéutica. De esta manera la fenomenología, para comprenderse plenamente a sí misma, habría de acoger el momento hermenéutico que reclama su propio camino de aproximación a la verdad. En este sentido, una hermenéutica de las relaciones entre padre e hijo (y como hermenéutica de la facticidad de nuestro existir) debería descender, desde la concreta actualización interpretativa que el hijo posee de la realidad, hasta las anticipaciones que le precedieron, es decir, las anticipaciones paternas -que ya habrían incorporado, por otra parte, el plexo significativo del mundo en el seno del cual el hijo ha surgido- ; y, desde ellas, hacer hermenéuticamente inteligible la propia visión que el descendiente posee de la realidad. Si ante todo quiere hablarse no en términos “epistemológicos” sino “ontológicos”, diríamos que las posibilidades llevadas a cabo por el hijo habrían de hacerse hermenéuticamente inteligibles como singular actualización transformadora de las ya desarrolladas por los progenitores; hallándose éstas destinadas a alcanzar, así, un nuevo cumplimiento.

Pero ¿qué ocurriría si en las anticipaciones paternas se invirtiera el orden hermenéuticamente señalado y tras la muerte del propio descendiente el padre apareciese, antes que como predecesor, paradójicamente precedido por la existencia dejada ahora tras de sí? Como se advierte, se trataría para el análisis hermenéutico de una sorprendente inversión: tras haber estado

²⁹ F. Ojea, *Sentido del nacimiento y origen del sentido*, op.cit, II, Cap. III

destinado a interpretar las articulaciones mediante las cuales el descendiente re-crea singularmente las posibilidades ya desarrolladas por el progenitor, ha de desviar súbitamente la dirección de la mirada y considerar a éste, en cambio, como sucesor de aquél. Tales son los términos según los cuales el acontecimiento del hijo muerto altera el camino habitualmente recorrido por el método filosófico de indagación.

Pero estos son también los datos incontrastables de un fenómeno rigurosamente *posible* –el padre sobreviviente del propio hijo- en el contexto de la relación filial considerada a la luz del nacer; y a su única luz: puesto que –según veremos- en la muerte y *en particular* en la siempre prematura muerte del hijo no está en juego, una vez más, otra cosa que el nacimiento mismo sólo desde el cual ha de poder apresarse el paradójico sentido de aquélla.

En cuanto al momento fenomenológico del método, éste no avanzará con esa muerte más que a un inesperado estallido inmediato de su objeto. Aquí el ejercicio de la fenomenología ha de verse reclamado por un dato que en su inquietante carácter *acelerará* de manera señalada su orientación esencial: apartarse de la actitud natural con que sólo captamos inmediatamente la presencia de las cosas y descender a la luminosa posibilidad en la que el fenómeno adquiriría la rigurosa aprehensión de su esencia. Pues es el caso que el término cuya esencia es buscada, ha de re-orientarse paradójicamente en una dirección inversa a aquella en que se hallaba de manera inmediata intencionalmente anticipado.

El padre del hijo muerto ve ahora invertido todo previsible sentido de las cosas y se ve forzado a reflejar lo que habría debido en cambio reflejarle. Aquí toda memoria de lo habitual se estremece y vacila, teniendo que reencontrar su perdida orientación: la relación con el hijo que ha abandonado la iniciativa paterna (para afirmar la propia) y que ha cuestionado el despliegue de su porvenir (acogiendo los estímulos que harían fecundo un nuevo cumplimiento del mismo); con otras palabras, el carácter naturalmente anticipado de la paternidad destinada a convertirse en objeto de la memoria del descendiente se halla, con la abortada memoria del hijo, transformada en memorable objeto de la propia. La fenomenología se encuentra pues, con un

caso extremo en que a la “suspensión del juicio” se le han adelantado los datos inmediatos que el horizonte intencional inesperadamente le ofrece; la *epojé* se halla desbordada, de pronto, por la suspensión que la realidad misma imprevistamente parece ostentar.

La muerte del hijo. ¿Cómo dar cuenta de ello? Y enseguida ¿de qué manera el nacimiento se presentaría como acontecimiento originario donde semejante posibilidad, inherente a su dimensión filial, estaría paradójicamente destinada a encontrar un sentido? Si el nacer implica el sobrevivir a otros y el estar en el origen de otro nacer –resultando, por éste, sobrevivido- ¿de qué manera, desde el propio nacer, se haría inteligible el desplazamiento del destinado a ser sobrevivido a la condición de sobreviviente –y viceversa, del siempre predecible sobreviviente a la de sobrevivido? El hijo aparece, además, como el que hace objeto de la memoria paterna –a la que la que a la vez pertenece. Pero ¿cómo sería posible restaurar como quiera que fuese esa memoria cuando su eventual objeto sobrevivido deviene, en calidad de inesperado sobreviviente, el único y desolado protagonista de la misma? Y ¿de qué manera esa supuestamente restaurable memoria lo será ahora, en tanto memoria de la esperanza, alumbrada por el propio nacer como acontecimiento original?

Alteración de la relación filial

Es desde la altura propia de lo inédito, desde el nuevo –y por lo tanto incomparable- comienzo que es el nacer, como el hijo aparece situado *fuera* de la existencia paterna haciendo posible, de manera única, su totalización; con otras palabras: alcanzándola desde una absoluta alteridad. Ninguna otra diferencia en relación con la singularidad paterna que hubiese inquietado de la manera que fuere su devenir, habría sido, por más provocadora que se hubiese presentado, comparable con el desbordamiento producido por el nacimiento del hijo; siendo éste capaz de situarse rigurosamente más allá de los límites del progenitor y desalojarlo así de su soberano aislamiento.

La totalización de la existencia paterna implica a su vez una relativización de la misma. Relativo es lo que aparece, más allá de la pura referencia a la identidad consigo, en referencia a lo otro. Pero hasta el momento del nacimiento del hijo la iniciativa paterna no ha podido ser alcanzada por nada que hubiese podido alzarla en vilo y situarla *en su totalidad* en relación con la alteridad de otra iniciativa semejante. La única alteridad experimentada por el progenitor, hasta el momento de serlo, no ha podido consistir –como señaláramos más arriba- sino en diferencias sin cesar absorbidas en el seno de un común contexto de sentido que nunca había dejado de *protagonizar*; entregándosele, así, su propia iniciativa como un dato eventualmente absoluto. Pero he aquí que aparece un sorprendente comienzo brotado paradójicamente del padre mismo; una nueva iniciativa capaz de sobrevolar por encima de todas las anteriores, situando ahora toda fundación habida del sentido *en* relación con ella. La aparición del hijo es para el padre una desconcertante intromisión que hace estallar el soberano protagonismo de su existencia anterior, ya fuese la vivida en aislamiento como la compartida con otros. Mas ello trae consigo, como ya hemos visto, un beneficio único para el progenitor: la remisión a su propia finitud y, en consecuencia, la posibilidad única de reconocerse a la vez como inédito nacido.

Vayamos al hecho de ser el nuevo nacido no sólo un imprevisible comienzo sino a la vez comienzo de lo imprevisible. Ello constituye la trascendencia de las posibilidades desarrolladas por el progenitor, y la consecuente acogida de sus limitaciones como ocasión para transformarlas en un nuevo cumplimiento. El padre se encuentra de esta manera con una nueva alteración de su sentido: sentido que ahora sólo ha de tener lugar *re-significándose de manera imprevisible* en y por el devenir de la existencia del hijo en la trascendencia. El hijo a su vez, tras el cuestionamiento del ya desarrollado sentido paterno y la acogida de sus estímulos más eficaces como herencia, retorna, agradecido, al progenitor *desafiándolo* a un nuevo alzamiento de su porvenir.

Y bien, he aquí que se produce la muerte del hijo. Ante su desconcertante ausencia el padre verá abortada tanto la expectativa despertada por la totalización y relativización de su iniciativa como el ser acogido y transformado su sentido en calidad de herencia. Desde ya, no podría caerse en la simpleza de pensar que el progenitor habría retornado entonces al estado *previo* a la existencia de su paternidad. Lo que ahora le ocurre no es el no ser padre sino el serlo *precisamente* de su hijo muerto. ¿Cómo aprehender la inevitable modificación de la relación filial que en esta extrema circunstancia habría de tener lugar? Situémonos una vez más con afán descriptivo en su escenario.

En vida del hijo el padre se nos aparece a la vez como padre y nacido; y padre justo por ser nacido. En tanto que nacido se habría constituido ya en una nueva trascendencia que en su momento hubo de abrir la discontinuidad con su propio progenitor. Pero al constituirse en nacido-padre su trascendencia pasa a ser trascendida por la desbordante aparición de Otro en su calidad de descendiente. Veamos, tras producirse la siempre inesperada muerte de ese Otro, las consecuencias para el progenitor de la desaparición de esa capacidad, hasta hace poco vigente, de actuar el hijo sobre él.

El abismo abierto por el padre para dar lugar a la nueva iniciativa halla de pronto concluida su “consecuencia natural”; la nueva iniciativa que lo trascendía ha cesado -el hijo ha muerto. El carácter conclusivo de esta desaparición implica, más allá de toda empírica perspectiva cronológica referida a una habida “tenencia” y a su “pérdida” posterior, una transformación esencial. Ella reobrará señaladamente sobre la iniciativa paterna que le había dado origen: la pérdida del hijo desencadenará una insistente ausencia en esa iniciativa conmoviéndola de manera incomparable; iniciativa de un progenitor en duelo estrellándose contra sí misma en una inédita soledad. Intentemos verlo aún más de cerca.

El abandono por parte del hijo para la afirmación de su propia singularidad ya no se encuentra en proceso de ejecución: ha cesado mediante otro brutal abandono imprevisto, forzando al padre a vivir la irreversible clausura del primero. El padre no es ya quien está “siendo abandonado” sino –

ahora- quien, cancelado ese abandono activo por el acontecimiento inesperado que es su pura desaparición (trascendida la transitividad del primer abandono viviente por la desaparición definitiva del mismo) permanece fijado a una desconcertante ausencia que descalifica su repliegue inicial de progenitor invirtiéndolo: condenándolo a obrar en solitario sobre su propia iniciativa, a partir de ese *otro inédito repliegue estremecedor* con que ha tenido lugar la del hijo. Por encima de la pasada totalización y relativización que había sufrido, esa primera remisión a su finitud *se duplica* entonces re-surgiendo desde la iniciativa ya finalizada del hijo, que habiéndose replegado definitivamente con su muerte convierte al padre en hijo a la vez: “monstruoso” hijo de sí mismo tras haber devenido, contra toda previsión, sobreviviente (y en este sentido hijo también) de su propio hijo.

Decimos en efecto que tras la muerte del hijo el padre se convierte paradójicamente en hijo de su propio hijo: es la sorda conclusión de la iniciativa de éste destinada a liberarse de la paterna lo que se repliega ahora, dando lugar a esa extrema soledad donde el padre deberá redescubrir su propia afirmación carente, ya, de toda viva trascendencia. El progenitor en efecto debe seguir viviendo: la vigencia del protagonismo sobre el decurso de sus posibilidades resulta ineludible. Debe en consecuencia operar ante todo desde y con su propia iniciativa nacida. A esta iniciativa le cabrían, en paralelo, las dos alternativas que en su momento habían correspondido al hijo: la de adherir ciegamente a la acaso avasalladora iniciativa de éste, es decir, dejar sustituir la propia iniciativa por la del desaparecido; o bien re-surgir afirmando su irreductible singularidad más allá del brutal repliegue conclusivo de la del hijo muerto. Más, en el segundo caso, *sin contrapartida alguna*: aquí el padre no podrá totalizar ni relativizar la iniciativa de su hijo convertido súbitamente en antecedente: habría llegado tarde; esa iniciativa ha concluido de una vez para siempre, permaneciendo al margen de todo concurso paterno. En consecuencia, la eventual afirmación desconcertante de la iniciativa paterna tras la muerte del hijo no puede apoyarse en ningún género de “abandono” que remitiese a un puerto activamente dejado atrás; no

hay puerto alguno del que haya de despegar ese distanciamiento, sólo un absoluto extravío disparado desde la más pura ausencia del descendiente.

De esta manera, el padre sólo se encuentra inauguralmente a sí mismo, de cara a su propia afirmación, con el abismo de la más extrema y desolada ausencia. ¿Pero no constituye esto, acaso, la posibilidad original de ser un nuevo comienzo, uno de los momentos esenciales del propio nacer? ¿No ocurrirá que al padre no ha de caberle entonces sino actualizar *más decisivamente que nunca* su propio nacimiento? Considerémoslo.

Todo nacido aparece en el mundo como imprevista inauguración que con su iniciativa ha de hacerse cargo del sentido. Ahora bien, esta remisión a la propia iniciativa -por la que retornamos sin cesar a nuestra incomparable singularidad- aparece, es verdad, sobre el fondo de un abismo. Esa inaugural aparición sin embargo sólo se gestionaba -por decirlo así- *desde* la ausencia *producida* por el repliegue del progenitor que libera en el descendiente la afirmación de un nuevo comienzo. Ello resulta un acontecimiento esencial -y en consecuencia invariable- compartido por todos en calidad de nacidos. Cualquier nacido existe y experimenta la retirada o repliegue de la iniciativa paterna, abandonando la cual surge afirmando la propia. Pero en el caso del progenitor que se encuentra súbitamente forzado a sobrevivir a su descendiente, toda alteridad de donde se abriese una ausencia liberadora se pierde en el extravío abismal a partir de cuyo sin fondo el padre debe, sin embargo, volver a comenzar. Porque se trata invariablemente de comenzar. Y de comenzar, ahora, ya no su hijo, sino el padre que había dado origen a la afirmación de aquél. Aquí tiene lugar la paradójica convivencia de una extrema soledad con la inevitable insistencia de una iniciativa (la del hijo muerto) que no manifiesta más que su desnuda desaparición. Pero ¿no será precisamente en ella, en esta ausencia de alteridad, desde donde fuese al padre posible emerger una vez más como *existencia conmovida de manera señalada por la rigurosa verdad del nacimiento* -a saber, del haber surgido y haber ahora de continuar surgiendo del puro abismo de que brota el ser-comienzo que le constituye? Nada sabemos de esto aún.

El padre se encuentra forzado a ser hijo de quien ha sido a la vez el suyo: es el vértigo de esta angustiante circularidad lo que no cesa de estremecer y atravesar su existencia ante el hijo muerto. Padre de sí mismo. Hijo de la nada. He ahí los datos de la cuestión. Pero “hijo de la nada” es, en esencia, el propio nacer. El padre del hijo muerto resultará en este sentido –y según veremos- *concentrado* testimonio extremo del nacer: habría alcanzado el límite decisivo de todo nacido; ya nada le queda por aprender para situarse ante el nacer y seguir naciendo hasta su fin.

Ejercicio paterno de la memoria

1

El progenitor del hijo perdido es un sobreviviente y por ello debe limitarse a proseguir, es decir, a continuar naciendo. Pero tal cosa sólo es posible si lo hace *desde* el abismo que abre el *repliegue* definitivo del hijo, con cuya memoria habría de alzarse una vez más en pos de la esperanza. ¿De qué manera? En lo que sigue nos limitaremos a señalar ante todo el *camino* de descenso y ascenso de la memoria del padre en duelo hacia la esperanza del ausente, y, con ella, de la propia. Su pleno desarrollo -guiado por esta exploración *preliminar*- sólo se alcanzará más tarde, cuando nos ocupemos de la *recuperación* del hijo perdido.

En la memoria paterna de la sobrevivida iniciativa del hijo a esta última, replegada sobre sí misma, le sería dado ante todo manifestarse como el más íntimo secreto de su naciente origen inaugural; y, por lo tanto, como un acontecimiento de riqueza inagotable. Sin duda, el hijo sobrevivido habría dado también lugar a un manifiesto desarrollo de posibilidades, tendiendo así un puente hacia el futuro; esas posibilidades habrían interrumpido inesperadamente su curso más su sentido es –y será- siempre susceptible de ser recogido y transformado por cualquier sobreviviente que hubiese sido su testigo. Sin embargo, *de cara al padre en duelo* toda eventual memoria de esa ya concluida existencia *retrocede* aún, porfiadamente, y más acá de los episodios que acudiesen a su evocación, a la iniciativa misma que les ha dado

origen, y *permanece* en ella. De manera que lo que queda es una pura iniciativa muda en su absoluto repliegue. ¿Qué habría de “acoger”, entonces, el padre a partir de la sorda oquedad de ese comienzo perdido?

El inédito comenzar que caracteriza al nacer lo es siempre *por primera vez* –o es rigurosamente *inaugural*. Esto nos da su carácter único –no ha habido ni habrá otra iniciativa comparable a ella-, su más rigurosa singularidad. Esta singularidad tiene efectivamente lugar mediante el “rasgo” que le confiere el brillo de su manifestación. Su evocación prescinde en principio de todo “qué” y sólo acoge un “cómo”: es la manera propia que tiene cada cual de iniciar cada vez la tarea de existir, de comenzar incesantemente a nacer. El padre sobreviviente, tras aparecérselo el cese de la existencia del hijo no sólo habrá demorarse –como acabamos de señalar- evocando éste o aquél episodio de su vida eventualmente manifiesto a todos; no: al padre le será dado en cambio evocar, surgiendo del abismo de esa muerte, la figura incomparable que ha ido trazando el rasgo peculiar –el estilo propio- mediante el cual el sobrevivido había comenzado cada vez a ocuparse de sí mismo, de los demás y del mundo. Ese mundo no es ya –ni ante todo- el que compartimos y cuyas características pudiesen fijarse representativamente como las de todo escenario “común”; el mundo aparece ahora, a los ojos del padre en duelo, como una indeterminada serie de episodios en movimiento absorbidos vertiginosamente por la fuerza centrípeta del irreductible comienzo que lo había sostenido y alimentado, y sólo desde el cual el ausente pudo trazar su más peculiar devenir. La vivacidad del recuerdo en el progenitor se ve así arrastrada, mediante el rasgo propio del comienzo del hijo, desde el torbellino de figuras en que ésta ha ido cristalizando hasta la fuente original que las había animado y conferido su definitiva singularidad.

Más allá de todo escenario objetivable el progenitor aparecerá remitido, pues, desde el rasgo de la iniciativa del descendiente hacia su carácter único que se halla en el origen. Pero además el abismo de la pura iniciativa del ausente le pondrá de manifiesto, desde la *insistencia* de su repliegue ante la memoria, la inaplazable exigencia de volver a inaugurar la propia. El hijo ha muerto; ello constituye un hecho irreversible con el que el

progenitor ha de contar el resto de su vida. Pero esa muerte, al cabo, no hará sino “hacer retornar” al padre “a sí mismo” para afianzar el vigor de su propio comienzo nacido; comienzo precisamente de donde la iniciativa del hijo habría *procedido*. Esta fecunda circularidad muestra así el *aún vigente* carácter *inagotable* de la iniciativa del hijo ausente. La evocación en duelo del rasgo es capacidad de la memoria; su objeto, es la esperanza. Esperanza escondida en el nudo comienzo del nacido ya muerto como *inacabada* (e inacabable) promesa que pasa a anidar, ahora, en el ser-comienzo del padre – ese otro nacido- siendo sostenida por él como memoria de la esperanza. Esperanza del hijo que se hace fecunda en la del progenitor (y que, como originario vigor desbordante del nacer, se hallará destinada a constituirse por extensión -según veremos ya más detenidamente aún- en esperanza de todos).

Es entonces cuando se manifiesta –actualizándose- la disposición de la piedad a que ya nos hemos referido. La memoria del origen se convierte en *veneración* ante el carácter *inagotable* de su pura iniciativa, ahora más presente que nunca; y ella se dirige, con *asombro maravillado*, a la esperanza que brota como fruto inevitable de lo inaugural.

Pero si hemos indicado el destino de la concluida iniciativa del hijo ante el padre, debemos referirnos enseguida la exposición de su ya devenido protagonismo en el porvenir. Ante todo, ello tampoco ha de concretarse en ningún contenido determinado (en ningún “qué”) atendiendo al cual pudiesen describirse objetivamente las posibilidades llevadas a cabo por el desaparecido. Su exposición ante la memoria del padre en duelo se presentará de inmediato como “rasgo” de la orientación incomparable que hubo de comprometerse en su desarrollo. Y sólo descendiendo la memoria a través de ese rasgo es como ha de encontrar la verdadera fuente de *pura anticipación* – pura esperanza, entonces- del hijo, que desafiará también al progenitor a re-inaugurar la propia. De esta manera y de acuerdo con la actualización de la piedad la memoria se dirige, tras evocar el rasgo acuñado en la irreductible orientación hacia el porvenir del descendente, en memoria *agradecida* de su

alimento, de la originaria fuente que ha alentado esa sobrevivida existencia única.

Doble actualización, pues, de la piedad: como memoria *venerante* del nuevo comienzo del hijo y como memoria *agradecida* de su comienzo de lo nuevo. Memoria que *se desborda* hacia la exigida re-afirmación de la iniciativa paterna a la vez que hacia su siempre re-creable anticipación para *prodigarse*, desde allí, como promesa escondida de todo nacer. La esperanza de la memoria que devuelve al progenitor el desafío de re-inaugurar doblemente su existencia como comienzo, da testimonio ahora de la fuente que alienta y sostiene la existencia de *todo* nacido: es la renovada proyección de la inalterable apertura que el nacer, desde la muerte que le pertenece, prodiga indefinidamente al porvenir del nacer.

2

Problemas planteados a la recuperación del hijo ausente.

Con lo dicho sólo hemos *anticipado* la relación de la memoria del padre con la existencia para siempre interrumpida del hijo. Pero en el recorrido paterno tras esa muerte quedan pendientes, aún, problemas que requieren mayor atención y seguimiento y solo al cabo de cuyo análisis la memoria de la esperanza habría de mostrar la complejidad y riqueza de su ejercicio.

a) Sabido es que en la concepción psicoanalítica de Freud (autor al que acudiremos aún más adelante) el sujeto encuentra en la realidad la pérdida del objeto a que se hallaba ligado, pudiendo sin embargo desprenderse progresivamente de él hasta quedar vacante y sustituirlo por uno nuevo. Se advierte, no obstante –lo que ha sido señalado ya por diversos autores– una inquietante contradicción en el pensamiento freudiano. En *Duelo y melancolía*³⁰ se deja claro que en la resolución no patológica del duelo el objeto perdido está al cabo destinado a ser sustituido por otro; pero hemos de recordar también lo que Freud confiesa en una carta dirigida a Ludwig Binswanger, a raíz de la muerte de uno de sus hijos: “Sabemos que el agudo dolor que sentimos después de una pérdida semejante llegará a su fin, pero

³⁰ Freud, *Duelo y melancolía*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, Obras Completas II.

permanecemos inconsolables y nunca encontraremos un sustituto”³¹ Y bien: ¿de qué se trata en esta imposibilidad de sustituir el hijo desaparecido por un nuevo objeto? Fijémonos que Freud se está refiriendo ahora a la evolución no patológica del duelo: el proceso “llegará a su fin”; contando con una base objetual no narcisista en relación con la previa elección del objeto perdido, se está lejos de la pura identificación morbosa y del consecuente desplazamiento al “yo” que se tendría, entonces, por despreciable objeto a sí mismo. Se trata, en cambio, de respetar descriptivamente la salida no patológica del duelo; pero añadiéndose, enseguida, que ante la pérdida del hijo ningún otro nacido (ni atrayente circunstancia objetiva ninguna) podrá presentarse ya como su sustituto. El padre, pues, podría superar la fijación al objeto ausente retirando progresivamente la carga del mismo, pero se hallará impedido de sustituirlo por otro. ¿A qué obedece tal aparente contradicción?

Para dar cuenta de la misma debemos considerar la segunda muerte que el padre experimenta. No sólo la muerte efectiva del hijo -el carácter *definitivo* de su desaparición- sino también de la dimensión fundamental que aquí entra en juego para el progenitor: su propia paternidad. Y en efecto, con la muerte sobrevenida no sólo se ha producido la caducidad de la presencia del hijo, sino además la vigencia de la propia paternidad para el ascendiente en duelo. Un duelo, es verdad -ya lo hemos visto- concluiría cuando el progenitor volviera a ponerse en pie alimentándose, mediante el descenso en la evocación del hijo, hasta su esperanza aún latente; pero con ello permanece, a la vez, la insólita situación según la cual el padre ha de retornar a sí mismo no sólo como a la interminable ausencia desgarradora de la pérdida del propio hijo, sino, con ella, de la -en apariencia irrecuperable- paternidad. El padre resultaría ahora, paradójicamente, padre en duelo por él mismo: por su propia muerte como padre. Y, como resulta natural, al haberse situado más allá de la propia muerte ya no sabrá qué hacer con su vida. He ahí la inédita dificultad.

³¹ L. Binswanger, *Sigmund Freud: Reminiscences of a friendship*, New York, Publisher, Grune and Stratton, 1957.

b) Para mejor comprenderla, intentemos apelar una vez más a la sabiduría clásica. Sabemos que en los antiguos griegos la muerte, antes que referirse a algo sustantivado, tiene un sentido verbal. Es la manera de habitar otro mundo. Otro que el de los vivos, más acá de la luz que domina entre el cielo y la tierra: es el mundo subterráneo de las sombras. Al dios que lo preside (*Hades*), a diferencia de los otros, apenas se le puede reconocer en su singularidad; toda vez que deseáramos captarlo se limitaría a mostrarnos un escenario topológico que designa sólo el lugar habitado por los que han dejado de vivir, por los que se han ausentado de nuestro mundo de una vez para siempre. Ese inquietante escenario se halla protegido, ante cualquier intento de burlar sus defensas y darse una vuelta por él para retornar al mundo de los vivos, por el río *Leteo*. Por las aguas del olvido. Y en efecto, el habitar el *Hades* –el haber muerto- se caracteriza por la pérdida de la memoria, no ofreciendo así más que un escenario poblado por figuras fantasmagóricas carentes de historia e identidad; en consecuencia, de toda configuración que nutriese de constancia su memoria y diese perfil definido a su perdida identidad. Inapresables sombras para los vivos, en cuyo territorio les resultaría imposible poner sus pies sin abandonar definitivamente el propio mundo; el mundo de límites definidos donde constantemente protagonizan su existencia; mundo poblado de identidades y dotado de familiares recuerdos; mundo, en fin, cuya continuidad (basada en la memoria) y consistencia (basada en la identidad) resultan forjadas por el incesante ser-testigos de la propia vida. Los vivos nos hallamos en posesión de una biografía con la que contamos y que puede a la vez ser por nosotros transmitida; los muertos la han perdido para siempre. Hundidos en el olvido, no les cabe dar testimonio de sí mismos ni dar a conocer a nadie quienes son. Ya nada saben de sí; una oscuridad absoluta ha sepultado para ellos la luz de todo recuerdo - en griego: conocimiento-. Habitan, clausurado de una vez para siempre, el oscuro dominio presidido por una amnesia irremediable.

¿Qué lección nos es dado extraer de este relato mitológico? Ante todo, hemos de decir que éste nos conduce a poner en duda la eficacia misma de la memoria de la esperanza *tal y como hasta el momento* ha sido presentada para

dar respuesta a toda eventual “recuperación” del hijo perdido. En efecto, para sortear estas dificultades podríamos acaso acudir a lo ya establecido en nuestros análisis de la memoria; nada parecería impedirnos afirmar, entonces, que aunque el carácter insustituible persistiese en el duelo por el descendiente, su pérdida podría hallar -a su manera- una compensación recogiendo su esperanza; el padre recuperaría así, a través del descenso de su memoria hasta lo que no ha dejado de latir bajo la vida del hijo, la originalidad de esa esperanza con que se re-crea incesantemente el nacer, recuperando -también a su manera- el protagonismo de su paternidad. Pero todo esto no hace sino evitar la complejidad de lo que nos ocupa. Ante todo, deberíamos precisar el sentido de la estratégica apelación empleada tanto en lo que se refiere al hijo como a la propia paternidad: nos referimos a una “recuperación” que tendría no obstante lugar -como hemos repetido- “a su manera”. Y bien: preguntemos pues ¿de qué manera?

c) Hemos dicho que el carácter insustituible del ausente aparece inalterable en el padre. ¿Pero en qué habría de consistir, apresado ahora con mayor rigor, ese carácter? Según el testimonio clásico que acabamos de evocar, el que ha abandonado esta vida pierde la memoria y en consecuencia su identidad. Ello quiere decir que ha dejado de ser testigo de sí mismo. Este ser-testigo, el poder contar consigo y en consecuencia contarse y contar a los demás la propia existencia, es equivalente al estar en posesión de la misma, es decir, al aparecer como su efectivo protagonista. El haber sido testigo de su acción, si ha hecho posible que el nacido se reconociese en su protagonismo, habría hecho a la vez posible el propio re-crearse incesantemente dando lugar así a la constancia de la propia identidad. Advirtamos que si sólo le hubiese sido dado ser testigo de determinada acción aislada en su instantaneidad no se habría constituido más que en testigo de un episodio sin antecedente ni consecuencia algunos para la buscada *vigencia* de sí; dicho de otro modo, testigo de un hecho del todo incomprensible -si todo comprender consiste en acoger la manifestación de algo en su relación de continuidad consigo y con lo otro. Cuando al llevar a cabo determinado hacer el nacido se reconoce como su ejecutor efectivo, lo hace en relación con el que era hace un momento -

cuando acaso deliberaba acerca de ello- y con el que era, en fin, desde su dilatado “haber sido”; excepto que se hubiese suspendido repentinamente en él toda memoria y se perdiera, según los griegos, en la oscura demencia de los muertos que habitan el *Hades*.

La consecuencia inevitable de la muerte del hijo es, pues, para el padre el cese definitivo de la propia memoria de aquél y en consecuencia del protagonismo sobre su propia existencia. Esta pérdida parece tener un carácter *absoluto*: no podría conquistarse ya ningún nuevo objeto contingente que hubiese de reemplazarla. En primer lugar, la pérdida no sólo se refiere a la pasada complicidad vivida ante su presencia, sino a la vez a la muerte definitiva de esa presencia “para él mismo”. El padre puede sin duda evocar y hacer suyo cualquier episodio significativo del ausente; puede incluso comprobar en el seno de la realidad que le rodea determinadas consecuencias aún presentes de su acción. De esta manera le sería dado, a través de la memoria, hacer presente la “sustancia” –para hablar en términos hegelianos- de su vida; una serie de imágenes con las que alcanzar el rasgo donde brillaba su acción terminando –supuestamente- por reconstruir y arriesgar en fin la ya conclusa totalidad de su sentido. Pero lo que le estaría vedado, de una vez para siempre, es el volver a hacer presente el protagonismo efectivo que el hijo muerto había tenido sobre sí mismo, el haber asistido de manera renovada a su propia aventura de nacer.

Además –y en el caso de la muerte que particularmente nos ocupa ello es lo decisivo, puesto que lo anterior puede experimentarse también ante otras pérdidas- se trata del *propio* hijo; es decir, de aquél que ha procedido de la propia existencia paterna, que ya había comenzado a sobrevivir al padre y que se hallaba destinado a hacerlo hasta el fin de su vida; es él quien se encuentra ahora sobrevivido, y ello hace a su muerte incomparable con la de cualquier otro ausente con el que el padre (por lazos de amistad o de amor) hubiese estado vinculado y que, como objeto al que se hallaba momentáneamente ligado, hubiese podido ser acaso reemplazado por otro. Como vemos, la pérdida del hijo no sólo tiene un carácter absoluto; además de la imposibilidad de restituir a través de la memoria su protagonismo sobre el

propio destino –imposibilidad que comparte con todos aquellos a los que el padre habría sobrevivido- se agrava, de manera singular, por aparecer como el sobrevivido que hubiera *precisamente* debido sobrevivirnos.

Ahora bien ¿es todo esto realmente así? ¿Acaso del hijo muerto no queda para el padre más que lo conservado y eventualmente re-creado por su memoria, sin permanecer en absoluto la acción viva de quien había sido testigo de sí mismo protagonizado su existencia hasta el fin? ¿No será entonces el ejercicio de la memoria de la esperanza una mera ilusión, la de seguir compartiendo con el hijo el mismo protagonismo de nacidos, puro espejismo que sólo permanecería remitido a la soledad de la memoria paterna? Intentaremos en lo que sigue responder a ello.

Recuperación del hijo.

Lo que del hijo se halla irremediamente perdido jamás habrá de retornar. Negar esta pérdida equivaldría a deslizarnos en la fantasía de un burdo simulacro de “resurrección”. El hijo muerto no podría ser ya el testigo de sí. Ha perdido esa posesión de sí mismo que caracteriza a los vivos. Como los pobladores del *Hades* subterráneo, carece de memoria: ella está ahora *en manos* del padre sobreviviente. Sabemos sin embargo que el progenitor no sólo evoca el rasgo del ausente sino que, descendiendo, va en busca de la fuente que alentaba su acción, la esperanza que habría latido tras ella. Ahora bien ¿qué podría lograr, dentro de su inmediata y en apariencia impotente soledad, la memoria de esa esperanza?

Ya hemos visto que el padre no está condenado a ser sólo el memorioso testigo *pasivo* de esa esperanza; puede dar testimonio de ella e intentar llevarla con su propia existencia hacia una imprevisible fecundidad porvenir. Mas la re-creación y eventual transformación de esa esperanza ¿no se vería acaso *limitada* a la acción del propio padre, y en consecuencia *sin esencial presencia alguna* del descendiente?

Mas la esperanza de que ahora hablamos, cuyo testimonio se consagra y cuyo imprevisible desarrollo habría de ser perseguido por la acción paterna, es *precisamente* la del propio hijo. Ante semejante afirmación, podría

objetarse que la supuesta presencia de esa esperanza no aparecería sino como algo que el padre se ha limitado a aislar en su recuerdo para otorgarle arbitrariamente una existencia artificial. ¿Qué relación efectiva podría establecerse, en efecto, entre esa ya abstracta fuente del hijo muerto y la recuperación rigurosa de la misma? ¿No consistirá, en fin, la supuesta recuperación de esa esperanza ausente una mera ficción sin consistencia alguna en la realidad?

Ya hemos visto que desde el rasgo del hijo y a través de su acción a la memoria paterna le es dado descender hasta su aliento. El padre llegaría a actualizar a éste como lo que sostenía y alimentaba esa acción en su incomparable destello. Pero se insistirá aún en que la esperanza recogida por la memoria paterna no sería propiamente la del hijo, sino la de la sola acción del padre que incorpora a su propia expectativa la abstracta prolongación de la esperanza de aquél; con otras palabras, que la esperanza supuestamente recuperada no pertenece sino a una desmesurada expectativa del propio padre respecto de la existencia ausente; o que, en cualquier caso, no sería sino la incorporación a su antojo de determinados anhelos del descendiente que designan retrospectivamente su huella; anhelos que habrían terminado con su muerte y ya no formarían parte más que de la impotente evocación del progenitor. Consideremos estas objeciones.

El sentido último de toda acción, es decir, el aliento que la soporta y alza su existencia, no puede ser otro que la inaugural apertura del nacer afirmándose a sí mismo y anticipándose en el porvenir. Sin esta original apertura a lo imprevisible la *supuesta* acción nacida no pasaría de ser un comportamiento objetivamente determinable en sus causas y previsible en sus consecuencias -a la manera de una ya empobrecida concepción de lo "natural"- ; lo así concebido sólo sería susceptible de "probabilidades", anticipadas *desde* fuera y sujetas a una serie de condiciones por lo pronto desconocidas que, de manifestarse, darían lugar a la determinación de una pura necesidad. Pero nada más lejos del carácter imprevisible con que se inaugura la acción nacida y lo hace su porvenir. De esta inauguración surge la esperanza. Y ella no *se limita* a la que habitaba en otro tiempo la existencia

viva del nacido: *trasciende*, precisamente por su carácter *imprevisible*, hacia una *ilimitada amplitud* que puede ser entonces recogida y transformada –en el caso que estamos analizando- por el padre en duelo.

La esperanza se inaugura en el aliento que animaba la acción; es decir, en su siempre abierto sentido. La acción misma, vista como determinado curso de sucesos que ha cesado de una vez, aparece concluida; mas no lo hace la *abierta esperanza* que la animaba. Es ella lo que desborda rigurosamente hacia el inalcanzable fin de su existencia devenida y cuyo esperanzado destino, abierto aún como *inacabado*, permanece en manos del testimonio del sobreviviente. Pero es al padre del hijo ausente a quien le es dado, como a ningún otro, alcanzar con su memoria la originaria pureza de su iniciativa y anticipación imprevisibles mediante las cuales se habría sostenido y alimentado la existencia de aquél. A ese padre en duelo le es dado así, tras haber descendido desde la evocación del rasgo hasta la fuente de donde brotaba la esperanza del ausente, acoger su *inconmensurable dilatación* y haciéndola *una* con la propia, afirmarla y aventurarla en el sobreviviente horizonte como renovable promesa porvenir.

En este caso el padre no se hallará sustituyendo “artificialmente” al ausente; tampoco se encontrará realizando sólo la propia acción “en su nombre” –por decirlo así-: se hallará llevando efectivamente la esperanza del hijo consigo y aventurándola en caminos cuya inquietante extensión se han incorporado a la propia y con ella se confunde. El hijo se hace entonces presente en la vida del padre, *tal y como* la vida del padre lo hace para sí misma.

Es, sin duda, verdad que en la memoria no tiene lugar la recuperación del hijo como *vivo testigo* de sí mismo -y, por lo tanto, protagonista de su existencia. El único testigo es ahora el padre sobreviviente. Pero en la memoria paterna del hijo -de su brillo y acción re-creados- cobra efectiva presencia la esperanza desbordante que lo animaba y cuyo *inacabamiento* trasciende a ambos, progenitor y descendiente. Y así como en el rasgo -memoria “inmediata” del nacido- éste se nos pone de manifiesto en su incomparable singularidad, la esperanza que lo sostiene y alienta es a la vez la

del hijo: la que ahora tiene *la capacidad de venir a presencia en el propio horizonte paterno más grávido que nunca de inéditos cumplimientos*.

La esperanza del ausente *se re-crearía* entonces mediante la memoria paterna: lo haría como *coprotagonista* en la extensión de una *compartida* esperanza porvenir. El padre podría ahora decir que su hijo está presente; no ya como la aparición alucinada del sueño ni como trágica construcción errática de un burlado corazón en duelo que no hace sino consolarse con estériles fantasías; sino como proyección de la esperanza del descendiente mediante el imprevisible desarrollo de su aliento: proyección de esa esperanza *de la mano de* la memoria viva de su acción y del entonces inextinguible brillo (rasgo) de la misma.

La certeza paterna de esta *efectiva* re-creación suele aparecérsenos, en ciertos casos, más ostensible cuando padre e hijo habrían combatido por la misma causa y el primero no duda, tras la muerte del descendiente, en alzar las consignas que los unían reivindicando con ello la extensión de la compartida esperanza hacia la victoria. Victoria que –y lejos ya del color excepcional de todo relato legendario- puede aparecer de manera corriente en el rasgo que brillaba en la acción del ausente con la mayor simplicidad de su grandeza: acaso la de un equilibrio peculiar con los seres o de la singular urgencia de una ardiente pasión; victoria que, por lo demás, no traza ningún término preciso, sino que permanece sencillamente en el horizonte común aguardando su siempre imprevisible cumplimiento.

3

Recuperación de la propia paternidad

A raíz del ejercicio de la memoria del padre en duelo nos habíamos propuesto esclarecer, también, la muerte de su propia paternidad y la eventual resolución de la misma. Detenernos en ello nos llevará a re-descubrir aún la *condición* para la vigencia de la esperanza del hijo en el propio horizonte paterno de existencia.

El padre aparece inmediatamente como tal por su progenitura de sangre (en esto, sin embargo, no podría igualar nunca a la madre); pero antes

que por el nacimiento biológico lo es por un *segundo nacimiento* que a todo hijo, más allá del haber sido engendrado, corresponde: el ingreso en el dominio simbólico –dominio de la ley que organiza el futuro, sitúa de la manera que fuere el pasado y se dispone a toda resolución presente. El padre representa para el hijo la ley; ley que ha limitado en el descendiente los primeros impulsos hacia la letal apropiación instantánea del fin (lo que en otro lugar³² hemos llamado el *des-tiempo*) e inaugurado el disciplinado aplazamiento de la satisfacción (*contra-tiempo*), ley a cuyo sometimiento debemos tanto una relación eficaz con el mundo como la orientación decisiva del propio destino. Es el segundo nacimiento del hijo, evocado en los antiguos rituales de iniciación (algunos de cuyos rastros siguen aún vigentes) con su disciplina de sacrificios y la final revelación de los misterios que harían al adolescente compartir el universo adulto con sus nuevos iguales. Para ello el hijo debe morir a la pura inmediatez natural de su vida y acceder al sentido dominante en su propia cultura; con otras palabras, debe abandonar la dependencia e ineficacia de su anterior estado de “ignorancia natural” y volver, “conscientemente” ahora, a nacer. A la ley debemos el sentido de las acciones y los padecimientos con que nuestra ya consagrada existencia habría de devenir. Nacer a la ley, sometido a la ley con una inédita libertad ante el propio destino, es también *en efecto* nacer. Y sólo lo es como *nacer de padre*.

¿Qué ocurre, preguntemos ahora, cuando el padre pierde a su hijo? Ya hemos insistido en que no sólo se trata de la muerte del descendiente sino también, para el progenitor, de la muerte de su propia paternidad. Es entonces la firme *articulación* del universo de sentido lo que parece haberse hundido por completo: muerto su destinatario natural –es decir, el hijo- la transmisión efectiva de la ley naufraga, arrastrando consigo la existencia misma del transmisor –es decir, del padre. (Sin duda podrá advertirse una experiencia “análoga” en la madre: pero ésta, más allá de la concreta desaparición del hijo encontrará trágicamente herida, con el aliento mismo de la existencia de éste, la del *nacer* mismo; la madre no se limita, salvo excepcionalmente, a ser una mera transmisora -simultánea al padre- del

³² F. Ojea, *Sentido del nacimiento y origen del sentido.*, op. cit., II, Cap. I

legado de la ley y del sentido forjado en determinada cultura a que se pertenece: posee en sí misma la pura capacidad de “hacer nacer” que se encuentra más acá de todo devenido sentido. Pero ya en su momento nos detendremos en este carácter esencial de la progenitura femenina).

Tras haber depositado la semilla de la concepción que desembocaría en un nuevo nacimiento, el padre se dispone a acoger tanto el alzamiento de ese milagroso comienzo encaminado al porvenir, como la singularidad incomparable de una nueva existencia. Cuestionado ahora por la trágica muerte del destinatario, no sólo el sentido paterno transmitido sino su propia transmisión -no sólo la ley que el padre haya podido ofrecer sino su *posibilidad* misma de ofrecerla- no quedaría más que el problemático camino de *restituir en su origen esa ley*: de descender hasta la iniciativa y la anticipación ahora dolorosamente compartidas con el hijo ausente, para volver a inaugurar la esperanza de un *segundo* -y a su vez *paterno*- nacimiento.

Pero ¿qué podría significar aquí, para el padre, restituir la ley *desde su origen*? La ley es lo destinado a configurar el mundo, a hacerlo inteligible dentro de límites precisos. El origen de la ley, el primario acontecimiento de su transmisión habita en la relación filial. Sin duda la ley resulta simultáneamente transmitida mediante los significantes ya instaurados en la sociedad a la que padre e hijo pertenecen. Pero la originaria relación con el Otro -y si comprendemos que ella se halla en la *base* de toda convivencia en su más compleja extensión, es decir, de toda “sociedad” de nacidos- es la intimidad filial, condicionada inmediatamente -y salvo en casos excepcionales- por la consanguinidad. A ésta pertenece la transmisión como comienzo, puesta en marcha y entrada en vigencia de la ley; una ley aislada en la urdimbre y el cumplimiento de cualquier nacido ajeno a toda relación con el ascendiente (o, si se quiere, con lo *paterno*, biológicamente determinado o no) *carecería de sentido*. En esa transmisión, en fin, los miembros de la relación filial se constituyen y distribuyen como términos de la ley: el padre es el emisor, el hijo su destinatario.

Ahora bien ¿qué ocurre en el caso que aquí nos ocupa, el de la muerte del hijo? Uno de los términos de la transmisión (el destinatario) bruscamente desaparece; y, con él, parece hacerlo a su vez la función del otro, es decir, la del padre como emisor. Lo que parece entonces hundirse es la *consistencia* misma de la propia *transmisión*. Y es sólo uno de ellos, el sobreviviente, quien tendría ahora la posibilidad de su problemática *restitución*. Se trataría pues, ante todo, de volver a establecer el *origen* de la ley misma como garantía de esa misma restitución.

Pero ¿qué querrá decir que el padre –único sobreviviente efectivo del fenómeno considerado- haya de *re-fundar* en este caso la ley desde su origen? Se trataría de *volver* a alzar y de dar consistencia al hilo conductor de la relación entre padre e hijo –hilo que no es sino la transmisión esencial a la ley. Más ¿cómo re-construir, una vez más, la ya disuelta vigencia de esa transmisión ante la ausencia definitiva de uno de sus términos -impidiendo a la vez el desarrollo de la función del otro? El padre se ha quedado solo. Aunque deberíamos añadir, sin embargo: con una *inédita* relación consigo. ¿Cuál es ella?

El padre es el sobreviviente de su propio hijo; de quien, a su manera, lo había comenzado ya antes a sobrevivir. Más entonces resulta a la vez *sobreviviente de sí mismo*. El inicial sobreviviente de la relación filial lo era el hijo como destinatario de la ley; éste habría practicado el abandono para afirmarse en su propia iniciativa y el posterior enjuiciamiento crítico del sentido paterno para protagonizar de manera inédita uno nuevo. Ahora, tras la concluida existencia del descendiente, el padre se convierte en el único destinatario de la ley de la que él mismo había sido, en el comienzo, su emisor. Así, pues, *emisor y destinatario de sí mismo*. De esta manera, si de lo que se trataría es que el padre sobreviviente restaurase *efectivamente* la herida inesperadamente sufrida por la ley, deberá promover, tras la muerte del hijo, una *nueva relación con él mismo*. Sólo a él le sería dado en efecto restituir, desde el escenario de esa solitaria relación consigo, la *consistencia* de la propia ley. Dicho de otra manera: si padre e hijo comparten cada cual a su manera los dos términos de la transmisión entonces el primero, único

sobreviviente efectivo de la relación filial, *habrá de cargar con ambos términos de esa misma transmisión*. Pero ¿cómo hacerlo? ¿Cómo alzar y sobrellevar esa carga para transformarla, a través de la memoria, en esperanza?

No hay para ello más que un camino. El padre del hijo muerto no necesita otro hijo. Necesita un padre. Pero a éste –al inédito padre de que ahora se trata- no puede constituirlo *sino él para sí mismo*. Padre que resurge sobreviviendo al que había dejado súbitamente de serlo, podrá ahora restaurar el vínculo trágicamente dañado a través del escenario *compartido* con el hijo muerto: puesto que *él también pasa a constituir un hijo muerto para su propia paternidad*.

Tras este doble duelo -duelo por el hijo y por la propia paternidad perdida- el progenitor lograría, desde su *reforzada supervivencia paterna*, restaurar entonces la inédita comunión surgida entre la perdida paternidad y la insistente ausencia del hijo. Este compartido escenario –donde padre e hijo vuelven filialmente a encontrarse- no es sino el de la memoria que al padre en duelo le es dado ahora ejercer: restableciendo así la efectiva transmisión propia de la ley en la proyección, desde esta heroica figura de inédito padre sobreviviente, de la más vigorosa y dilatada esperanza. Esperanza cuya resurgida fuente se alzaría y expandiera más intempestivamente que nunca a la de todos.

El fecundo *reencuentro* se produce, así, como el del padre sobreviviente con el hijo ausente *a la vez* que con él mismo como padre sobrevivido. Sólo entonces se haría posible el reencuentro y el diálogo entre ellos en el interior de un común escenario porvenir; diálogo en que el legado de la ley restablece desde el origen su activa transmisión.

Ahora el pasado a que acude la memoria se halla nuevamente destinado al porvenir; a la vez que la renovada anticipación de éste, como esperanza a que pertenece la memoria, vuelve a desentrañar en el pasado toda auténtica transmisión fecunda de la ley. Padre e hijo serán ahora coprotagonistas de su compartida esperanza.

Hemos visto, sin embargo, que con la muerte del hijo se produce el aparente cese de toda capacidad de actuación como descendiente en relación

con el padre; es decir, de la capacidad de totalizarlo y relativizarlo, así como la de cuestionar su ya desarrollado porvenir para -tras acogerlo selectivamente- transformarlo en un inédito cumplimiento. Ahora bien: ¿se *recuperará*, acaso, esta capacidad en el escenario descriptivo en que acabamos de situarnos –el de la recuperación de la presencia del hijo muerto? Veámoslo.

a) Al padre le es dado incorporar, en su propia acción en curso, la esperanza del hijo. Es en el horizonte mismo protagonizado por la anticipación paterna donde aparece, en diálogo vivaz, el co-protagonismo del propio hijo. Ese diálogo, además de mostrar desde la fuente de la acción de cada cual la diferencia entre la orientación anticipadora de ambos, pone en evidencia los diferentes criterios y perspectivas para aventurarse en sus caminos. A cargo del desarrollo en curso de su propio horizonte, ello es vivido ahora por el padre como un incesante cuestionamiento de la realización – actual y eventual- de sus propias posibilidades; momento que *re-crea* entonces aquél por el cual el hijo, a lo largo su ya cesada existencia, se había introducido en el expuesto porvenir paterno para llevarlo a una inédita transformación.

b) Algo paralelo sucederá con la iniciativa: a la hora de re-crearse la capacidad de comenzar del hijo sobrevivido el progenitor se encontrará en convivencia y diálogo con otro comienzo; comienzo mediante el cual el hijo habría actualizado su fuente de esperanza alentando cada vez su iniciativa inaugural; y ésta, afirmándose ahora a la manera de la de un camarada incomparablemente introducido en el mismo horizonte, alcanzará con su mirada la iniciativa del progenitor; volverá a totalizarla y relativizarla conmoviéndola en su pretendida suficiencia y conduciéndola así, una vez más, a su decisiva finitud; es decir, al renovado reconocimiento de su singular iniciativa *nacida*.

Cuando más arriba nos preguntábamos cómo acreditar la vigencia de la esperanza del hijo ausente en el actual horizonte del padre, respondíamos que el carácter imprevisible de la fuente que alentaba las anticipaciones del hijo saltaba los límites de su aparente conclusividad para extenderse, y ser entonces acogida y re-lanzada por el progenitor en su propio porvenir. Una

respuesta análoga habría de reiterarse ahora en relación con la vigencia de la esperanza del hijo que habría latido en su ya devenida afirmación inaugural: al carácter imprevisible de su fuente le será dado trascender toda pura conclusividad, desplegándose y siendo re-creada por el padre en la a su vez inaugural afirmación compartida de su propia existencia.

Todo ello significa que la actividad propia del hijo –la de haber podido, con la afirmación de su inédita iniciativa, totalizar y relativizar la del padre remitiéndolo de la manera más decisiva a sus límites, y la de haber podido cuestionar el desarrollo expuesto de sus ya habidas posibilidades remitiéndolo al desafío de re-inaugurar así su porvenir en duelo- ; todo ello significa, decimos, que esa capacidad de acción del hijo ya muerto es susceptible de re-crearse en la memoria de la esperanza paterna. Este inédito coprotagonista acogido en la propia apertura del progenitor en duelo, lo es desde su aún vigente –por lo siempre imprevisible- esperanza; esperanza capaz de haber trascendido los límites de su muerte y brillar en el seno de la entonces renovada aventura de seguir naciendo llevada a cabo por el progenitor.

Duelo y melancolía

Desfiguración de la memoria paterna

El camino de la memoria ha *partido* hasta aquí de la correspondencia *verdadera* entre padre e hijo. Pero es necesario considerar de inmediato qué sucede cuando se desfigura su destino. Anticipemos por lo pronto una primera determinación de ello -que más adelante habremos de desarrollar.

Hay que señalar enseguida que lo que el padre no podría hacer nunca con eficacia es limitarse a eludir la muerte del hijo, retornar a un irrecuperable pasado donde no habría sido en absoluto padre de aquél. El progenitor debe continuar existiendo con la persistente alteración producida en su vida por la desaparición del descendiente. Sólo se trataría, en cualquier caso, de cómo hacer frente al inevitable acoso de ausencia. Pero, y *en paralelo* a la alternativa acción de cualquier hijo viviente que renunciase a su propia

iniciativa para adherir a la del padre entregándose así a su sustitución avasalladora, el progenitor puede ahora enceguecerse ante el deslumbramiento trágico del clausurado comienzo del hijo y desistir de toda propia afirmación. De esta manera, ya no tendría lugar en el mundo -es decir, en el dominio del sentido que como nacido al padre le es dado una vez más protagonizar- ningún inédito comienzo: éste se habrá sometido al excluyente comienzo del desaparecido, cuya muerte habría desactivado cualquier asomo de iniciativa más allá del trágico final de la suya. Dicho de otra manera, habrá existido un comienzo único que, ya cesado con su ausencia, despoblaría el mundo de todo nuevo comienzo -emergente ahora como usurpador. El muerto ha concluido con la vigencia de su propio comienzo, el cual reapareciendo fantasmalmente con carácter implacable vuelve a consagrar, de manera paradójica, su vigencia en el mundo de los vivos como negación absoluta de todo comienzo. Así el progenitor, al haberse visto arrojado a sobrevivir tanto al abismo de la muerte del hijo como al de su propia paternidad, intentará colmar ese doble abismo con la paralización del nacer; brusca detención destinada a asfixiar la trascendencia propia de la muerte forzándola a volver circularmente sobre sí misma en una ahora irremediable esterilidad.

¿Qué ocurre a partir de aquí? Cancelada la promoción de toda novedad en el hijo, nada más allá de lo dado habrá ya de ser protagonizado inauguralmente. El tiempo del nacer parece haberse detenido de una vez y no hacer más que girar indefinidamente sobre el propio vacío.

Bloqueando la posibilidad de toda memoria fecunda, ello bloquea a su vez la piedad: del eventual ejercicio de toda veneración y agradecimiento. Cualquier débil esbozo de veneración tenderá con el tiempo a transformarse en apática indiferencia: habiendo convertido la muerte del hijo en incómodo episodio que no debería alterar la estéril continuidad de una ya abstracta iniciativa, rechazará el don eventual de esa muerte procurando eludir toda huella de esperanza de la existencia sobrevivida. Imposible actualizar, pues, la memoria de la iniciativa del hijo, descender hasta su inagotable fuente de esperanza.

El agradecimiento, por su parte, no será nada ante un proyecto que se habría limitado a prolongar un camino trazado ya inexorablemente. Nada habrá qué agradecer a esa anticipación prematuramente interrumpida que no habría hecho más que desviar toda inevitable continuidad “eficaz” del porvenir.

Para terminar, el padre no sólo acabará desfigurando la muerte del hijo sino también su propia muerte como padre; negando, en consecuencia, la manera más fecunda que el nacido tiene aquí de tratarse a sí mismo: la piedad ante su propia existencia. Con ello, habrá perdido la memoria de su propio nacer; sustrayéndose al desamparo de su origen, se arrojará en la abstracción de la ausencia de todo comienzo efectivo –que sólo se abre desde el abismo de lo imprevisible- y de una indefinida continuidad donde ya nada habría imprevisiblemente de comenzar.

Duelo y melancolía

El desarrollo y articulación de los momentos del duelo paterno en su alternativa desfiguradora requiere una mayor atención. Para penetrar aún en el asunto, conviene relacionar las anteriores indicaciones con la concepción freudiana registrada en su ensayo de 1915, *Duelo y melancolía*. Intentaremos, de esta manera, una reflexión sobre los *supuestos* sobre los que en ese singular trabajo de Freud el tratamiento de la *pérdida* del hijo descansa. Ello arrojará una nueva luz sobre lo ya señalado acerca de la *desfiguración* de la memoria del hijo ausente a la vez que de la siempre posible afirmación de la memoria paterna de su esperanza.

Utilizando la terminología freudiana, el duelo se produce en el “sujeto” como consecuencia de la pérdida de un “objeto” a que se hallaba ligada su “libido”. En el caso del hijo muerto, éste habría de constituirse en objeto de esa pérdida para el padre. El trabajo del duelo consistiría, cuando el inevitable examen de la realidad acredita de manera insistente la desaparición del objeto en cuestión, en desligar progresivamente la libido del mismo hasta quedar ésta vacante, es decir, dispuesta a descubrir en el mundo un nuevo objeto con que vincularse para proseguir su camino en pos de la satisfacción.

La melancolía constituye la variante patológica del duelo: el sujeto evade la prueba de la realidad que atestigua la inexistencia definitiva del objeto, y tiende a identificarse con éste. Simultáneamente, se caracteriza por la depreciación del propio sujeto de la pérdida, que pasa a adoptar una severa actitud negativa respecto de sí mismo.

Acudamos a una primera descripción freudiana de sus síntomas. “La melancolía se caracteriza psíquicamente por un estado de ánimo profundamente doloroso, una cesación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar...y la disminución del amor propio”³³. Inmediatamente podemos establecer una relación entre estas palabras sobre el duelo patológico y nuestro análisis del sobreviviente desfigurador: el segundo y tercero de los rasgos señalados por Freud (desinterés e impotencia) son consecuencia de la pérdida paterna de la propia iniciativa al haber cancelado, tras la pura identificación con la conclusividad de la del hijo, la posibilidad de todo nuevo comienzo: el mundo vigente, en consecuencia, no despierta ya interés alguno (nada nuevo habría de tener lugar, absorbido ahora en un indefinido y monótono transcurrir); asimismo, aparece bloqueada la capacidad de amar (de dirigir activamente la iniciativa hacia cualquier otro ser del propio mundo).

Pero vayamos enseguida al tercer rasgo –la pérdida del amor propio. Freud continúa: “Esta última (la melancolía) se traduce en reproches y acusaciones, de que el paciente se hace objeto a sí mismo, y puede llegar incluso a una delirante espera de castigo. Este cuadro se nos hace más inteligible cuando reflexionamos que el duelo muestra también estos caracteres –el ya señalado desinterés por el mundo y la incapacidad de amar– a excepción de uno solo: la perturbación del amor propio”³⁴.

El llamado “trabajo” del duelo consiste en transitar, así sea provisionalmente, por el terreno en que el melancólico se ha anclado de manera definitiva; al tratar de ir, lenta y dolorosamente, desligando su libido de aspectos parciales del objeto, el sujeto deja también suspendida su

³³ S. Freud, *Duelo y melancolía*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1981, Obras Completas II, pg., 2091

³⁴ *Ibid.*, pg.2091

iniciativa hasta que se produzca el despegue total de lo perdido -perdido de acuerdo con la contundente evidencia impuesta por el examen de la realidad- y quede en disponibilidad para una nueva elección. Pero durante el duelo no tiene porqué emerger la severa disminución de todo amor propio, como sucede en la melancolía. La razón de ello no tarda en iluminarse: el melancólico no está elaborando su pérdida con el propósito de transformar su doloroso estado actual en uno nuevo, sino que se ha instalado –como acabamos de señalar- en la pérdida misma; su propia iniciativa no se halla meramente replegada de manera provisional, destinada a recuperarse al cabo a sí misma; ha consagrado en cambio el cese definitivo de todo nuevo comienzo tras su identificación con la irrecuperable pérdida del (objeto) desaparecido; y, por lo mismo, todo eventual asomo de poner en marcha la propia capacidad de re-comenzar, más allá del propio comienzo que lo ligaba al sobrevivido, se le aparece como una inadmisibile *traición* a su memoria. Traición digna, en consecuencia, de los más severos reproches. Con otras palabras, todo apego a sí mismo (en la figura del amor propio) cesa a consecuencia del apego masivo al desaparecido: este último prescribe al universo la absoluta incapacidad de volver a comenzar y de abandonar, de esa manera, la tragedia sufrida por él.

Pero sigamos una vez más a Freud en lo que se refiere a la pérdida tan severa del amor propio: “En el duelo, el mundo aparece desierto y empobrecido ante los ojos del sujeto. En la melancolía es el *yo* el que ofrece estos rasgos a la consideración del paciente”³⁵ Una vez más, tras mostrar la analogía de determinadas manifestaciones del duelo con las de la melancolía, Freud se detiene ante el carácter enigmático de ésta última: ello se debe a que: “...no podemos comprender –en el caso de la melancolía- qué es lo que absorbe tan por completo al enfermo”³⁶ Pero insistamos aún en la aclaración de esta perplejidad. Aquí no se trata, como en el duelo, de reavivar –por doloroso que fuese- los diversos compromisos de la propia libido con el objeto perdido para *contrastar* este proceso con la prueba de su inexistencia

³⁵ Freud, op. cit., pgs. 2092-2093

³⁶ Ibid, pg.. 2093

en la realidad e ir, así, desprendiéndose progresivamente del mismo. En el compromiso del *yo* registrado en el duelo, éste no deja de retener para sí una protagónica dimensión estratégica destinada a liberarlo al fin de su sometimiento al objeto ausente y a adquirir, entonces, la disponibilidad para depositar su “carga de energía” en uno nuevo. En la melancolía en cambio – retomando ahora la experiencia desfiguradora del padre del hijo ausente– sucede el puro avasallamiento del *yo* en el que éste se sacrifica consagrando, con la clausura de la iniciativa del hijo, la cancelación absoluta de toda otra iniciativa posible.

Pero no olvidemos además que el padre implicado en la experiencia desfiguradora del hijo perdido no sólo desvirtúa la eficacia de la muerte de éste –muerte tras la cual, descendiendo desde la evocación del rasgo a la pura iniciativa del ausente, sería remitido a la exigencia de re-crear la propia-; el padre desfigurador se entrega, también, a la ineficacia de su propia muerte como padre. ¿De qué manera? En la inesperada pérdida de la iniciativa a que ha sobrevivido no sólo se encuentra con el carácter definitivamente concluso de *ésta*, sino asimismo de la *suya* como padre. Muerta la efectiva vigencia del hijo, lo habrá hecho también la del padre que hubo de ser para él. La muerte del hijo aparece así como la muerte *simultánea* a todo vivaz carácter presente del progenitor. Este ha de continuar subsistiendo; más no ya con la acogida de su muerte como padre -que le remitiría eventualmente a la pura capacidad, más original aún, de serlo tras haberlo efectivamente sido- sino para consagrar, en el decurso posterior de su existencia, la incapacidad de toda paternidad en él. Veamos; el fragmento de Freud recién citado continúa así: “Este (el paciente melancólico) nos describe su *yo* como indigno de toda estimación, incapaz de rendimiento valioso alguno y moralmente condenable... Se humilla ante todos los demás y compadece a los suyos por estar ligados a una persona tan despreciable. No abriga idea alguna de que haya tenido en efecto en él una modificación, sino que extiende su crítica al pasado y afirma no haber sido nunca mejor. El cuadro de este delirio de empequeñecimiento...se completa...con un...rechazo a alimentarse y un sojuzgamiento, muy singular desde el punto de vista psicológico, del instinto

que fuerza a todo lo animado a mantenerse en vida”³⁷ . El hijo ha muerto; de él sólo perdura acaso un cuerpo inerte destinado a la descomposición. Esta es la pura visión, a partir de la ausencia del todo ineficaz del objeto, del carácter concluso y sellado para siempre de su existencia. Pero la asimilación desfiguradora con esa descomposición que el padre realiza, equivale ahora a la descomposición –a la muerte- a la que el propio padre ha surgido en calidad de tal, es decir, de él mismo como padre-ya-sido. Si muerto está el hijo, más muerta lo estará aún la progenitura que le ha precedido como su condición. El padre aparece, en calidad de progenitor, como el origen y a la vez la estremecedora consecuencia de la tragedia que ha hundido al propio hijo en su inesperada desaparición. De ahí la deplorable valoración que tiene de sí mismo y que abiertamente manifiesta ante los demás. El padre desfigurador se halla así del lado de la muerte ineficaz, se expresa y habla desde la pura descomposición de los restos en que habría devenido irreversiblemente el propio hijo; pero con ello lo hace a la vez desde su propia descomposición aun provocadoramente vigente en su existencia actual.

Profundicemos todavía en el análisis de la ausencia de amor propio en la melancolía. Poco más abajo del texto que acabamos de citar Freud continúa con esta interesante observación: “Por último, comprobamos el hecho singular de que el enfermo melancólico no se conduce tampoco como un individuo normal, agobiado por los remordimientos. Carece, en efecto, de todo pudor frente a los demás, sentimiento que caracteriza al remordimiento normal. En el melancólico observamos el carácter contrario, o sea el deseo de comunicar a todo el mundo sus propios defectos, como si en este rebajamiento hallara una satisfacción”³⁸ ¿A qué obedece -preguntémos- esta impúdica humillación pública del melancólico, trasladándola ahora a la correspondencia desfiguradora del padre con el hijo muerto? La respuesta no es difícil de encontrar: al padre no le interesa ante todo destacar el carácter negativo de sus insuficiencias y defectos a la manera de “contenidos” pertenecientes (por ejemplo) a su personalidad que hubiesen ido

³⁷ Freud, op. cit. , pg.. 2093

³⁸ Freud, op. cit. , pg.2093

configurándose en el desarrollo de las propias posibilidades. La exhibición humillante del padre apunta *más allá* de todo contenido concreto en que su existencia hubiese podido devenir y que pudiese ser evaluado objetivamente por los demás. Más allá –o dicho a la inversa y con mayor rigor: más acá- de todo contenido de acción, la crítica paterna se dirige a la fuente misma que le habría dado origen y que no es otra que su propia iniciativa de nacido, su indelible capacidad de comenzar; es a ella a la que pretende restarle toda consistencia y legitimidad, es ella la que ha perdido todo valor *puesto que ha muerto para siempre con la del hijo*. Mas como al padre le resulta innegable la continuación actual de su existencia, se tratará de impugnar la propia iniciativa sepultándola “desde” las consecuencias a las que habría dado y pudiese aún seguir dando lugar. De ello no tiene otro objetivo, en fin, que el consagrar su absoluta incapacidad (como nacido y como padre-nacido) de comenzar; del comienzo como esencia invariable de todo nacer.

En este monólogo solitario con la esterilidad de una muerte que se limita a prolongar sordamente su agonía, el padre desfigurador no hace sino encubrir el abismo de la muerte del hijo y con ello el abismo que habría de remitirlo, desde el descenso evocador, hasta la pureza de la iniciativa que sin cesar hubo de sostener aquél; y que, de inmediato, se extendería a la exigencia de renovar la propia a partir de su ahora inédita condición de sobreviviente.

El narcisismo

Se trata por lo demás, volviendo a Freud, de un asunto del “yo” en relación con su objeto hacia el que mediante diversas “catexis” –invistiendo a éste o en retirada- la energía psíquica se desarrolla. Hemos de advertir enseguida que lejos está de nuestra actual intención someter a análisis crítico los “conceptos” freudianos; aquí sólo procuramos llevar a claridad filosófica los supuestos en que –en el concreto ensayo sobre duelo y melancolía que nos ocupa- la propuesta teórica de Freud habría de fundarse. En este sentido, nada nos prohíbe establecer la analogía entre el “yo” freudiano y el protagonismo del padre sobreviviente hacia el hijo, y tomar entonces a éste último como objeto de la libido propia del “yo” del progenitor. Dicho esto, sin

embargo, nos hallaremos con que nuestra primera comparación de la concepción freudiana de la melancolía con nuestro análisis no ha alcanzado aún el esencial descubrimiento que el psicoanálisis hace de tal estado: descubrimiento asociado al narcisismo, y del que de inmediato pasamos a ocuparnos.

Arriesguemos de manera anticipada lo que desde la perspectiva de nuestro análisis habremos de extraer de la tesis freudiana que expondremos a continuación: la melancolía consiste, como consecuencia de lo que llamamos la “relación desfiguradora” con el descendiente sobrevivido, en que el padre no hace sino *prolongar* en ella, a su manera, la propia correspondencia que *ya mantenía* con éste antes de morir. Acudamos al siguiente texto de Freud donde intenta, una vez más, reconstruir el proceso que conduce a la melancolía: “Al principio existía una elección de objeto, o sea enlace de la libido a una persona determinada. Por la influencia de...un desengaño...surgió una conmoción de esta relación objetal, cuyo resultado no fue el normal, o sea la sustracción de la libido de este objeto y su desplazamiento hacia uno nuevo, sino otro muy distinto... La carga del objeto demostró tener poca energía de resistencia y quedó abandonada: pero la libido no fue desplazada sobre otro objeto, sino retraída al *yo*, y encontró en este una aplicación determinada, sirviendo para establecer una identificación del *yo* con el objeto abandonado. La sombra del objeto cayó así sobre el *yo*: este último, a partir de este momento, pudo ser juzgado por una instancia especial como un objeto, y en realidad como el objeto abandonado. De este modo se transformó la pérdida del objeto en una pérdida del *yo*, y el conflicto entre el *yo* y la persona amada, en una disociación entre la actividad crítica del *yo* y el *yo* modificado por la identificación”³⁹.

¿Qué nos muestra ante todo esta rica descripción? Freud comienza estableciendo la comparación entre el estado de melancolía y el duelo. En el primero se da una bifurcación inesperada respecto del proceso del duelo normal. Según Freud, la carga del objeto perdido (de acuerdo con la prueba de la realidad) quedó fácilmente abandonada. La libido, dirigida hasta ahora al

³⁹ Freud, op. cit., pg. 1094-1095

objeto desaparecido (seguimos refiriendo aquí la descripción freudiana a nuestro análisis de la muerte del hijo) no habría establecido, por decirlo así, ningún significativo ni en consecuencia firme compromiso con él que la llevase a oponer más tarde una enérgica resistencia a su retirada. Pero por lo demás esa misma libido, ahora en aparente libre disposición, no se ha desplazado tampoco hacia ningún "objeto nuevo"... Al no poder permanecer, sin embargo, en este estado de pura disponibilidad habría de tomar alguna dirección alternativa: y esta sería la del propio "yo" que, habiendo retirado ya su carga del objeto perdido, se identifica ahora con él *convirtiéndose de esta manera en objeto para sí mismo*. La ya célebre declaración freudiana "la sombra del objeto cae sobre el yo" no quiere sino decir que, identificándose con el objeto perdido, el "yo" paterno aparece siendo ahora objeto para sí mismo: resultando a la vez la sombra del padre, humillado ante su propia desgracia, la que cae sobre él.

¿Cuál es la sospecha que aquí nos asalta de inmediato? Habíamos visto que en la correspondencia desfiguradora del padre con el hijo en vida, el primero tiende a sustituir la iniciativa del descendiente por la propia y someter el eventual desarrollo de su porvenir a sus designios. Sin duda -y para acudir ahora a los conceptos freudianos- la libido del padre se encuentra comprometida aquí con la del hijo, habiéndolo investido con su "carga"; pero bien visto el asunto este compromiso psíquico, aunque lo haya sido en apariencia con la iniciativa del hijo, resulta serlo con la de sí mismo: con la del propio padre que habría sustituido la de aquél; y si parece haberlo sido con el decurso concreto de la existencia del hijo, resulta serlo en realidad con el del propio porvenir del padre que no habría hecho sino prolongarse a su manera en el descendiente. Ello significa que la libido paterna no ha alcanzado nunca compromiso alguno con la rigurosa *alteridad* del hijo más allá de la pura ocupación, en este caso *narcisista*, consigo mismo. El padre se ha amado a sí mismo a través del hijo: ha amado tanto su inédito comienzo (en la sustitución de todo efectivo comienzo en el hijo) como su comienzo de lo inédito (en el sometimiento de cualquier eventual novedad en relación con su implacable proyecto progenitor). De esta manera, el aparente giro hacia el

narcisismo operado en la melancolía ante la pérdida irremediable del hijo – mediante la doble operación del *yo* paterno de identificarse con él y tomarse simultáneamente por objeto a sí mismo- no es sino una prolongación, nada sorprendente ahora, de un narcisismo *anterior*: el transcurrido durante la vigencia de la paternidad desfiguradora en sus relaciones vivas con el descendiente. En efecto, al producirse la muerte del hijo “la sombra del objeto cae (sin duda) sobre el *yo*”; pero sólo *transformada* en la previsible consecuencia del oscurecimiento a que ese objeto, en el anterior decurso de su existencia, había resultado sometido, siendo incorporado ahora como objeto narcisista de la libido paterna cuyo “yo” aparece identificado con él. El melancólico padre no llora por el hijo muerto: habiendo ignorando la efectiva alteridad de éste cuando se hallaba vivo y eludiendo ahora la de su muerte, sólo llora por él mismo. Con otras palabras, la acción desfiguradora del padre hacia el hijo desaparecido no hace más que prolongar a su manera su desfiguradora correspondencia anterior con el mismo.

La nostalgia y el dolor.

En la melancolía el padre se ha identificado con la existencia del hijo muerto: en rigor, es él el sobreviviente de sí mismo ante el que ahora se inclina, atento a la corrupción que le atraviesa, y donde no existe –como tampoco habría existido antes- huella alguna de alteridad del hijo. De esta manera se explica cómo el padre permanece aferrado al puro rasgo inerme del ausente, sin descender al origen que le ha alimentado. No obstante, esa evocación sería en sus comienzos (según Freud) un momento positivo del duelo; duelo –recordemos- donde el sobreviviente va desprendiendo poco a poco su libido del objeto perdido para terminar liberando la disposición a abrazar uno nuevo. Y es aquí precisamente donde hay lugar para un estado *intermedio* entre la permanencia de la memoria en el rasgo y el siempre posible descenso hasta su fuente; un estado que puede oscilar hacia la esterilidad de la melancolía hacia la salida positiva del duelo. Hablamos de la nostalgia.

En ella el espíritu no sólo permanece fijado al rasgo; dentro de ciertos límites es arrastrado por él, en escorzo retrospectivo, hacia su origen que aguarda como esperanza aún viva del nacer. Cuando la nostalgia sigue los vientos que la conducen a esa fuente, emprende los pasos de la memoria de la esperanza. Como pura nostalgia, sufre aún de manera en apariencia indefinida, la ausencia que permanece tras el puro rasgo abandonado a sí mismo; más si se deja transportar por esta ausencia, si no se aferra a la aislada configuración de evocaciones inmediatas abrazándolas en el anhelo de una identificación morbosa con el hijo, llegará a alzarse con la esperanza que le habría aguardado siempre al cabo de su dolor.

No olvidemos que la evocación del rasgo, la detención en él sin rechazar la promesa escondida de la esperanza, es un momento esencial del ejercicio de la memoria. Pero si es verdad que el rasgo se presenta como un medio indispensable para arribar a la promesa que ha sostenido y alimentado la existencia desaparecida, no lo es menos la inclinación hacia la idealización del ausente: ésta tenderá a anticiparlo sin mediación alguna hacia la pura fábula de un inexistente pasado -proyección desfiguradora de toda auténtica esperanza. Y en efecto, así como la pura detención morbosa en el rasgo no alcanza esperanza alguna, su elusión no hará sino saltar precipitadamente a una abstracta esperanza. En efecto ¿cuál es la característica de la nostalgia cuando se ve arrastrada indefinidamente hacia atrás por su pérdida irrecuperable? Si tenemos presente que la esperanza apunta al porvenir, aquélla invertirá paradójicamente su fecunda dirección dirigiéndose al *mero* pasado (a lo simplemente “ya habido”) Dicho de otra manera, cuando la nostalgia se desliza hacia la identificación patológica de la melancolía, le es dado seguir un peculiar camino desfigurador: al hacerse intolerable la pura detención en el rasgo cuya ruina no despide más que una cruel hostilidad, la nostalgia busca colmar esa ausencia con la avasalladora instauración de un origen irrecuperable. Es el mito del paraíso perdido. La muerte aparece entonces como evidencia extrema de la caída tras el abandono de un estado de milagrosa plenitud que el sobreviviente se complace ahora en evocar. Así es como se consuma la estrategia para eludir esa muerte: la dolorosa ausencia

que envuelve al rasgo impide al padre conducirse hacia la abierta posibilidad que no cesa de latir bajo todo nacer; ésta se privará de su fecunda transparencia, transformándose en cambio en un ancestral escenario abandonado pero a la vez ofrecido a la memoria como apoyo indefinido de su nostálgica evocación. La nostalgia se clausura en sí misma bloqueando todo camino que condujese hacia la magnífica luz de la esperanza. El rasgo aparece desfigurado en calidad de siempre evanescente huella del paraíso. Fabricado artificialmente el origen, la concreta manifestación con que el difunto habría afirmado su iniciativa y configurado su orientación se petrifica indefinidamente como enigma a descifrar, puro conjunto de signos alusivos a un origen ya extraviado. La memoria se fortalece patológicamente en la nostalgia rindiéndose ante la supuesta majestuosidad mítica de un origen que, para terminar, domina ahora todo auténtico porvenir. El rasgo del sobrevivido se constituye así en mera huella de esa ya perdido esplendor – esplendor cuyo abandono habría marcado el desdichado destino de todo nacido. La muerte no es ya una derrota inesperada; ella comenzaría con nuestra aparición misma en el mundo destinada a ser sólo resignadamente consentida. Construidos los soberbios mausoleos que nos aguardan, no quedaría sino depositar ofrendas al dios desconocido que retendría el secreto de su vano desvelamiento. El relato –o más bien la fabulación- puede hacerse aquí tan rica como se quiera, alimentando una nostalgia que sólo se regocija en sí misma ajena a toda viva esperanza.

Lejos de toda originalidad, el dolor no es sino una derivada manifestación cuya inteligibilidad última ha de buscarse en aquello que lo produce. En el contexto de los seres vivos no humanos aparece como reacción ante un provocador estímulo negativo; reacción sometida a la siempre previsible respuesta que tiene lugar en el comportamiento natural. En el escenario del nacido, en cambio, el dolor trasciende todo mero automatismo regulado por la causalidad hacia la expresión de un estado de cosas que conmueve nuestra existencia. Si acudimos a los términos de la clínica resultaría acertada su articulación como “síntoma”; puro terreno al que, si bien a los ojos del especialista podría traducirse su origen, no le sería dado

dar cuenta del mismo desde ninguna otra perspectiva ajena a su inmanente afección. Cuando sucede, la persistencia de su estado –el estado del doliente– no puede más que vivirse pasivamente como agresión. (La siguiente reflexión sobre el dolor no pretende alcanzar su sentido más propio ni extenderse sobre sus diversas modalidades. Nos limitamos a una aproximación al mismo en referencia sólo a lo que aquí venimos tratando: el duelo paterno por el hijo ausente).

Sabemos ya que en el caso del dolor ante la pérdida del hijo puede caerse en la melancolía o buscar –tanto afanosa como vanamente– sustituciones del descendiente desaparecido para encubrir la pérdida original. El sobreviviente buscará asimilarse a una ciega necesidad, identificándose así con cualquier otro mamífero víctima de una desgracia inexplicable. Una suerte de arbitraria alteración parece haberle sobrevenido y su oscura persistencia desemboca en la resignación de quien ha terminado no siendo más que la víctima impotente de esa implacable circunstancia. El carácter fatalista con que se experimenta de esta manera el dolor es consecuencia del permanecer al margen de su origen, intentando aislar el presente estado de cosas como mero “hecho” del mundo. Ese origen es experimentado entonces como la inexplicable rotundidad con que aparece, tras la muerte del hijo, su irremediable ausencia. La memoria, detenida en ese puro vacío, genera un sufrimiento que persiste en su inutilidad y no hace más que retornar de manera indefinida sobre sí mismo. Los fugaces destellos del rasgo sólo son evocados para permanecer flotando, inermes, en el puro escenario de su ineludible vacuidad.

Rendido ante el propio sufrimiento, el padre no se aventura mediante ese mismo rasgo en el valeroso descenso hacia la fuente que aguarda, tras él, dispuesta a ser re-creada en el porvenir. Sólo en este exigido descenso hasta la esperanza –esperanza que late, intacta en su inconmensurable amplitud, como posibilidad más propia de la existencia perdida– el dolor del sobreviviente puede transformarse, de azarosa desdicha, en duelo activo que se interna en su origen para desplegarse más allá de toda parálisis estéril. Despertando de su vacío aletargamiento, el *memorioso* dolor podrá alzarse

entonces como protagonista de la esperanza del hijo perdido; esperanza que, tras el esforzado descenso de la memoria, logrará extenderse como renovada promesa compartida en el horizonte del padre en duelo. Hay un dolor estéril y otro fecundo: el que rechaza el nacer y el que se decide a actualizar y volver a alzar su fuente en el mundo.

IV
MUERTE DEL HIJO
(El duelo materno)

Presencia de la madre

Aparición de la madre y su correspondencia con el hijo

Distingamos ante todo la presencia del padre de la de la madre en la vida del hijo, y sus consecuencias.

El padre se pone de manifiesto como la iniciativa que precede a la del hijo; como la ejerciente capacidad de comenzar de la que el hijo deberá forzosamente apartarse para dar lugar a la afirmación de la propia. Es este el momento que llamaremos de *altivez* o superioridad de la existencia paterna, exhibiendo la decisiva puesta en acto del comienzo y lo que éste implica como irrupción inaugural. Superioridad a la que, sólo tras un largo camino, al hijo le será dado igualarse consolidando la propia.

El padre muestra, además, la *autoridad* brotada de una inmediatamente fiable legitimidad sobre el descendiente –activa indicación, partiendo de lo que es, de lo que debería ser–, limitando y consagrando de esa manera el escenario de posibilidades alternativas como camino eficaz en que el hijo habría de protagonizar su porvenir. Sin esa previa configuración restrictiva, pero a la vez fecunda, del escenario en que habría de desplegarse la existencia en el mundo, el hijo sólo permanecería en frágiles tanteos y el eventual anticiparse su acción abandonado a la deriva.

Así, la altivez (superioridad) de la iniciativa paterna y la autoridad (fiable legitimidad) con que aparece la configuración original de su horizonte constituyen la posibilidad para toda consolidación y desarrollo de la nueva existencia. El padre, a quien la madre se dirige de pronto con avidez ante la mirada desorientada del neonato, expulsa al hijo de la abstracta clausura inicial (de plenitud y totalidad) con aquélla compensándole, a cambio, con la capacidad de afirmar y consolidar la propia vida y de obtener un trato eficaz con la realidad.

La madre, por su parte, penetra con su aliento en la raíz misma de la existencia del descendiente, por cuya subsistencia y afianzamiento vela más acá de todo *contenido* que éste haya de conferir a su vida. El compromiso de la madre no lo es con la ley -ley que ante todo disciplina en el aplazamiento de

la satisfacción alejando el impulso letal de apropiación instantánea del fin, condición inevitable para el ingreso en el mundo simbólico- ; el compromiso materno, más acá de toda ley, lo es con el nuevo nacido que ha de sostenerla y desarrollarla en la dirección que fuere (los casos en que la madre aparece en supuesta complicidad con el padre exigiendo al hijo el cumplimiento de la ley, no tienen otro sentido “materno” que el de velar para impedir su caída en un eventual exilio del dominio simbólico que pusiese en peligro la propia afirmación de su existencia).

En su correspondencia con la iniciativa del hijo, la madre desarrolla un atento seguimiento de las demandas suspendiendo ocasionalmente su satisfacción, con el objeto de vigorizar la propia consistencia del infante en su existencia; ello atestigua tanto el carácter prematuro de su influencia en el nuevo nacido como el conocimiento e intimidad iniciales con él. Desde esta proximidad inicial con el descendiente, el repliegue materno se limita a mantener a éste a cierta distancia de ella; a exponerlo provisionalmente en el imprevisible escenario inédito de su recién inaugurada existencia. No ya que abra determinados contextos de libertad donde el nuevo nacido se desenvolvería con su propia acción (esto corresponde en rigor al padre) sino que *despeja el contexto en que habría de cobrar vigencia cualquier iniciativa original*. Con otras palabras: la madre, con su “repliegue”, llega siempre “antes” que el padre. Es frecuente advertir la expectativa de los padres cuando, buscando promover la motricidad del infante suspenden momentáneamente su asistencia dejando la iniciativa de aquél en franquía: la expectativa del padre dirigirá su atención a éstas o aquellas posibilidades de acción previamente entrevistas por él; la madre mostrará en cambio su indiferencia ante cualesquiera posibilidades que el infante hubiese de escoger: su interés se dirige a la pura iniciativa de éste sostenida por el escenario liberador cuyo origen está en ella. Esta *inaugural* liberación materna, por otra parte, no es nada que más tarde se pueda totalizar y relativizar. La madre ha hecho nacer al hijo y en lo sucesivo no puede sino “seguir haciéndolo nacer”; no lo acoge ya comenzado su desarrollo (como el padre) para aguardar el cumplimiento de determinadas iniciativas de

antemano previstas. El asunto de la madre no es sólo el nacido en su singular ejecución sino *su nacer mismo*. La madre ha sido desbordada de antemano por el puro acontecimiento con que aparece el hijo en el mundo más allá del carácter concreto de toda acción que éste hubiese posteriormente de llevar a cabo; y *desde* ese desbordamiento retorna al propio hijo en su más decisiva relación inaugural con él. Ello no es relativizable, no puede ser objeto de correspondencia alguna protagonizada por el descendiente; “con” ello, en cambio, los hijos hemos de limitarnos milagrosamente “a vivir”.

Si hemos hablado de la correspondencia entre madre y descendiente en relación con la iniciativa de éste, hemos de señalar enseguida su relación con el protagonismo en el desarrollo de su porvenir. Sabemos que al padre se dispone a la exposición del propio sentido ya conquistado a los ojos del descendiente; éste, a su vez, tras su eventual cuestionamiento habría de acoger los estímulos más eficaces para el desarrollo de su propio porvenir cultivando de esta manera una “herencia”. ¿Qué sucederá en cambio en el caso de la madre? Ella actúa siempre precozmente sobre el porvenir del hijo desde el puro reconocimiento de su existencia nacida prodigando, en él, las primeras satisfacciones *que han de alimentar y fortalecer el vigor del deseo* en el posterior desarrollo su existencia toda. La evidente prematuridad de ésta inicial relación (cuando el padre no ha tenido oportunidad de influir aún en el decurso de la existencia del hijo) se asocia con el carácter a la vez esencial que esa relación misma posee: la madre se ha adelantado ya en el porvenir al eventual desarrollo transformador del sentido que el descendiente hubiese de llevar a cabo habiéndolo *precozmente estimulado* con su celosa satisfacción. Con ello, pone las condiciones para que el protagonismo del nuevo nacido se oriente de manera confiada hacia el futuro cumplimiento de sus empeños. Es el *vigor* mismo de sus anticipaciones y la *firmeza* en la dirección hacia su término lo que el hijo acoge inicialmente de la gratificación materna en la edad más temprana.

Desfiguración de la correspondencia materna

En la disposición desfiguradora con la iniciativa del hijo la madre, antes que toda distancia con que buscarse exponer –así sea momentáneamente- esa nueva iniciativa a un escenario incierto para su afirmación, desplegará toda suerte de cuidados destinados a impedir que el nuevo nacido ponga en marcha desde sí mismo la soberanía de un propio comienzo. Es lo que denominaremos la *incorporación*. Su objetivo es procurar que el descendiente permanezca en el clausurado escenario donde, fuera de la intimidad con la madre, todo pierde relevancia. Consecuencia de esta persistente acción, donde la madre pretende diluir toda eventual iniciativa del nacido sometiéndolo a la asfixiante promiscuidad de una excluyente identificación con ella, esa madre no deja surgir y sostenerse al nuevo nacido ni liberar su propia maternidad destinada a una fecunda trascendencia.

Así como el carácter desfigurador de la madre respecto de la iniciativa del hijo consiste en la incorporación -donde antes que exponer al descendiente al escenario eficaz en que habría de afirmarse se lo asimila a la protectora cueva materna- el carácter desfigurador respecto del desarrollo de su porvenir tiene lugar mediante la *satisfacción sin tregua* de sus necesidades y demandas, y en consecuencia como la desmesurada *saturación* temprana de un deseo que habría de bloquear al cabo toda estratégica capacidad de aplazamiento, consagrándose, a la deriva, a una descontrolada persecución de ilusorio cumplimiento instantáneo.

De esta manera la madre sobre-protectora que practica la “incorporación” -bloqueando el desarrollo de toda iniciativa en el hijo- suele hallar el complemento de esa acción en el desmedido *exceso de gratificación primaria* que habría de *colmar* al descendiente provocando el incontenible apremio de la conquista de su objeto. En este caso, el deseo del hijo habrá de conducirse hacia su cumplimiento *ignorando* las concesiones y los esfuerzos que impone la realidad; búsqueda que se encontrará inevitablemente con la desesperante ausencia de toda eficaz estrategia para alcanzarlo. El hijo se enfrentará con la más imperiosa solicitud del deseo *a la vez que* con la falta de toda adquirida destreza para resolver su relación con él. De niño consentido,

se convertirá en el adulto que habiendo quedado al margen de toda pedagogía de la realidad y del esforzado aprendizaje en relación con ella se inclinará a la vehemente destrucción de cualquier obstáculo que se oponga a su impulso ciego; destinado a la apremiante instantaneidad de su cumplimiento, la realidad habrá pasado a ser su peor enemigo, el obstáculo, oculto en la arbitrariedad del consentimiento materno, contra el que su deseo no dejará inútilmente de rebelarse.

En la relación verdadera con el hijo, en cambio, la madre también prodiga a éste la satisfacción indispensable que presta vigor a sus deseos y confianza en su cumplimiento. Pero lo hace sin arbitrariedad: disponiéndolo en cambio hacia la conquista de su singular afirmación *a la vez que* asegurándose de su probado alcance para que el niño pueda ascender, mediante el tesoro del propio vigor adquirido, desde el proto-estímulo de satisfacción materno hasta el protagonismo fecundo en pos de lo ajeno.

Dejación de las funciones paterno/maternas.

Concluamos el presente Capítulo deteniéndonos no ya en la desfiguración de la correspondencia con el hijo, sino en el simple *abandono* de toda relación *decisiva* con él. Pero hemos de distinguir, también aquí, la dejación o abandono materno del paterno. Comencemos por el segundo.

a) Dejación de la función paterna.

Hemos visto que la función paterna se basa en la ley explícita -a la que el padre mismo, como hijo, se halla a su vez sometido- ; es la ley que ha permitido al hijo sobrevivir disciplinándole en el aplazamiento de la satisfacción y alejándolo así del impulso letal de apropiación instantánea del fin; y, de manera simultánea, haciéndole acceder a un compartido dominio simbólico donde se afirmarse y desarrollarse en cuanto tal: es decir, como un reconocido "quien" en la singularidad de su protagonismo, y con el correspondiente arsenal de consignas cuyo desarrollo configurarían los senderos del "qué" según el cual habría de manifestarse y acaso brillar su existencia.

La dejación del padre consistiría en el simple desentenderse de toda iniciativa del hijo así como en resultarle indiferente toda activa exposición de su sentido ante él (para, tras su cuestionamiento, emprender un propio y singular porvenir). Se trataría, en suma, del padre “ausente”. La iniciativa del hijo sin embargo podría templarse con el tiempo en contraste con otras acciones provenientes de su trato con el mundo; mundo en el cual la “función” del comienzo paterna podría hallar a su manera encarnada para emprender la propia afirmación. En cuanto a los modelos de construcción del porvenir, éstos podrían re-encontrarse asimismo en el universo simbólico en el que el descendiente progresivamente se habría ido absorbiendo, cuestionando éste así ese sentido ya devenido y aventurándose en su innovadora transformación. De esta manera, al producirse el déficit temprano del progenitor se trataría, como se advierte, de un obstáculo que podría atenuarse con el tiempo, de un desasosiego inicial (creado por el padre “ausente”) susceptible de ser dejado atrás. Es necesario señalar, desde ya, el inhóspito camino que esperará al hijo a la hora de recuperar el tiempo perdido y superar con eficacia el vacío de su temprana desorientación. En caso de lograrlo, el padre biológico –cuya figura ya habría sido sustituida simbólicamente con relativa eficacia- será evocado, entonces, con una nostalgia cargada de reproches a la vez que como una existencia cuyo sentido se habría asimilado con el tiempo al mero modelo abstracto de “los mayores”; modelo respecto del cual el hijo se habría alejado ya con eficacia para conquistar un propio horizonte de posibilidades.

Las cosas no son sin embargo tan sencillas. El hijo habrá recorrido un largo camino en pos de la recuperación de su iniciativa y de un modelo portador de la ley, perdiendo así toda proximidad a una eventual memoria manifiesta de su padre; pero no hay que olvidar que habiendo sobrevivido siquiera alguna huella del progenitor en sus primeros años, la posibilidad de su rastro habría continuado latente como el origen incomparable desde el cual el hijo hubo de despegar –pese a todo- hacia la aventura de su propia existencia. Se dirá que esta remotísima y casi difuminada huella carecería ahora de toda eficaz resonancia de sentido. Pero no es así. A ella siempre le

será dado, de manera inesperada, dejar en libertad el incomparable vigor de algún recuerdo; evocación del hijo, entonces adulto, alcanzando el aliento paterno de un primer tiempo a la luz del cual se inauguraba el misterio esperanzado la inquietante aventura de su vida.

Hemos señalado ya que en ausencia del repliegue paterno destinado a liberar la iniciativa del hijo, éste podría haberla adquirido tras el encuentro de los obstáculos con que el mundo le hubiese forzado a protagonizar la propia afirmación; así como, en ausencia de la ley paterna, podría haber acudido al escenario del mundo para reconstruirla la aventurarla de la manera que fuere. Pero que, sin embargo, la memoria del progenitor que le habría tocado en suerte aguardaría, siempre, como escondida exigencia de un retorno: del definitivo reconocimiento tardío de su único padre. Las eventuales sustituciones recorridas habrían resultado entonces contingentes; el padre resurgirá desde la más honda intimidad de la memoria como la procedencia irreductible de su existencia. La compensación de las numerosas identificaciones afectivo-simbólicas que podría haberle prodigado afortunados encuentros en el mundo han de ser experimentadas, ahora, como un mero “interinato” en ausencia de su “titular” procedencia, la de ese padre al que aparece entonces inevitablemente referido, como a su origen. Nadie, incluso entre los mejores, ha podido tener un segundo padre.

b) Dejación de la función materna.

Tratándose de la madre –que es el asunto que en esta Parte nos ocupa– su ausencia en relación con el carácter del virtual empuje del hijo hacia el porvenir, se transformará en el *insistente malestar indefinido de un abandono*. Este se habría originado en su indiferencia o su simple rechazo a proporcionarle en los comienzos el estímulo suficiente para alimentar su deseo. De esta manera, el hijo se verá condenado a naufragar en su propio horizonte, sin la firmeza y el vigor necesarios para emprender con eficacia cuanto se proponga (si, desde el punto de vista psicoanalítico, el origen del deseo tiene lugar mediante la inscripción de una primaria experiencia de satisfacción surgida al contacto con la madre, la debilidad en el desarrollo del ese deseo se hallaría en correspondencia con el trágico destino de no poder

reactivar, en lo sucesivo, más que una insuficiente energía de esa primaria experiencia).

En ese abandono, en fin, cuando la madre ha privado al niño de la satisfacción primaria que habría de alentar su confianza en el porvenir, suele ocurrir a la vez que haya tenido lugar una dejación indefinida de su iniciativa a la desnuda intemperie de un horizonte inhóspito; dando lugar, de esa manera, al surgimiento de una vacilante relación errática consigo y con el mundo. En este caso el futuro adulto se hallará sin duda, con el tiempo, preparado para hacer frente a las más duras vicisitudes que su existencia expuesta le presentase –el resultado de la primaria dejación materna se habría templado bajo los efectos de la crudeza del mundo- ; pero carecerá de la fuerza indispensable para afirmarse con suficiente consistencia en el incesante comienzo que le constituye, de alcanzar la seguridad en sí mismo que sólo habría podido garantizar la intensidad del primer consentimiento materno de su existencia. Este consentimiento –como más tarde veremos detenidamente- resulta en efecto la fundación más *originaria* que quepa concebirse en el contexto de nuestra existencia nacida. Antes de toda palabra paterna –palabra que articula la ley- se encuentra siempre el silencioso asentir materno a la pura existencia del nacido, asentir cargado del maravillado deslumbramiento ante ese inédito ser que de ella misma se habría desprendido.

En lo que se refiere a la memoria -a la eventual memoria de la esperanza del hijo en los dos casos descritos- ella no permanece, como se ha señalado en el caso del padre, exenta de apoyo. En el abandono paterno se trataría de una inesperada capacidad del hijo de evocar aquéllos excepcionales momentos en que el progenitor se habría inclinado ante él consintiendo con un ligero gesto de aprobación –ahora incomparable para la memoria- , replegando así su propia iniciativa para la afirmación de la del hijo; o bien de algún recuerdo escondido en que el progenitor se hubiese mostrado implicado en el porvenir del descendiente, exponiendo fugazmente el carácter limitado de su propio sentido para liberar el nuevo horizonte porvenir de aquél. En el caso del abandono materno, su *tragedia* puede

asimismo encontrar a través de la memoria una deseable recuperación. Que el hijo despierte simplemente al registro de un solo momento de contacto original con la fluyente energía del consentimiento materno a su existencia – cosa cuya imposibilidad resulta apenas imaginable- bastaría para sostener y alimentar toda una vida de hombre. La dificultad reside en la disposición del hijo a acoger ese excepcional momento fecundo extraviado en el tiempo. Pero en la posibilidad de despertarlo se esconde la de superar toda radical orfandad y alzarse, desde el imprevisible origen de su aventura, con el más enérgico surgimiento de la misma y el camino hacia su decidida consolidación.

Puede darse el caso, en fin, de una prematura desaparición definitiva de la madre de la vida del hijo. Ante ello, las demandas hacia la madre biológica pasarían de inmediato a dirigirse a la optativa; aún si se pensara en casos en los que no existiese rigurosamente ninguna sustitución eficaz de la primera –que el niño hubiese sido entregado, por ejemplo, a una institución donde el ejercicio de la función materna careciese de todo contenido- diremos que el descendiente, en ausencia de todo claro registro de proximidad con la madre, sencillamente habría de inventarlo; hablando con precisión, no se trataría de una creación *ex-nihilo*; colaboraría con ella otra facultad. No olvidemos que la memoria que en cualquier caso habría de suponer aquél contacto remoto es también una capacidad *electiva*; no tan flexible como la propia imaginación, pero cuya posibilidad de escoger no deja de asociarse de algún modo con ella: en este caso se trataría de un intento de re-creación que en modo alguno carecería de base a pesar de la insuficiencia de los recursos de origen. Puesto que el nacido no dejará nunca de ser esencialmente hijo de madre.

Carácter inconmensurable de lo materno

Yerma y el deseo materno.

Junto a la aproximación ya realizada a lo materno en su *diferencia* con el varón progenitor –el constituir aquélla la fuerza y el aliento destinados a sostener y a estimular el decurso de la nueva existencia nacida-; junto a ésta primera caracterización, decimos, se halla en su origen una decisiva *inconmensurabilidad* propia de lo materno: la que, más allá de la estricta relación con el propio hijo, trasciende hacia la pura capacidad de “hacer nacer”. A este aspecto esencial -y antes de introducirnos en toda relación concreta de la madre con su hijo efectivamente nacido- dedicamos el siguiente análisis de una de las obras más significativas de Federico García Lorca⁴⁰.

Yerma, el drama de Lorca, transcurre en la segunda década del siglo pasado, en un pueblo del medio rural español. La protagonista, casada hace poco más de dos años con un pequeño propietario rural dedicado casi exclusivamente al trabajo y a la acumulación de sus beneficios, ansía ser madre desde que conoció a su marido: pero ve reiteradamente frustradas sus expectativas por la actitud esquiva de éste ante todo compromiso con la paternidad. Marido y mujer son los personajes principales de la obra, a los que introducimos a continuación para destacar lo que aquí nos interesa: el sentido que alcanza la maternidad en la mujer. Conviene proceder al análisis dejando manifestarse verbalmente la acción desde el comienzo del drama.

“(Juan se dispone a salir)

Yerma:

-¿No tomas un vaso de leche?

Juan:

-¿Para qué?

“Yerma:

-Trabajas mucho y no tienes tú cuerpo para resistir los trabajos.

⁴⁰ F. García Lorca, *Yerma*. Madrid, Ed. Cátedra, 1976

Juan:

-Cuando los hombres se quedan enjutos se ponen fuertes como el acero.

Yerma:

-Pero tú no. Cuando nos casamos eras otro. Ahora tienes la cara blanca como si no te diera en ella el sol. A mí me gustaría que fueras al río y nadaras y que te subieras al tejado cuando la lluvia cala nuestra vivienda. Veinticuatro meses llevamos casados, y tú cada vez más triste, más enjuto, como si crecieras al revés”.

En este breve fragmento de diálogo ya asoma la actitud de los dos personajes en su relación con el otro. Juan se halla centrado en el trabajo, eludiendo cualquier iniciativa que fuese más allá de la eficacia prevista de su rendimiento; parece vivir en un presente sin recuerdos ni más objetivo que el de cumplir un curso de acción que en nada perturbe su simplicidad natural. Lo que habría de alimentar la relación con su mujer no se extiende a ningún proyecto más allá del marco que configura la indiferente placidez de sus vidas, excluyendo cualquier miramiento ajeno al curso imperturbable de su continuidad.

Esta falta de trascendencia es de inmediato señalada por Yerma en su locución final. Se trata, sin duda, de la vida y del cuidado de su marido (su deseo de que vaya a nadar al río y de que cuide de algo tan común a ambos –a pesar de su sencillez- como la seguridad del tejado ante el peligro representado por la lluvia, etc.). Pero además, y con ello, se trata para Yerma de la acción en común orientada hacia un desbordamiento al que, según ella presiente, estaría esencialmente destinada.

Todo ello comienza a manifestarse a través de un rodeo: ve a Juan “cada vez más triste, más enjuto, como si creciera al revés”. Palabras dichas después de declarar que “veinticuatro meses llevamos de casados...”. Sin duda la tristeza de Juan pone de manifiesto, en palabras de Yerma, la ausencia de toda esperanzada inquietud; el estar “enjuto”, la sequedad misma de sus acciones, la estrechez a que se halla inesperadamente reducido. Y al hilo de esto ¿qué significa el “como si creciera al revés”? Todo crecimiento sigue a la

energía de un surgimiento inaugural que lo sostiene y alienta. Ese surgimiento se relaciona íntimamente con el nacimiento. Claro que aquí Yerma no se refiere expresamente al nacimiento de un hijo de ambos, sino a Juan mismo: creciendo al revés, el árido -y ajeno a todo brillo- decurso de su vida testimonia el penoso des-andar el vigoroso camino que sigue a todo nacer. No se nos escapa, por otra parte, que en la ausencia de referencia concreta a un niño (a un posible hijo de ambos) la declaración de Yerma hace que se refleje el “negativo” de esta ausencia en la figura de Juan. Juan es tratado, en efecto, como el hijo deseado (e inquietantemente ausente) de Yerma, así fuese por la mediación en que se encuentra él mismo como inevitable fecundador en la eventual realización de la promesa de un hijo común.

Sin duda, el papel puramente mediador del hombre para la concepción en la mujer reaparecerá en Yerma hasta estallar en el fatal desenlace del drama. Aquí no se trata en principio de que la actitud hacia su marido ponga en cuestión la convivencia de ambos a causa de las dificultades de la procreación. Pero los lazos que unen al hombre y la mujer aparecen, a la vez, alterados por el desbordamiento de los deseos de la maternidad de Yerma, que asoma en la persistente negativa a que la posibilidad del nacimiento mismo se halla expuesta *desde* Juan.

En cuanto a la proyección en “negativo” del tan deseado hijo en el propio Juan, viéndolo “crecer al revés”, será una constante a través de la obra -extendiéndose finalmente a Yerma misma. Veamos el siguiente fragmento:

“Yerma (levantándose):

-No lo tomes a mal, si yo estuviera enferma me gustaría que me cuidases. ‘Mi mujer está enferma. Voy a matar este cordero para hacerle un buen guiso de carne. Mi mujer está enferma. Voy a guardar esta enjundia de gallina para aliviar su pecho, voy a llevarle esta piel de oveja para guardar sus pies de la nieve’. Así soy yo. Por eso te cuido”.

Veamos. Lo más inmediatamente puesto de manifiesto en el nacimiento es el desamparo. La brusca exposición a la intemperie inhóspita donde resulta problemático el hallazgo de satisfacción a las más inmediatas necesidades. Para la mujer, eventual protagonista del contacto inaugural con una nueva

existencia que hubiese albergado en su seno, velándola con su sueño como promesa que habría de hallar al cabo su cumplimiento, esto es lo *ante todo* evidente. De ahí que el amparo se despierte con urgencia y empuje a la mujer a prodigar sin dilación sus cuidados. Frente a la inhospitalidad de todo nacer se exige en efecto la familiaridad del amparo. Y así como desamparado e inerme nota a Juan en su apariencia de ir “creciendo al revés”, siente a la vez, en lo relativo a la atención y cuidado requeridos por el marido, el reclamo de la actividad más propia en relación con su destino de madre.

“Por eso te cuido”, acaba de pronunciar Yerma. A lo que Juan contesta: “Y yo te lo agradezco”. Yerma continúa:

“-Pero no te dejas cuidar

Juan:

-Es que no tengo nada. Todas esas cosas son suposiciones tuyas. Trabajo mucho. Cada año seré más viejo.

Yerma:

-Cada año...y tú y yo seguimos aquí cada año.

Juan:

-Naturalmente. Y sosegados. Las cosas de la labor van bien, no tenemos hijos que gasten”.

Fijémonos: “Trabajo mucho. Cada año seré más viejo”. En el “Cada año seré...” (o, si se quiere, “seremos”) se manifiesta la pura entrega a la prolongación de una existencia ajena a toda perturbación de lo imprevisible - como la que supondría el enfrentarse con un nuevo nacer. “...Y tú y yo seguimos aquí cada año”, responde Yerma: el “aquí” testimonia la fijación de la vida a un puro presente, forzado a su agobiante reiteración indefinida.

La respuesta de Juan no se hace esperar, confirmando lo que hemos señalado: “y sosegados”, “las cosas de la labor van bien”; de lo que se trata, pues, es de una existencia volcada a la eficacia única de su asegurada reproducción; una existencia donde, negándose de esa manera un auténtico comienzo, sólo se obtiene el “sosiego” adormecedor de lo absorbido en una continuidad estéril de espaldas a toda imprevisible novedad. Y, de inmediato, las palabras de Juan desvelan brutalmente el asunto -que se hace

comprensible de inmediato a los ojos de Yerma- : "...no tenemos hijos que gasten". Después de un momento, pregunta Yerma:

"¿Es que yo no te quiero a ti?"

Juan:

-Me quieres

Yerma:

-Yo conozco muchachas que han temblado y que lloraban antes de entrar en la cama con sus maridos. ¿Lloré yo la primera vez que me acosté contigo? ¿No cantaba al levantar los embozos de Holanda? ¿Y no te dije: "cómo huelen a manzanas estas ropas"?

Juan:

-Eso dijiste!

Yerma:

-Mi madre lloró porque ni sentí separarme de ella. ¡Y era verdad! Nadie se casó con más alegría. Y, sin embargo...

-Calla. Demasiado trabajo tengo yo para oír en todo momento...".

"¿Es que yo no te quiero a ti?". La pregunta de Yerma se dirige, a manera de réplica, a los elogios hechos por Juan al sosiego de sus vidas y a la buena marcha de "la labor", sosiego y buena marcha como consecuencia ahora -entre otras cosas- de no tener "hijos que gasten". Pero esa réplica de yerma reivindica también el amor que siente haber prodigado -y seguir prodigando- al marido: frente a la explícita conformidad de Juan con la continuidad de sus vidas y la ausencia de hijos, ella responde en efecto con la pregunta "¿yo no te quiero a ti?". ¿Cuál es la relación establecida entre la ausencia de fecundidad y el amor manifestado por Yerma a su marido? ¿De qué manera aparecería asociado lo primero con una falta de reconocimiento por parte de Juan de ese amor de su mujer? La ausencia de hijos ¿es acaso un reproche hacia Juan teniendo en cuenta el amor que su mujer no cesa de brindarle? ¿Resulta quizá insuficiente su pasión de mujer? Juan, sin embargo, acaba de confirmar el entusiasmo y la alegría de Yerma desde su primera entrega a él. ¿De qué se trata entonces? ¿Cuál es la relación, en fin -y una vez

más- establecida por Yerma entre el amor hacia su marido y la eventual venida del hijo?

Antes que inclinarnos por la unilateral simpleza de que Juan y el amor que su mujer le dispensa sólo sean, para ésta, un medio de alcanzar el objetivo de su cumplida maternidad, debemos ver más bien intacta la pasión de Yerma por su marido desde el comienzo de su convivencia. La entrega de esa pasión parece haber sido veraz y plena. Sólo que no se detiene ahí. Para Yerma pertenece, en efecto, a la esencia del amor el *desbordarse*. No hay en la relación entre hombre y mujer un determinado *quantum*, una mensurable dimensión precisa destinada a satisfacer el amor con su entrega; dicha entrega implica un ansia incesantemente desplazada, tanto en su prodigalidad como en el alcance que *a través del hombre con que se comparte ha de trascenderse hacia un horizonte más amplio y preñado de lo imprevisible*. Cualquier otra manera de entender el amor lo reduciría a un simple intercambio destinado a satisfacer determinadas necesidades; necesidades rigurosamente perfiladas a la vez por los resignados límites de su demanda. Pero el amor –y en particular el amor sentido y expresado aquí por Yerma hacia su marido- desborda esencialmente la relación binaria de la pareja. ¿Hacia dónde? Sin duda, hacía nada que les sea ajeno a ambos: lo hace hacia una trascendencia que habría de surgir *precisamente* de ambos y que a ellos habría de retornar en el reconocimiento explícito que diese lugar al posesivo plural “nuestro”. Aquí no está, pues, en juego ninguna mediatización, por parte de Yerma, de su marido hacia fines que sólo a ella incumbiesen; sino, más bien, una insistencia en el amor mismo que prodiga a Juan *para conducirlo a una exigida alteridad*, al auténtico desbordamiento que ha de brotar invariablemente de la unión de los dos. En cualquier caso, antes que una mera protesta contra la negativa de Juan a la eventual fecundidad de la pareja -protesta que permanecería entonces como demanda exclusiva de la mujer- el malestar se referiría a la falta de reconocimiento del verdadero amor de la mujer, o bien, si se quiere, a la decepción de Yerma al considerar *insuficiente* la entrega de su amor para hacerlo fecundar en la alteridad.

Pero veamos mejor lo que dominaría la entrega de Yerma al matrimonio y el alcance de ese deseo hacia la alteridad de ambos cónyuges. Retomemos -para continuarlo- el último fragmento del diálogo ya reproducido:

“Yerma:

-Mi madre lloró por no sentir separarme de ella, ¡y era verdad! Nadie se casó con más alegría. Y, sin embargo...

Juan:

-Calla. Demasiado trabajo tengo yo con oír en todo momento...

Y el diálogo prosigue:

Yerma:

-No. No me repitas lo que dicen. Yo veo por mis ojos que eso no puede ser...A fuerza de caer la lluvia sobre las piedras, estas se ablandan y hacen crecer jaramagos, que las gentes dicen que no sirven para nada. ‘Los jaramagos no sirven para nada’, pero yo bien que los veo mover sus flores amarillas en el aire”.

No es difícil adivinar de qué habla la gente y de lo que Juan ya nada quiere saber; se trataría de la dificultad de la pareja para fecundar un descendiente. Pero si Juan parece aceptar esas dificultades con indiferencia, Yerma niega que ellas puedan desembocar en una imposibilidad. “No me repitas lo que dicen. Yo veo con mis propios ojos que eso no puede ser...”. Con ello afirma la certeza, que la pasión de su sangre atestigua, en el inevitable milagro de la fecundidad. ¿Y qué referencias toma esta mujer para acreditar su convicción? Bruscamente alejada de todo contingente episodio humano la proyecta ahora en la propia naturaleza. Así, la lluvia en las piedras hace posible el surgimiento de los jaramagos -esas florecillas en forma de espiga que suelen encontrarse abandonadas y deslucidas entre los escombros. Aún allí, en lo más pobre e insignificante, vuelve a insistir el nacimiento con su vigor. El nacimiento, es decir, el verdadero comienzo que irrumpe en la sosegada continuidad de los seres apareciendo como sentido fecundo su existencia. El prodigio del nacer, su imprevisible surgimiento, se afirma

entonces desde la propia “naturaleza” donde la sola lluvia sobre las piedras produce, de manera incontestable, el soberbio florecimiento de lo inédito.

Volviendo al diálogo entre los protagonistas, el marido no tarda en responder a la inquietud que estremece a Yerma:

“Juan:

-Hay que esperar!

Yerma:

-Sí; queriendo (se abraza y besa al marido, tomando la iniciativa)”.

¿Qué significan estas palabras en boca de la mujer: que haya que esperar “queriendo”? ¿Queriendo ella bien, como hasta ahora, a su marido? ¿O queriendo ambos la venida del hijo? Pero limitarse a escoger una de estas alternativas no sería más que reduccionismo. La respuesta habría de significar, en cambio: queriéndose bien, ella y su marido, lo que como todo verdadero amor no puede sino orientarse –orientándose de acuerdo al impulso de la naturaleza toda- hacia el imparable desbordamiento de la fecundidad; queriendo, pues, simultáneamente al hijo: hijo cuya concepción sólo cobraría a su vez sentido como fruto del querer de ambos. Se trata, pues, del mismo querer –querer el nacimiento y querer al hombre como activa condición simultánea del mismo.

Pero ¿qué respuesta obtiene Yerma de Juan? Veamos:

“Juan:

-Si necesitas algo me lo dices y te lo traeré.

Yerma:

-Nunca salgo.

Juan:

-Está mejor así...La calle es para la gente desocupada”.

Como se advierte, el sentido del reclamo de Yerma ha caído bajo la firme decisión de Juan de ajustarse al ciclo de la pura necesidad, la satisfacción de cuyas demandas puede perfectamente asegurarse. ¿Es que le hace falta alguna cosa a su mujer? Se trataría, en todo caso, de algún recurso fácilmente disponible destinado a garantizar la propia conservación y aún el bienestar. Sosiego que se acoplaría a una mera prolongación de ese tiempo

donde se ha de envejecer y morir sin trascendencia, sin haber conocido jamás el fruto de lo inédito –que es lo único para lo que se envejece y en fin se muere: lo único en virtud de lo cual la vejez se transforma en alegría y agradecimiento y la muerte en finitud que ha llegado a conocer en el Otro el prodigio de la más extrema alteridad. Ha de asegurarse, pues, el hombre de que esto último no suceda, de que no suceda en definitiva absolutamente nada: aseguramiento indispensable a la actitud previsora donde todo lo que hubiese de ocurrir ha de estar, ajeno a lo imprevisible, rigurosamente controlado; donde, en consecuencia, toda distracción que acogiese la perturbadora posibilidad de alterar el ya conocido curso de las cosas ha de estar cuidadosamente vedada; y, con ello, el peligro de la abierta disponibilidad en el corazón y de la contagiosa ventilación a la que nos asomamos fuera de la sorda labor: “La calle es para la gente desocupada”.

“(El marido sale y Yerma se dirige a la costura, se pasa la mano por el vientre, alza los brazos en medio de un hermoso bostezo y se sienta a coser). He aquí algunos fragmentos de la canción que comienza a salir de su boca:

“¿De dónde vienes, amor, mi niño?

‘De la cresta del duro frío’.

¿Qué necesitas amor, mi niño?

‘La tibia tela de tu vestido’”.

El niño no es lo aún inexistente que haría acaso su aparición en un posterior momento indeterminado de la secuencia temporal. O sólo es eso desde el punto de vista del decurso automatizado de la vida de Yerma, que se limita a prolongarse. Pero el niño ya existe. Niño deseado, niño soñado: anticipación efectiva que como promesa de lo nuevo se alza con todo su vigor hacia el porvenir y desde él habita el presente donde Yerma lo acoge y reconoce:

“Que se agiten las ramas al sol

Y salten las fuentes alrededor!

Y la mujer continúa cantando:

“En el patio ladra el perro,

En los árboles canta el viento.

Los bueyes mugen al boyero
Y la luna me riza los cabellos”.

El sentimiento de la propia maternidad se confunde, una vez más, con la agitación universal de la vida toda, donde el ladrido del perro, el canto del viento procedente de los árboles, el mugido de los bueyes y la caricia de la luna sobre los cabellos se identifican con la sabia armonía acompasada de una actividad con que se manifiesta la existencia misma en su protagonismo soberano. Y una vez más, la insistente anticipación del nacimiento en el seno vibrante de la vida:

“¿Qué pides, niño, desde tan lejos?
Los blancos montes que hay en tu pecho.
Que se agiten las ramas al sol
Y salten las fuentes alrededor!”

La canción prosigue con una primera alusión de la entrega de la mujer, entrega o cesión de sí misma que pondrá en libertad el surgimiento y afirmación de un nuevo nacido:

“Te diré, niño mío, que sí,
Tronchada y rota soy para ti.
Cómo me duele esta cintura
Donde tendrás primera cuna!”

Y nuevamente -finalizando ya la canción- la apelación a la promesa del hijo reclamando a la mujer desde el porvenir:

“¿Cuándo, mi niño, vas a venir?
Cuando tu carne huela a jazmín.
Que se agiten las ramas al sol
Y salten las fuentes alrededor!”

Yerma hace la experiencia de la maternidad como una dimensión esencial de su puro y simple ser-mujer, manifestándola así como irrenunciable. Esta declaración nada tiene que ver con una supuesta apología de la mujer-madre frente a la que no llega a serlo efectivamente. Echar en falta el episodio siempre contingente de ser madre biológica no implica depreciación alguna de quien no alcanza dicha realización. Lo manifiesto en el

drama de Lorca no afecta inmediatamente a ética alguna sino, más bien, a la *ontología* –una ontología fenomenológica de lo puramente vivido –ajena, por lo demás, en el personaje de Yerma, a todo artificio de conceptualización. Yerma se limita a dar testimonio de esa dimensión esencial –el ser-madre- que le pertenece. Eso es todo. Ahora bien, dadas las circunstancias de su matrimonio –y de la ausencia de complicidad en su marido para compartir con ella el fruto de su unión- la experiencia de la propia maternidad se agudiza, ahora, como problemática posibilidad, *haciéndose inquietantemente presente en su inminencia*. Con ello se relaciona la respuesta que Yerma da más adelante a María, una joven encinta del pueblo, tras recibir de ésta la noticia de su embarazo y algunas impresiones que el mismo le produce:

“María:

-Dicen que con los hijos se sufre mucho.

Yerma:

“Mentira. Eso lo dicen las madres débiles, las quejumbrosas. ¿Para qué los tienen? Tener un hijo no es tener un ramo de rosas. Hemos de sufrir para verlos crecer. Yo pienso que se nos va la mitad de nuestra sangre. Pero esto es bueno, sano, hermoso. Cada mujer tiene sangre para cuatro o cinco hijos y cuando no los tiene se le vuelve veneno, como me va a pasar a mí”.

Fijémonos: Yerma se limita a dar el propio testimonio acerca de su sentida necesidad de concebir y parir como mujer. Tan esencial resulta esta necesidad, que la dureza del sacrificio y del dolor convierten su perturbador aspecto en condición positiva de la propia fecundidad y de sus consecuencias. En la entrega de la sangre se materializa esa esperanzada conversión del sufrimiento. Cuando, pues, la sangre se acumula vanamente en ella misma ignorando toda trascendencia “se vuelve veneno”; pero Yerma no individualiza este trágico suceso en ninguna otra mujer; no hace más que limitarse a su propia experiencia: “...como me va a pasar a mí”. Es su testimonio singular el que ahora cuenta.

Pero dispongámonos, ya, a concluir.

Un día hay algarabía en las calles del pueblo, fuera de la casa donde discute Juan con su mujer. Yerma hace saber abiertamente a su marido que

echa en falta tener un hijo. Juan replica que no es culpa de ellos y que es mejor así: “Muchas mujeres serían felices de llevar tu vida. Sin hijos la vida es más dulce. Yo soy feliz no teniéndolos...”.

Yerma:

-¿Y qué buscabas en mí?

Juan:

-A ti misma.

Yerma (excitada):

-Eso! Buscabas la casa, la tranquilidad y una mujer. Pero nada más. ¿Es verdad lo que digo?

Juan:

-Es verdad. Como todos.

Yerma:

-¿Y lo demás? ¿Y tu hijo?

Juan:

-¿No oyes que no me importa? No me preguntes más! Que te lo tengo que gritar al oído para que lo sepas, a ver si de una vez vives ya tranquila!

Yerma:

-¿Y nunca has pensado en él cuando me has visto desearlo?

Juan:

-Nunca.

Yerma:

-¿Y no podré esperarlo?

Juan:

-No.

Yerma:

¿Ni tú?

Juan:

-Ni yo tampoco. Resígnate!

Yerma:

-Marchita!

Juan:

-A vivir en paz. Uno y otro, con suavidad, con agrado. ¡Abrazame!

Yerma:

-¿Qué buscas?

Juan:

-A ti te busco...Bésame...así.

Yerma:

-Eso no. Nunca. (*Yerma da un grito y aprieta la garganta de su esposo. Este cae hacia atrás. Le aprieta la garganta hasta matarle. Empieza el coro de la romería*). Marchita. Marchita, pero segura. Ahora sí que lo sé de cierto. Y sola. (*Se levanta. Empieza a llegar la gente*) Voy a descansar sin despertarme sobresaltada, para ver si la sangre me anuncia otra sangre nueva. Con el cuerpo seco para siempre. ¿Qué queréis saber? ¡No os acerquéis, porque he matado a mi hijo! ¡Yo misma he matado a mi hijo!”.

Yerma no puede concebir, sin perjuicio de su honra, ser fecundada por otro hombre que no fuese su marido: matando, pues, a éste mata toda posibilidad de ser madre. “Con el cuerpo seco para siempre”. Es la muerte entonces, con la de la propia maternidad, de sí misma. La muerte en vida donde no queda ya esperanza, sólo posible al amparo de una memoria que la sostuviera y custodiara. La muerte privada de memoria –y en consecuencia de toda memoria de la esperanza. La muerte del hijo antes de nacer y, con ella, del anticipado nacer como único aliento en que se ha sostenido su vida.

Veremos en su momento cómo le es dado a la madre, que ha engendrado y alcanzado el dar a luz, experimentar el suceso inesperado de la muerte del hijo viviente. Pero por el momento es necesario detenernos aún en la consideración de la esencia de su maternidad.

Hemos señalado a propósito del análisis de *Yerma* el carácter inconmensurable del sentimiento materno. Por un lado éste se funda en la referencia al propio hijo –presentido y deseado o efectivamente nacido-; más por el otro, trasciende la singularidad de ese hijo hacia una experiencia desbordante de la propia maternidad. Este ilimitado desbordamiento no se dejaría captar nunca a la manera una objetivable “universalidad” que incluyese la serie indefinida de eventuales individualizaciones. El sentimiento

materno es único (y por lo tanto irreductible) en cada caso; sólo que su característica consiste en *desbordarse*, desde el alumbramiento del descendiente presentido o real, hacia el puro acontecimiento de nacer que la mujer-madre porta en su existencia como a nadie más le es dado hacerlo.

La manera más acertada de describir la peculiaridad de la relación de la madre con el hijo es distinguirla, una vez más, de la que pertenece al padre. Ante todo –ya lo hemos mostrado a propósito de Yerma- el hijo está *presente* para la madre antes de su concepción. Sin poseer todavía figura concreta alguna, sin haber “de hecho” venido singularmente a ella misma, a la madre le es dado anticipar con su deseo (con su sentimiento y desde ya *con su propio cuerpo*) la presencia del hijo. Para el deseo de la madre ese hijo adquiere así una trascendencia tanto *topológica* como *dinámica*:

-Es deseo “preñado” de universalidad –de inconmensurable *extensión*–: puro acontecimiento del nacer que atraviesa toda singularidad y la desborda. La trascendencia del fenómeno de la fecundidad –eventual o ya dada en la mujer- aparece asociada, por lo demás, con el despertar de todo lo existente; puro nacer que puede identificarse –según hemos visto en Yerma- tanto con la lluvia como con el insistente canto de los pájaros o el ladrido inesperado de un perro. Es en realidad lo que más se asemeja a la experiencia con que a los griegos les fue dado experimentar el “ser” mismo (la presencia original) de lo existente: el irrumpir la manifestación de lo que fuere a la luz y el sostenerse en ese, su irruptor surgimiento original.

-Hemos señalado también, con respecto a la maternidad, la trascendencia *dinámica* de su experiencia. Esta se refiere a la necesidad (o si se quiere, al destino) de la actualización siempre imprevisible de ser fecundada, de gestar y de parir –necesidad que abre un pasado-; y a la vez a la incesante anticipación porvenir de esa misma necesidad. En este segundo aspecto, el hijo es la promesa cuyo cumplimiento ha de venir desde el porvenir para dar lugar, en el presente, al milagroso estallido de lo inédito.

Para la madre, el hijo es siempre lo que “ha de venir”; *topológicamente*, concretándose en el carácter único de su singularidad a la vez que en la más vasta extensión de la existencia viviente; y *dinamicamente*, irrumpiendo

provocadoramente –con la turbadora alteridad de lo inédito- en el presente *desde* el porvenir. En ese porvenir el hijo se halla ya en la insistencia atestiguada por el deseo materno.

Lejos está sin duda esta experiencia de la del padre. En éste el hijo sólo puede ser deseado abstractamente antes de nacer; al progenitor no le es dado más que anticipar esa futura existencia como quien, habiendo sido ya hijo, ha de cumplir en su momento el destino de la propia paternidad. El punto de referencia para el deseo del padre no está dentro sino más bien fuera de sí: es la relación establecida con el “hecho” del propio nacimiento -es decir, con un acontecimiento perteneciente al pasado y exteriormente verificado sin cesar en el presente del mundo- lo que le permite proyectar el análogo acontecimiento de un futuro descendiente; es así la mera consecuencia de un ya incuestionable saber lo que hace posible que el padre se reconozca *a priori* como protagonista en la continuidad de la cadena generacional. El hijo para el progenitor no es el que ha de venir desde la insistencia de su preñada promesa –promesa siempre presente en la inminencia del porvenir-; lo que el padre habrá de experimentar, toda vez que comience a hacerlo en relación con su propia progenitura, es ante todo la anticipación de la sorprendente *alteridad* que comienza a tener lugar con la concepción de la mujer -cuya materialización se ha producido sin duda *a raíz de* la unión de ambos. Pero desde ese momento el centro de la experiencia se hallará dirigido a la mujer: el padre ha de aguardar pacientemente las vicisitudes de su proceso de gestación y alumbramiento como asombrado testigo del milagro de lo inédito. Pero es la mujer la que abriga –y seguirá abrigando- *a priori* el siempre imprevisible *acontecimiento* del nacer.

La diferencia señalada entre ambos progenitores se refiere *ante todo* al episodio privilegiado del nacer, no a su posterior afirmación y desarrollo en el despliegue de su existencia; en relación con esto último -y como ya hemos tenido oportunidad de ver- la disposición paterna destinada al “segundo despertar” o introducción del descendiente en lo simbólico trasciende toda relación con el mero “haber venido al mundo” y tiene sus raíces profundas en el destino propio de su filiación, y en especial de la herencia.

En cualquier caso, la distancia esencial entre las experiencias *iniciales* de padre y madre se verá más claramente en lo que sigue

Sentido biológico de la maternidad.

La unión de lo masculino y lo femenino da lugar a la “concepción”. Surge en el seno de la mujer el embrión-feto, que tendrá un determinado desarrollo en el tiempo de la gestación. A este fenómeno hemos de distinguirlo decisivamente sin embargo del “dar a luz”, es decir, del momento producido tras el parto materno en que se estalla a la intemperie inédita donde domina la más inhóspita imprevisibilidad, y se instituye el abismo infranqueable que separa al neonato del propio fin capturado ahora en el horizonte. Una cosa en efecto es la fecundación y la gestación, y otra lo que propiamente llamamos “nacimiento”. Sin embargo, éste “sigue” a aquella. La gestación, a pesar de distinguirse rigurosamente del nacer -ya que resulta en efecto el “no haber nacido aún”- *anticipa* a su manera el acontecimiento que tendrá lugar al llegar aquélla a su término.

¿En qué consiste el sentido de esa *anticipación* -si es que nos disponemos a emplear aquí este término con el debido rigor? ¿Qué es lo que aquí “anticipa” al nacido? Por un lado, sin duda, el mero proceso biológico que tiene lugar y se desarrolla en el interior de la madre, esa formación embrionaria de magnitud y complejidad crecientes que desde el punto de vista biológico ha de culminar en el nacido -aunque la estructura ontológica de éste último se aleje ya esencialmente del proceso que la precede. Por otro lado, sin embargo, *no es un puro fenómeno biológico* lo que tiene lugar en la anticipación, sino la propia *maduración del futuro acontecimiento inédito del nacer*. Pero esta maduración -la gestación concreta de la anticipación que aquí se da- no sólo tiene como término el acontecimiento fundacional del nacer, sino que lo hace, además, en el seno de la madre: esto quiere decir que ella pasa a ser la auténtica *protagonista* del desarrollo de la anticipación o promesa de lo inédito, del fenómeno excepcional aún no materializado pero que ya palpita y se adelanta en su seno. Mas ¿en qué medida -preguntemos aún- las consecuencias de la fecundación sería una anticipación efectiva del

acontecimiento ontológico del nacer *cuando* su protagonismo descansa ante todo en la progenitora?

Hemos visto que la mujer no sólo se constituye al cabo en madre efectiva del hijo nacido sino que es, además y simplemente, “madre” más allá de la irreductibilidad del concreto “quién” al que tras su alumbramiento habría de guardar y velar. Se dirá que si apelamos aquí a una pura “capacidad” esencial de “hacer nacer”, ésta puede extenderse igualmente –aunque de distinta manera- al padre: éste, en efecto, conserva inalterable la capacidad de *fecundar* y de estar así en el origen de un nuevo nacido independientemente del hecho biológico de constituirse o no en progenitor. ¿En qué se diferencian, pues, ambos –hombre y mujer- en lo que se refiere a ésta capacidad que hace trascender la progeneración más allá del eventual episodio singular de la misma? Y asociado con ello ¿de qué manera dicha capacidad habría de pertenecer de manera *señalada* a la madre antes que al padre?

Hemos de responder a esto que la madre, durante la gestación, actualiza la capacidad de ser procedencia del nacer como no hace ni podrá hacerlo jamás padre alguno. La “respuesta” del nacido aún no existe en cuanto tal, pero tiene lugar *su efectiva anticipación* desde el proceso mismo que se desarrolla en el seno de la madre. La fecundación no es ya la “mera capacidad” objetiva de concebir –como “mera capacidad” resultaría asimismo la de “dar a luz” al hijo-: es capacidad efectivamente presente cuyo desarrollo se constituye en anticipación y promesa de lo inédito, es decir, del propio nacer. Durante el proceso íntegro de gestación la madre puede sentir al hijo en sus entrañas y hasta mantener un diálogo (no exclusivamente imaginario) con él: pero sólo lo hará “anticipándose” a una efectiva reacción a sus gestos y a una respuesta efectiva a sus palabras. Esta incapacidad de una respuesta manifiestamente cumplida del embrión-feto se debe a la inexistencia del hijo en su *plena singularidad de nacido*. Pero implica, sin embargo, la concreta actualización de la capacidad materna de concebir y, en fin, la promesa que sólo la madre puede experimentar anticipando desde su seno (es decir, desde ella misma) el acontecimiento inédito en que la propia existencia de todos consiste.

Consecuencia de ello es que la madre tenga una proximidad y por lo tanto una familiaridad con el hijo que ningún padre puede *de antemano* alcanzar. Dejando por un momento a un lado el deseo previo a la concepción, la concepción misma y la gestación, si nos limitamos a lo que ocurre inmediatamente tras el parto advertimos que el padre recibe al recién llegado de manera análoga a otro acontecimiento del mundo (por *significativo* que haya de manifestarse a la propia vida, en este caso como actualización de la paternidad de que él mismo procede): la excepcionalidad del acontecimiento, incrementada con la apertura de una nueva expectativa de vida en su horizonte, *no se aleja en lo sustancial* -a pesar de su carácter extra-ordinario- de la que cualquier otro inusual acontecimiento externo pudiese *acaso* ostentar. Para la madre, por el contrario, *su vida entera queda súbitamente detenida tras el parto*, atravesando éste en su extensión (topológica y dinámica) la totalidad de su existencia. Ningún otro acontecimiento habría podido alterar su vida ni comprometerla *como* la aparición del hijo nacido y la inicial acogida del mismo en su proto-proximidad⁴¹. El padre “conoce” al hijo (conocimiento cuya importancia decisiva sólo se alcanzará progresivamente) como a ese recién llegado, sin duda de *singular* transcendencia; la madre no puede en rigor conocerle sino sólo “re-conocerle” como el que ya habitaba sus sueños -y más tarde su cuerpo- con el insistente carácter desbordante de su presencia. O, si se quiere, el conocimiento que la madre tiene de su hijo al nacer goza de un carácter absoluto en su instantaneidad, y la progresión temporal de su cuidado no hará sino profundizar en él como en una adquisición ya asegurada desde siempre.

La madre de Jesús

En el marco de nuestra cultura hallamos un acontecimiento que hace dos mil años atraviesa su historia. Nos referimos al Cristianismo. Nada nos impide acudir brevemente a él para ejemplificar el papel señalado que la

⁴¹ El parto tiene el doble sentido de partición y partida. En lo primero, la madre lleva hasta tal punto consigo el nacer del hijo que experimenta el parto como un despedazamiento de lo que pertenece a sí misma. Lo segundo -la salida y el asomo del hijo en lo abierto- se confunde con un incomparable sentimiento de poder, de haber liberado milagrosamente en su “dar a luz” una existencia inédita.

madre representa en el nacer y, con ello, la extensión *universal* de la maternidad misma.

El Cristianismo afirma el misterio del *nacimiento* de Dios. El Dios de los “filósofos”, término de la metafísica como teología, contrafigura perfecta de la fragilidad del ente sometido al cambio (y en consecuencia a la generación y a la corrupción), ese Dios no puede *nacer*. El Cristianismo, mediante su afirmación de la encarnación del hijo de Dios (Dios mismo) cambia radicalmente toda concepción puramente metafísica -en el sentido heideggeriano de onto-teología. Dios es también, ahora, auténtico “hijo del hombre”; esto quiere decir que tiene, con su nacer, un atributo plenamente (aunque no exclusivamente) humano.

Ahora bien, el nacimiento *implica* la paternidad y la maternidad. Las relaciones de Jesús con el padre lo son con una “persona” de la unidad trinitaria no-nacida que le engendra eternamente. En este sentido, esa relación está por fuera de lo estrictamente humano (o nacido). Pero la Trinidad (Dios mismo), para hacer posible el nacimiento de Dios (y con ello de Jesús de Nazareth) tuvo que apelar a la figura humana de María. Dios, para nacer, tuvo que apelar al concurso de una mujer -madre plena y exhaustivamente humana- que fue María.

Jesús viene al mundo (nace) para cumplir la palabra del Padre. El Padre representa la ley. Jesús viene al mundo a cumplir la ley. Las relaciones entre padre e hijo se nos aparecen -en lo que no hemos de detenernos ahora- como una trasposición, a la dimensión divina, de una relación filial verdadera, tanto en lo que se refiere a la iniciativa irreductible del nacido como a la instauración y desarrollo de su propio porvenir. Sólo que esta relación modélica -por decirlo así- se halla de antemano plenamente consumada, ya que descansa en un elemento -la divinidad- que no ha de estar sometido a modificación alguna. María cae sin embargo *fuera de ese apriorismo de perfección*: no es divina, sino humana. De manera que si la relación del hijo con el padre es la de ser el enviado para el cumplimiento de su voluntad -para el cumplimiento de la ley- esta relación divina, a pesar de su perfección, parece *no haber podido prescindir de la maternidad rigurosamente humana* al

dar paso al misterio central en que el Cristianismo se funda: la encarnación y por lo tanto el ser-nacido de Dios mismo. De esta manera, si el Padre se manifiesta en el hijo como la ley que éste ha de cumplir, María, la madre, aparece en cambio con su silenciosa presencia activa -tras el consentimiento (obediencia) inaugurado ya en la anunciación- como inevitablemente humana morada, custodia y testimonio de esa ley. Conviene verlo más detenidamente.

El centro del Cristianismo consiste en el nacimiento, *de madre plenamente humana*, de Dios mismo. Ello queda singularmente acreditado como condición de la encarnación: Dios mismo para hacerse hombre tuvo que ser parido por una mujer, por una *madre* en el mismo sentido en que la madre lo es para cualquiera de nosotros, efectivamente nacidos. Ya hemos indicado que la madre tiene una singular relación con la ley. María, en relación con la ley proveniente del Padre cuya acogida y cumplimiento constituía el mandato único de la existencia del hijo. Pero ella, antes que todo protagonismo manifiesto en el seno de esa ley, sólo aparece -hemos afirmado más arriba- como morada, custodia y testimonio de la misma. Esto se aprecia: en su consentimiento a la concepción (morada), en la gestación y posterior cuidado del niño hasta sus primeras iniciativas fuera del hogar (custodia), y en su activa presencia silenciosa en el desarrollo de la propia misión de Jesús hasta su muerte (testimonio).

Cuando en su adolescencia Jesús, sin conocimiento ni autorización alguna de sus padres permanece con los doctores en el templo de Jerusalén, al ser hallado la madre le interpela: "Hijo ¿por qué has obrado así con nosotros? Mira que tu padre y yo, apenados, andábamos buscándote". El relato evangélico continúa: "Y él les dijo: ¿por qué me buscabais? ¿No sabéis que es preciso que me ocupe en las cosas de mi Padre?" El mismo relato prosigue: "Ellos no entendieron lo que les decía. Bajó con ellos y vino a Nazareth, y les estuvo sujeto, y su madre conservaba todo esto en su corazón"⁴² Jesús se había apartado de su familia dando prioridad a lo que para él resultaba esencial, a su ocupación en los asuntos del Padre. María, ante tal reivindicación nada le reprocha. Mas tras su retorno al hogar, "conservaba

⁴² Lucas, 2 48-50

todo esto en su corazón". El corazón de la madre albergaba así en el silencio su consentimiento indeclinable a la pura existencia del hijo y a su destino. Dios mismo necesitó ese corazón de madre para nacer y vivir entre los hombres.

Pero además de morada, custodia y testimonio, María aparece también como mediadora entre los hombres y Dios mismo. Esta es la función que más allá de su propio protagonismo le atribuye el mismo Jesús y más tarde la Iglesia. La madre se presenta así, una vez más, como testimonio no manifiesto de la voluntad del padre y del destino del hijo, testimonio consagrado por su ascensión a los cielos: "Apareció en el cielo una señal grande, una mujer envuelta por el sol, con la luna debajo de sus pies, y sobre la cabeza una corona de doce estrellas..."⁴³; habitando ya, pues, secretamente el seno mismo de la ley. Escenario desde el cual, dirigiendo sin cesar una insistente mirada de piedad a los hombres, *intercede* por ellos desde la gloria de Dios.

¿De qué manera interpretar este papel de la madre de Dios como intercesora entre Él y los hombres? María, madre de Jesús, inevitable origen filial al que Dios mismo hubo de subordinarse para nacer, aparece ahora por extensión como madre de todos los hombres -recordemos las palabras de Jesús desde la cruz, evocadas por su discípulo preferido: "Jesús, viendo a su Madre y al discípulo a quien amaba, que estaba allí, dijo a la Madre: Mujer, he ahí a tu hijo. Luego dijo al discípulo: He ahí a tu madre. Y desde aquella hora el discípulo la recibió en su casa"⁴⁴ ¿Acaso Jesús hace con ello una suerte de renuncia a su exclusiva filiación humana con la madre para trasladarla, ahora que el sentido de su existencia nacida se habría consumado, a la totalidad de los hombres? Y en este caso ¿se trataría de una renuncia y cesión puramente simbólicas, donde el ser María madre universal no constituiría sino un mero título premiando sus méritos, o acaso una última reivindicación de la divinidad de Jesús al margen de cualquier procedencia meramente humana? Diremos que ni una cosa ni la otra. El sentido de la declaración de Jesús se relaciona con un privilegio perteneciente a la madre -a diferencia de cualquier

⁴³ Apocalipsis, 5-1

⁴⁴ Juan, 19, 55-27

humano padre. Y es el hecho de que la primera, más allá de su relación con la singularidad del propio descendiente, establece otra relación –esta vez con el “nacer” mismo- que trasciende a aquélla: la madre ya no es sólo madre de *su* hijo; con otras palabras, *toda madre representa por esencial extensión la fuente misma del nacer*. Ello puede verse más claro si insistimos una vez más a la distinta relación que padre y madre guardan con la ley.

En el primero, su singularidad se asocia con la universalidad abstracta de toda ley: el padre prevalece o tiene su vigencia de tal desde la ley – pudiendo aparecer incluso como su fuente misma-: nacer de padre es nacer de los límites fecundos la ley. En el caso de la madre, en cambio, la ley aparece como el escenario relativizado y sólo hecho posible desde el *previo* descenso a las raíces mismas del surgimiento del hijo *destinado* a la ley. No se trata aquí, para la relación de la madre con el descendiente, del cuidado en el cumplimiento estricto y acabado de ley alguna, sino de la pura afirmación de la existencia desnuda que ha de habitarla. La universalidad de esa ley no pasa a ser otra cosa que aquélla tras la cual la madre habrá de seguir sosteniendo y alentando la originaria iniciativa con que el hijo ha de llevar a cabo su propia existencia en los avatares de la ley.

María había asumido ya la inesperada concepción, la gestación y el dar a luz al niño en inquietantes circunstancias; ahora, mucho más tarde, reprende al hijo cuando en su adolescencia éste se ausenta imprevistamente, y acepta en silencio su respuesta: es ante todo necesario, en efecto, atender “los asuntos” del Padre; el hijo ha nacido para el cumplimiento de la ley, en ello reside el *sentido* de su existencia. La madre ni replica ni manifiesta duda alguna ante las palabras del hijo: no por un dócil sometimiento reverencial a lo divino ni por no se sabe qué inhibición ante los elevados designios que se esconderían tras ello; su interés de madre tiene otro objetivo: el sostenimiento y aliento que surgen del puro consentimiento en la existencia del hijo. Por este descenso al origen, al surgimiento del nacer que la requiere como silenciosa e imprescindible protagonista, María se convierte no sólo en la madre “de su propio hijo” -es decir, “de Jesús”- sino a la vez y sencillamente como madre de todo divino y humano nacer. Esta inconmensurable

universalidad trasciende así los límites de la pura serie de ser “una madre más” de “un hijo más”, hacia el más excepcional de los acontecimientos donde la singularidad materna alcanza una inigualable extensión. Extensión del “hacer nacer” que ha de prolongarse ya indefinidamente y que la Iglesia consagra reconociendo a María como madre de todos los hombres: “Para que (éstos) sean dignos de alcanzar la promesa de Nuestro Señor Jesucristo”, tal y como dice la plegaria. Es decir, para que todo hijo no cese de encontrar, en el aliento y el incansable velar intercesor de la madre, la fuerza necesaria para alcanzar la promesa encerrada en el cumplimiento de la ley a que estará destinado.

Ejercicio materno de la memoria.

1

Al hablar de la función materna en el nacimiento del hijo hemos insistido en su “hacer nacer”. Pero es necesario precisar aún el sentido de estos términos. “Hacer nacer” no se refiere a ningún alternativo “hacer” en el sentido del “producir”, es decir, del causar o lograr determinado resultado previsto mediante la acción nacida: como el transformar –por ejemplo- la naturaleza y elaborar a partir de ella nuevos objetos. En este caso se trataría de una actividad deliberada donde se configura cierto objeto exterior a nosotros destinado a un fin –como ocurre ante todo con los útiles. Pero el nacer supuestamente forjado de esta manera nada tiene que ver con la maternidad. Tampoco la tiene el engendrar propio de animal, que se limita a la mera reproducción de individuos homogéneos en relación con su especie. El nacer es un fin en sí mismo. Y la madre encuentra en ella la *capacidad* (que suele llevar a cumplimiento) de “*dar lugar*” a otro *imprevisible comienzo nacido* como algo que *proviene* de ella misma y que a la vez la *desborda*. Su “hacer nacer” incluye así, para verlo mejor, cuatro momentos esenciales: la “acogida” inicial y efectiva (materializada tras la concepción que tiene lugar en su propio seno); el “protagonismo” en la anticipación y desarrollo de ese primer momento (que aparece en el proceso de gestación); la “liberación a la

intemperie del nuevo nacido” que ocurre en el parto o “dar a luz”; y, finalmente el “sostener y alimentar” su despertar inaugural a la existencia como comienzo. A todo ello, para evitar la repetición de sus momentos y articular a estos en una unidad de sentido, llamaremos en adelante la capacidad materna de “hacer nacer”. En adelante utilizaremos el materno “hacer nacer” *en referencia a cualquiera* de los momentos señalados de acuerdo con el contexto en que apareciese.

La función paterna es la de quien “promueve” la vida del hijo; la materna, la de quien “la da”. No que la dé a la manera de un obsequio de la mujer gratuitamente prodigado desde su subjetividad; lo hace en cambio –lo acabamos de señalar- como *actualización de una capacidad que a la vez la desborda*. La madre en efecto da la vida en tanto es singularizada portadora de su don. Su propia iniciativa así como el desarrollo de sus más diversas posibilidades, al actualizarse su maternidad (biológicamente o no) quedan absorbidos en un vértigo repentino que la compromete por entero. Esto no resta significación alguna a la múltiple riqueza alcanzada acaso por su existencia, inaugurada y desplegada *al margen* del (actual o eventual) descendiente: ocurre, simplemente, que a ésta existencia pertenece la capacidad de estar *como a nadie más sucede* en el comienzo del surgimiento de otra inédita existencia –y, por lo tanto, otra inédita iniciativa e inaugural desarrollo del sentido.

Hemos mostrado ya que el padre en duelo por el hijo ausente ha de sobrevivir a una doble muerte -sostenerse por encima de un doble abismo-: la del hijo cuya existencia ha cesado y la del cese de la propia paternidad. Sabemos, por otra parte, que la madre desborda su concreto carácter de progenitora de “éste determinado hijo” hacia el “hacer nacer”. La madre es la que otorga la capacidad (la fuerza y el aliento) a la iniciativa y al desarrollo del nacer mismo. Y es esa capacidad la que se estremece, en su angustiosa fragilidad, ante la inesperada muerte del descendiente.

No se trata *sólo*, como en el caso del padre, de experimentar la muerte de *este* determinado hijo sobre el que se hubiese ejercido la progenitura y de la propia progenitura ya vivida en relación con él; se trata de la *precariedad* a

que la *existencia toda* aparece sometida como acontecimiento nacido que es. Lo que angustia y paraliza a la madre ante la muerte del hijo no es *sólo* la desaparición de un singular, ni de la propia singularidad como madre sobreviviente de aquélla; es la herida sangrante abierta en la capacidad misma de nacer, en el don que prodiga el surgimiento de la vida. En éste caso, y acudiendo a la célebre declaración freudiana, no es sólo que el mundo se oscurezca bajo la proyección de la sombra del hijo cayendo, así, sobre la progenitora: la sombra cae sobre la existencia toda desde el acontecimiento que ha golpeado irremediablemente la fiable solvencia de su origen. Más allá del concreto nacido y de la propia maternidad en relación con él, lo que aquí se estremece es la pura capacidad de nacer *que implica y desborda a ambos*. Tras este golpe brutal la madre ha de recuperar, al cabo, tanto al mundo como a sí misma, o no se recuperará jamás. ¿De qué manera habría de producirse lo primero?

Intentemos adelantar una respuesta: se tratará por lo pronto de recorrer la experiencia extrema que supone el nacer mismo -es decir, la *fragilidad* de su prodigio- *hasta el final*; el final, será el surgimiento de la rigurosa *excepcionalidad* de ese prodigio sosteniéndose incesantemente - como condición de sí mismo- en el abismo de su propia fragilidad. Es a lo más a que puede llegar la madre de un hijo muerto. En lo que se refiere a su relación más desplegable con el sobrevivido, a su iniciativa y al desarrollo de su porvenir interrumpido de una vez para siempre, el dolor no cesará nunca. Pero ese dolor ha de llegar al cabo a experimentarse como ofrenda que se ha cobrado el nacer: el mismo nacer que ha de continuar inalterable su destino. ¿De qué manera?

Todas las demás actitudes posibles respecto del hijo sobrevivido, la apelación a su rasgo, por ejemplo, que el padre evoca descendiendo hasta su pura iniciativa para desde ella ser remitido a la reanudación de la propia; todo ello, decimos, si bien puede ser “ocasionalmente” compartido por la madre no podrá remitirla ya a sí misma como quien trasciende la desaparición del hijo hacia la continuación de su propia vida: esta vida se ha roto para siempre. Pero:

a) la singularidad del hijo se desplazará progresivamente hacia el acontecimiento inconmensurable del nacer que, como capacidad de hacer brotar la vida, resurge una vez más: lo hace -con el dolor activo de la madre- precisamente *desde* su extrema fragilidad. Ese dolor se reencuentra entonces con lo que había comprometido, ya, la existencia materna toda; existencia que ahora se inclina, en calidad de sacrificio, *ante lo que ha de hacer seguir surgiendo y desplegando sin cesar al universo del sentido*.

b) Sin embargo, se dirá ¿no queda con ello la singularidad del hijo desaparecido disuelta en humo que se retira ante una suerte de “abstracción” del nacimiento? De ninguna manera. El sentido experimentado al fin por la madre -lo hemos señalado- *desde la fragilidad* del nacer acoge, a la vez, el *excepcional* carácter único del hijo ausente que ahora se recupera *confundiéndose* con aquél.

Veámoslo mejor. Para ello es necesario interrogar: ¿constituye la aceptación de ese puro dolor en relación con el hijo la mera pérdida del mismo en su ya extinta singularidad? ¿Tiene esa pérdida sólo el monótono carácter irremediable de una pura ausencia? ¿Se ha condenado ese dolor a permanecer como una herida irreparable destinada a subsistir indefinidamente en la árida soledad del duelo?

Aquí la experiencia fundamental de la muerte del hijo -como ya hemos adelantado- implica para el corazón de la madre la *fragilidad* esencial del hecho de nacer. Esta fragilidad sin embargo no es lo único que pertenece al carácter *apriorístico* de esa capacidad de dar vida que habita en toda mujer. Implica, además, el hacer posible la *excepcionalidad*, es decir, el ser incomparable -y por lo tanto único- que está *destinado a surgir con cada nacido*.

Hay que ver en este momento (el de lo excepcional) otro aspecto que *convive* con la fragilidad misma con que el puro acontecimiento de nacer se hace presente con la muerte del hijo.

Lo nacido es excepcional no sólo en el sentido de transgredir una extrema improbabilidad más allá de la cual irrumpiese tras haberse cumplido milagrosamente como posibilidad efectiva. Además, y por ello mismo el

nacido, surgido imprevisiblemente, manifiesta un carácter irreductible. Pero éste ser único, ésta irreductible singularidad que lo constituye proviene, en su incuestionable *excepción*, de la *fragilidad* misma perteneciente al acontecimiento de inaugurarse que le ha dado origen; es decir, entonces, a la capacidad *apriorística* que habita a lo materno de dar vida, de hacer nacer. Y es así como la madre, de la experiencia de la fragilidad propia del nacer -y en consecuencia del carácter excepcional del cumplimiento de su posibilidad- se *ve remitida* a la singularidad incomparable del hijo muerto *confundida, ahora*, con la pura capacidad de ese mismo nacer que la desborda.

Es aquí cuando aparece y se configura, con todo su paradójico vigor, la memoria materna. Memorioso dolor incurable, incurable privilegio que mediante el ejercicio sin término a que se halla destinado descubre por fin, como a nadie más le es dado hacerlo, el secreto de toda humana esperanza. Atengámonos un momento a su recorrido.

2

Tras la muerte del hijo la madre suele caer en un estado algunos de cuyos síntomas pueden resultar similares a los de la melancolía –estado al que ya nos hemos referido a propósito de la actitud desfiguradora del padre ante el hijo ausente. En este sentido, toda locuacidad de la memoria relativa al rasgo -que le haría descender a su puro comienzo y re-encontrarse a la progenitora con el propio- parece cesar, y, atrapada la mujer por la más severa apatía, encerrarse en un mutismo definitivo. Pero en la desaparición del lenguaje –este siempre relativo silencio del sentido- no ha de verse la melancolía que al progenitor en duelo se le aparece la muerte como interrumpida prolongación de sí mismo, llevándolo a ensimismarse de acuerdo al modelo narcisista como único ejercicio de su memoria. El verdadero mutismo de la madre es en cambio un preámbulo al ejercicio de la piedad –de la disposición de ésta como memoria de la esperanza. Con la muerte del hijo, en efecto, la madre experimenta no sólo el propio vaciamiento de sí misma –por la desaparición irreversible de lo que de ella había procedido- sino, además, de todo sentido: ya que lo que de ella al

cumplirse su maternidad había procedido, es ahora el nacer mismo. De esta manera, el universo entero se ensombrece y cae en el puro sopor de un espectáculo mudo. Ello explica un fenómeno que aparece con frecuencia en la madre en duelo: su retroceso hasta el momento en que se hallaba pariendo al propio hijo, a ese mismo hijo cuya definitiva ausencia trágicamente se le ha impuesto. Los dolorosos síntomas del parto se actualizan buscando reencontrarse con el originario proceso en su momento puesto en marcha, el de su capacidad única de hacer nacer. Los sufrimientos de la madre aullando ante la noticia de la muerte del hijo son bien conocidos; quizá sólo haya una cosa más inquietante que esto, y es la intensidad de su mirada *ya por completo ausente* tras atenuarse toda vana agitación; esa mirada que atraviesa el tiempo y pende en el puro misterio de la muerte.

La madre, pues, se marcha del sentido con la marcha del hijo puesto que no es sólo éste, su hijo, lo que se ha marchado, sino además -y con él- *todo* sentido. Antes que la exclusiva muerte de un hijo lo que se halla herido de muerte es el propio nacer y, con éste, la más íntima capacidad de liberarlo -de concebirlo, gestarlo y parirlo como tal. La apatía, la persistente y muda ausencia de la madre ante el mundo, no hace sino testimoniar esa pérdida inapelable. Pero este doloroso proceso ha de conducir, si se orienta por el propio nacer conmovido en él, a la actualización fecunda de la memoria; piadosa memoria destinada a reencontrar la promesa inaugural de todo nacer con una magnitud *proporcional* a la de la inconmensurable vaciedad presente en su duelo. ¿De qué manera?

Situémonos un momento en la memoria que a cualquier otro ascendiente -familiar o generacional- del hijo le sería dado tener ante la trágica muerte de éste, y considerémoslo en relación con la experiencia de duelo materna. Pero antes preguntémosnos ¿extenderíamos acaso, la figura de ese "otro sobreviviente" a la del padre? Diremos que el padre puede en efecto llegar a *compartir* ocasionalmente la actitud ante la muerte del hijo *con* otros sobrevivientes en general. Puede: le es dado esa *posibilidad* y con frecuencia lo hace; no obstante lo cual, habrán de permanecer a su vez inalterables las características *específicas* de aproximación y descenso de su memoria y de

ascenso a la esperanza; es decir, el dominio *propio* de lo paterno vedado al simple otro-sobreviviente por el simple hecho de hallarse éste ajeno a la paternidad efectiva del desaparecido. Debemos pues aprehender al padre, a la vez que con su singular experiencia del hijo ausente, con una simultánea – aunque siempre secundaria- capacidad de compartir esa experiencia con otros sobrevivientes a su hijo (piénsese, por ejemplo, en familiares y amigos íntimos -así como en cualesquiera otras relaciones con quienes se hubiese compartido la familiaridad con el sobrevivido). Tras esta advertencia, podemos ya internarnos en lo que sigue.

Donde *suele* detenerse la memoria de los Otros sobrevivientes del hijo es en el rasgo de la orientación de su concludo porvenir; es desde esta evocación como se desciende a la anticipación originaria que ha soportado invariablemente ese porvenir como esperanza, abierta ahora a la existencia de los próximos en duelo y en definitiva al porvenir de todos. Ahora bien, en la *prematuridad* del trato con el hijo la madre ha constituido el aliento con que se habría estimulado la afirmación de la iniciativa de aquél y templado el vigor de su deseo. Y la madre del hijo muerto desciende sin duda a la memoria de esa iniciativa, al puro hecho de comenzar; pero lo asimilará, como no puede hacerlo Otro alguno, a su propio privilegio de abrir desde sí misma ese comienzo, de dar vida; es decir, a la propia capacidad de hacer nacer que a su vez la desborda. Quienquiera que haya tenido oportunidad de hablar con algún otro-sobreviviente habrá advertido que éste, en la evocación del ausente, suele referirse a episodios concernientes a posibilidades desarrolladas por aquél a lo largo de su existencia. La peculiar destreza con que conducía sus tareas, la señalada capacidad de haber resuelto determinadas dificultades, la eficacia alcanzada en el cumplimiento de tales o cuales objetivos, etc. “Pocos lo habrían hecho como él...”, dirá. Fijémonos: la frase, concebible en boca del sobreviviente en duelo del caso, establece de manera implícita una comparación entre el resultado –objetivo ya- del desarrollo de esas posibilidades y otros resultados eventuales (“*pocos* lo habrían hecho...”). Con ello somete la consideración del ya cursado porvenir del sobrevivido a una dimensión objetiva y por lo tanto evaluable, en

términos relativos, al curso siempre posible de otros porvenires. La madre, en cambio, no evocará las realizaciones del hijo en terreno objetivo alguno; a ella le será dado, más bien, recordar la irreductible singularidad de un gesto o de una mirada detenidos instantáneamente en el fugaz destello de su rasgo: es, así, el rasgo de una pura iniciativa el término preferente de su memoria; esa casi inatrapable cadencia al inclinarse sobre las cosas, de rechazar o de consentir, de padecer o de actuar: pura iniciativa apresada y detenida con estupor en la memoria. Puro comienzo del nacer del hijo muerto: comienzo ya iniciado y que sólo ha dejado de proseguir para ser confiado al amparo de la memoria materna en calidad de comienzo *incomparable*, de desnudo nacer. No se escuchará a la madre decir –excepto en ocasión de un transitorio mimetismo con otros próximos a ella–: “pocos lo habrían hecho como él”. No: *nadie* lo habría hecho como él; y añadamos: nadie habría hecho como él *lo que fuere*; donde “lo que fuere” vendría a significar, aquí, que lo decisivo no es ni será nunca “éste o aquél hacer” –con sus siempre comparables contenidos y resultados–; lo decisivo es el acontecimiento único según el cual una existencia hubo de surgir por primera vez al sentido inaugurándolo simultáneamente de manera inédita. Y es sólo *desde* ello, por otra parte, como cualquier posterior evocación verdadera del desarrollo de la existencia de un *hijo* podría sostenerse y ser a la vez objeto de la memoria de quienes lo hubiesen sobrevivido. De esta manera, la memoria de la madre se halla *en la base* de toda posible memoria “biográfica” de la esperanza, y ésta última sólo será tal en la medida en que se reconozca sostenida y alimentada por la primera. La memoria de los otros ascendientes ha de enraizarse en última instancia en la materna, para poder *proyectar ante el mundo* un nuevo acontecimiento de esperanza (el *porvenir* del hijo muerto no ha terminado con el mero hecho de su defunción; permanece vivo, en la memoria de los mayores y abierto a una eventual fecundidad sin término en el quehacer, en cada caso vigente, de los que le han sobrevivido).

Hijo muerto en diversas circunstancias, por estremecedoras y dolorosas que éstas aparezcan entran siempre en el campo de lo *posible*; por ello al progenitor masculino le es dado, aún con la súbita alteración producida

en la representación habitual de las cosas, *concebir* esa muerte. Y bien: a la madre, no. En el primer caso, se ha invertido en el sobreviviente el sentido de la propia existencia; en el segundo, ese sentido se ha des-fondado desde su raíz. Lo que en la madre en duelo tiene lugar no es la alteración de posibilidad alguna sino la aparición de la pura imposibilidad en el seno de la existencia. Podremos oír –una vez más- a los ascendientes hablar con una mezcla de tristeza y ternura del abortado cumplimiento de los caminos trazados por el ausente; caminos que siempre sería dado recoger y llevar acaso en el porvenir a un cumplimiento inédito. El otro sobreviviente (cualquiera que éste sea) puede sin duda velar por la memoria de la esperanza del ausente. El habitual discurso acerca de la vida, aunque bruscamente interrumpido por la inesperada pérdida, logra al cabo de cierto tiempo proseguir incluyendo al ausente en él. Sólo a la madre, en cambio, cabe decir –con irremediable sinceridad-: “¿Cómo es *posible* que mi hijo haya muerto?”. Puesto que lo *imposible* ha tenido en efecto lugar. ¿De qué se trata en esa sucinta declaración materna? De que su experiencia de esa muerte no sólo representa (como para los otros) la mera conmoción de lo imprevisible, sino la de-substanciación misma de todo imprevisible horizonte; con otras palabras, no sólo la brusca interrupción inesperada de un nacido –así hubiese estado tan íntimamente vinculado a la propia existencia como el descendiente- sino una herida mortal en el corazón del propio nacer. En consecuencia, y siendo el nacimiento la fuente de toda posibilidad, se trataría rigurosamente de lo imposible.

Hemos mostrado, sin embargo, que la madre puede descubrir entonces la fragilidad esencial al nacer y, con ella, la irreductible excepcionalidad de su surgimiento: he ahí como desde su herida puede volver a brotar, iluminada por la tenacidad de su memoria, la esperanza. Pero por lo pronto la sofocante inmediatez de su experiencia enmudece toda eventual acción; la madre en duelo se encuentra capturada por el sin sentido, por la herida que ha agrietado la matriz de toda posibilidad.

En esta extrema evidencia de su dolor, en esa mueca en que parece inmovilizarse su desesperación, queremos ahora detenernos. Es la pureza e

intensidad con que se ha visto repentinamente *detenida ante lo imposible*: más para poder también *saltar, desde su inhóspito extremo, hasta el otro magnífico extremo de la posibilidad*.

Todo gesto de consuelo retroceden ante el oscuro fulgor del encuentro materno con la vida y la muerte; encuentro con el desbordante desamparo desnudo del nacer; y encuentro con la *piadosa* tenacidad de su memoria volviendo a pujar desde las entrañas el tesoro de la esperanza Situada incomparablemente entre los extremos del más oscuro repliegue del nacer y la luz de su más despejada transparencia, el duelo materno nos abre el camino de la respuesta más esencial que padres e hijos habrán de encontrar a su tiempo en él

3

Desfiguración de la memoria materna.

Recordemos ahora la melancolía paterna y su relación con el narcisismo como mera prolongación de la actitud ante el hijo durante su viva presencia; correspondencia que se prolongaría a su manera tras su muerte. El padre que habría sustituido la iniciativa del hijo por la suya e intentado someter el nuevo porvenir a una mera continuación del propio, al identificarse -patológicamente ahora- con el hijo ausente no hará sino desistir de su propia iniciativa y consagrar el trágico fracaso de toda eventual anticipación. Así, el narcisismo del padre que se habría negado a reconocer toda trascendencia más allá de la propia se anega, tras la muerte del descendiente, en la tragedia de la melancolía.

Todo nos lleva a pensar que en la madre sucedería algo análogo. Ya hemos visto que en su correspondencia desfiguradora con el hijo ella sustituye toda iniciativa de éste por lo que hemos denominado su *incorporación*, y produce el bloqueo de su eventual protagonismo porvenir mediante la *saturación* desmesurada de su satisfacción. Pero preguntemos enseguida ¿qué es lo que retiene la madre para sí en este alternativo -y doble-comportamiento? ¿Acaso es la cancelación de toda trascendencia propia del narcisismo, como en el caso del padre? No es tan sencillo. Creemos haber

mostrado que la madre, más allá de haberle nacido “este hijo”, experimenta el propio acontecimiento de “hacer nacer”; es decir, la capacidad de haberlo concebido, gestado y parido antes de todo protagonismo paterno en su existencia. Lo que la madre se hallaría reteniendo pues –no más allá, sino más acá de toda trascendencia- es el efectivo dejar en libertad el nacer. Y es *ante todo* esa provocadora libertad lo que tras el haber dado a luz la madre desfiguradora bloquea reteniéndola en su pura inmanencia; es decir, rechazando todo destino de trascendencia en el inédito ser que al desprenderse de su seno habría de abandonarla para comenzar por sí mismo la imprevisible aventura de vivir.

Ahora bien, tras la muerte del hijo, esa madre caerá en un naufragio proporcional en sus dimensiones al que habría optado en la correspondencia viva con el descendiente. Naufragio, ahora, en un exhaustivo y estéril sin sentido. Ya hemos insistido en que lo que ante todo pierde aquí sentido, más allá del carácter definitivo de la ausencia del hijo, es el hundimiento de la pura capacidad de haberlo concebido y traído al mundo; es el propio hacer nacer lo que cae en un abismo inconmensurable del que la madre no puede limitarse a huir. La que había optado ya por la actitud desfiguradora –a diferencia de aquélla que lo ha hecho por la verdadera en relación con el hijo viviente- permanecerá entonces en la incapacidad de saltar, desde ese naufragio en que de manera trágica habría caído, a la fragilidad y con ella al descubrimiento del milagroso carácter excepcional del nacimiento. Sólo así habría podido acceder al duelo fecundo, al que le hubiese enseñado lo incomparable –y en consecuencia único- del propio hijo nacido y, con ello, *la vigencia renovada del puro acontecimiento del nacer en su originaria posibilidad.*

La madre que no acierta a realizar el duelo por el hijo sólo se anega en el sin sentido. A partir de aquí, su único celo consistirá en ignorar todo cuanto pretendiese ostentar un sentido en el mundo. De ahí la inquietante desorientación que esa madre suele despertar en los más próximos. Rechazo hacia cualquier intento de evocar en su presencia el recuerdo del hijo; ya que se trataría para ella de volver a traer cruelmente ante sí la presencia viva de lo que jamás habría de retornar, incrementando así la inutilidad de su dolor.

Afán de destrucción, en suma, de cuanto presuma mantenerse aún en pie tras la irreversible extinción del descendiente y el simultáneo golpe a su propia capacidad de haberlo parido. El actual horizonte porvenir nada podría hacer ya para modificar el acontecimiento irremediable de esa muerte. Pero ello significa, a la vez, que nada quiere saberse ya acerca del hecho de que la muerte supone el nacimiento, y de que todo nacer se encuentra destinado a morir sin resultar, no obstante, por esa muerte *destituido*: ya que toda vigencia del nacer habría partido inevitablemente del repliegue -y en consecuencia el anuncio de la muerte- del nacer mismo, y ya que éste *no hace sino* acoger y anticipar una vez más la esperanza que busca con su inquietante desamparo otra fecundidad porvenir en el horizonte de los vivos.

La madre incapaz de realizar su duelo prolonga así la actitud desfiguradora adoptada durante la vida del hijo. Tras la muerte de éste, la incorporación -u obturación incesante de su iniciativa- aparecerá como la patológica identificación con la ausencia de toda iniciativa; así como la sistemática saturación de su satisfacción se transformará en la consagración materna de la esterilidad de todo deseo -del haber sellado desde siempre toda liberación del mismo. La madre se identifica de esta manera con el rechazo de la doble novedad de todo comienzo desde su trágica experiencia que ha herido la propia capacidad de hacer nacer. Herida atestiguada, tras la muerte del descendiente, por el sentimiento de proximidad materna al propio parto; sentimiento acompañado por los característicos dolores del dar a luz que en el duelo materno suelen entonces reproducirse -ampliamente ilustrados ya por la tragedia griega.

Esta madre, en fin, suele a la vez crear dificultades al duelo que debieran realizar los más próximos al ausente, ante todo su padre y sus hermanos. La actitud materna suele ser entonces silenciosa a la vez que secretamente intimidatoria en relación con cualquier otra disposición ante el duelo: nada -nada, desde ya, con sentido- tendrá derecho a ser ostentado por el protagonismo de supervivencia alguna ante lo que para ella se ha alzado trágicamente contra todo sentido.

Habíamos acudido anteriormente al texto de *Yerma* para ilustrar con él la esencia de la maternidad. Esta se confunde con la capacidad misma de hacer nacer. La mujer la experimenta, sin duda, cuando acaba de ser madre; lo hace además –como ya hemos visto- de manera extrema tras la muerte del hijo. Pero esta experiencia tiene también lugar en la mujer *antes* de inaugurar su maternidad biológica; antes incluso de la concepción. Hemos visto por otra parte, en el texto de Lorca, que la protagonista extiende la certeza de esa capacidad a todo lo naciente (a la naturaleza) y, en fin, al vasto conjunto de cuanto le rodea –acciones y circunstancias que pueblan su entorno. De esta manera, antepone su capacidad de hacer nacer a cualesquiera otros acontecimientos que hubiesen de tener lugar en el universo. El caso de Yerma, condenada a una indefinida esterilidad –es decir, trágicamente bloqueada su capacidad de ser madre- no coincide sin duda con el que aquí nos ocupa: la muerte del hijo. Pero la madre, tras esta muerte, encuentra tan estremecida su propia posibilidad de dar vida que ello conmueve simultáneamente la raíz de todo sentido real o imaginable: y bien, una conmoción análoga habría sido la experimentada por el personaje de Yerma al hallar definitivamente frustrada toda posibilidad de *hacer nacer*; posibilidad que no cesa de estremecerse sin embargo en ella con la más persistente intensidad. Así, y de manera análoga a la madre en duelo por la muerte del hijo, no es extraño que cayese en la pendiente del alternativo comportamiento desfigurador propio de aquélla. Yerma, en un arrebato de rebeldía destructora provocada por su contrariada pasión, da muerte a su marido desmoronando el sentido de sus expectativas en el matrimonio y, con ellas, la de su propia inserción en el mundo que habita. Con otras palabras: se rebela contra el sentido en su *totalidad*; o, dicho con mayor rigor, contra todo sentido que hubiese de sobrevivir a su ya consagrada imposibilidad de dar vida.

Memoria paterno/materna de la esperanza

Retomando, ahora, el escenario de la muerte del hijo en *ambos* progenitores, no nos será difícil señalar tanto lo común que los reúne como la diferencia entre ellos ante la eventual re-creación del hijo ausente.

Ya hemos visto que en ambos –padre y madre- hay un camino de ida y vuelta efectuado por la memoria. El primero consistiría en llegar, tras el descenso por el rasgo (brillo) de las pasadas acciones del hijo, a la raíz que habría alimentado tanto su iniciativa como su protagonismo en el porvenir. Esa raíz es esperanza. El segundo recorrido es el ascenso, desde esa previa inmersión en la profundidad última de la existencia del hijo, hacia el presente en que padre y madre han de proseguir con la suya; vida, ésta, que ha incorporado ya a su propio horizonte la presencia del hijo como esperanza compartida del nacer.

La diferencia entre los progenitores consiste en que el padre, en el primer momento de descenso, no transita (como la madre) por la fragilidad esencial de todo nacer hasta llegar al carácter excepcional –y así incomparable- del surgimiento del hijo; tampoco desemboca el padre, en el ascenso de su memoria, a la propia existencia vigente en el puro desbordamiento del nacer –desbordamiento en cuyo origen lo materno se halla en cambio esencialmente comprometido. El padre ha descubierto a su hijo después de nacer; la madre protagoniza con él el originario venir al mundo en que el nacer mismo consiste.

Así, el padre del hijo muerto pasa a ser, en su duelo, *testigo* de la enigmática posesión de la inconmensurabilidad del nacer en manos de la madre; inconmensurabilidad que, identificada a la vez con la excepcionalidad de la existencia del ausente, consagra su carácter irreductible más allá del tiempo; hablando con mayor rigor: la consagra como esperanza re-creada por la memoria que se mantiene inalterable ante todo porvenir. La madre, a su vez, será *testigo* del empeño paterno en medir y evaluar lo más propio del camino –del curso de la acción- recorrido por el hijo en su incomparable aventura de comenzar a la vez que en el nuevo sendero trazado por sus ya

desplegadas posibilidades. El padre se halla en el origen del despegue inicial del nacido y del trazo de los límites indispensables para que éste se abra paso en la problemática espesura del mundo y emprenda su destino. Con otras palabras, el padre se halla desde siempre en el origen del segundo nacimiento del hijo que ha permitido a éste *desplegarse efectivamente* como inédito comienzo a la vez que como comienzo de lo inédito. La madre, compartiendo con el progenitor la re-creada esperanza del ausente, estima y agradece en aquél el fecundo afán de su memoria: pero lo hace a la vez retirándose, desde los avatares recorridos por el hijo, hacia la simplicidad esencial de su existencia; existencia que habiendo llevado a cabo su destino continúa insistiendo en ella como inalterable misterio del nacer.

Pero el *recíproco* ser testigo de los progenitores, el ir y venir cada uno del escenario en duelo del otro hacia la singularidad del propio dolor, alcanza un acceso al duelo cuyas raíces se sitúan ahora en una nueva profundidad. Tras la desaparición del hijo, el padre mira a la madre y parece descubrirla como nunca antes lo había hecho. En el propio desamparo de su duelo el padre se ve alcanzado, ante el singular repliegue de la mujer, por la fuente herida del nacimiento. De esta manera le es dado reconocerse a sí mismo en el desbordante *haber estado igualmente implicado* en el *origen* de un compartido misterio, de ese acto de amor que más allá de todo determinado deseo había dado a una inédita aparición de consecuencias imprevisibles. Es verdad que el hombre no suele descubrir en vida del hijo ese privilegio que parece reservado a la madre, acogiendo y abrazando al descendiente sólo tras su manifiesta aparición; pero ello no quiere decir que ese mismo privilegio materno no pertenezca también al progenitor: comulgando con el retraimiento de la madre ante la muerte del descendiente, al padre le es dado acceder al compartido *origen* de la aparición *del hijo de ambos* en el mundo. Y es éste, por otra parte, el momento en que la mujer hace a la vez palpitar, en el propio padre en duelo cuya existencia debe proseguir, *la necesidad de amparo materno*. El momento –para decirlo todo– en que el padre ha de buscar su consuelo en la mujer como acaso nunca antes lo habría hecho ante la propia madre.

Vayamos al influjo paterno en la madre. Esta habría desde siempre consentido en la pura existencia del hijo –afirmándola simplemente en su capacidad de iniciarse y anticiparse en el horizonte. Tras la muerte del hijo, es verdad, ella desciende como nunca antes a su propia maternidad (a su brutalmente golpeado “haber hecho nacer”); pero ahora es necesario que el progenitor, con el que comparte aún a cierta distancia su dolor, consagre y promueva una vez más la vigencia de esa maternidad *en relación con ella misma*: si la mujer ha estado en el origen más decisivo de la venida al mundo del hijo, su inalterable capacidad materna debe reivindicarse y volver a erguirse en el posterior decurso de su propia existencia. El padre habrá de liderar activamente, en consecuencia, el regreso de esa madre a sí misma y al mundo que ha de continuar compartiendo con él; la madre acogerá así el reconocimiento paterno de beber ambos del mismo origen y, en consecuencia, la necesidad de ser igualmente fieles a su memoria; es decir, a la esperanza inalterable que de ese origen mismo continúa prodigándose en el inédito ejercicio de la existencia común. Existencia que puede entonces alcanzar una comunión antes no imaginable: el hombre ha comprendido y hecho suyo el duelo de la mujer, y ésta se ha dispuesto a no eludir la lealtad que desde los vivos le sigue reclamando y que no es sino el íntimo secreto del nacimiento. Insistamos una vez más en ello.

Recordemos que el padre logra, tras su duelo, reconstituir su herida paternidad. De ésta manera deviene sobreviviente padre de sí mismo a la vez que del hijo: sobrevividos por él, ambos habitan ahora el corazón del horizonte paterno que los acoge y que re-crea imprevisiblemente una esperanza común. Pero ¿no necesita acaso, el inédito padre del hijo y de sí mismo, una referencia más consistente en que apoyar la heroica aventura de su duelo? ¿De qué inextinguible fuente habría de brotar la fuerza para emprender este inédito camino? Lo hará del tesoro escondido en el mudo repliegue piadoso de la mujer, lo hará del secreto, ahora compartido con la madre, de “hacer nacer”. El padre en duelo por sí mismo y por el propio hijo acoge e incorpora, entonces, el maravilloso consuelo del aliento materno.

La madre, por su parte, hemos señalado que necesita el estímulo para recobrar al fin en el mundo de los vivos, en esa existencia nacida que prosigue y de la que ella, tras su inesperado derrumbe, no ha dejado de pertenecer. Y lo hará en virtud de la decisión del hombre que, como padre que renueva su vigencia de tal, continuará su compromiso con el curso de los caminos abiertos por el nacer. En ello reconocerá la mujer el aliento paterno de su compañero de duelo para despertar una vez más al comienzo habitando la compartida fecundidad del mundo. De esta manera la madre acoge, desde el último escalón de su desamparo, la paternidad propia del hombre para volver a continuar naciendo.

Ni el padre ni la madre habrán dejado de serlo por la pérdida del hijo; el hijo ha muerto, pero su esperanza no ha carecido –ni carecerá en adelante– de sentido. Y es ese sentido, propio de lo incomparable de cada nacido –y en este caso del hijo que hubo irreversiblemente de morir– el mismo con el que han de seguir existiendo sus padres. Así como el hijo nunca habrá dejado de serlo de padres, los padres no dejarán de serlo nunca del hijo. De ese hijo cuyo soplo inconmensurable de esperanza, tras haber sido protagonizada por él hasta su muerte, ya nunca se extinguirá.

La memoria hace que la muerte se haga transparente en la vida como renovada esperanza. “Conserva vivo” –como suele decirse– la aparente caducidad de su objeto. Pero éste “conservar”, como ya hemos visto, es más complejo que lo que la inmediatez del término parece designar. El hijo – volviendo al hilo conductor de nuestro análisis– no “sigue” vivo. El hijo ha muerto. La conversión exigida por este acontecimiento resulta decisiva. La mera prolongación de la existencia de antaño se ha interrumpido definitivamente. Pero a la dimensión paterna y materna de los progenitores le es dado, sin embargo, hacer presente su esperanza en la trascendencia del estremecido escenario del duelo. El comienzo imprevisible del hijo y el haberse abierto con él un imprevisible porvenir, ambas cosas, antes que meramente conservadas son *re-creadas* en la existencia sobreviviente de los padres constituyendo, su ejercicio, la efectiva memoria de la esperanza.

El sentido subjetivo del genitivo, que ahora se nos antoja subrayar, indica que, a través del *testimonio* paterno/materno a la esperanza de todos *pertenece* esa memoria para continuar abriendo el curso de nuestro porvenir; para seguir naciendo. De esta manera la memoria de la esperanza se constituye simultáneamente –invirtiendo los términos del genitivo señalado– en esperanza perteneciente a la memoria, en esperanza latente en el corazón de toda auténtica evocación. Puesto que, si a la memoria no perteneciese la esperanza ¿en qué se transformaría la primera sino en un puro ensimismamiento que retuviese su objeto impidiéndole toda migración hacia la trascendencia? No podría imaginarse así más que la ciega parálisis de toda anticipación (es decir, de toda eventual esperanza) sujeta de manera unilateral a lo ya dado –o *mero* pasado– del que la memoria habría decidido vanamente alimentarse. Y –ahora a la inversa– ¿qué sería la esperanza de un comienzo privado de la memoria de las iniciativas y proyectos que nos han precedido sino la condena a una pura anticipación carente de base para despegar su alzamiento, un inoperante ejercicio vacío privado de toda consistente aventura transformadora en la trascendencia?

Si la esperanza no perteneciese como una dimensión esencial a la memoria, ésta vería desvanecerse su objeto volviendo sobre sí misma en una estéril desesperación. Pero la memoria no es puro dirigirse al pasado para permanecer en él; su tarea es liberar la esperanza de que ese pasado está encinto como siempre posible trascendencia eficaz del nacer. Esta trascendencia se convierte así en porvenir de fecundidad. El recuerdo alza y endereza la expectativa –expectativa cuyo lugar se reconoce en aquél. Se recuerda para poder esperar y se espera desde la fuente de lo memorable vertida ahora en el porvenir.

Los padres del hijo muerto siguen siendo padres: padres de lo que ha sido como memorable promesa de lo que será. Su testimonio se concentra en una prueba decisiva que parece violentar al nacer, pero que se presenta paradójicamente como una dimensión propia del mismo. La experiencia de los padres en duelo lo es del extremo sobrevivir a lo que habría debido sobrevivirles; muerte a partir de la cual el nacimiento, sin embargo, vuelve a

alzar desde la memoria la esperanza que nunca dejará de re-crearse con él. Con otras palabras, en el reconocimiento del hijo ausente los padres se ven sometidos a la más *singular* posibilidad que al nacimiento le es dado ofrecer. Padre ahora de sí mismo y madre de todo lo nacido, el hombre y la mujer sobrevivientes albergan, tras la desaparición del hijo, el secreto más decisivo de la existencia. Y a esa existencia –a su propia existencia- han de retornar, tras el duelo, para dar testimonio. De catastrófico episodio familiar la muerte del hijo ha de transformarse, mediante la acción viva de los padres, en brillo inextinguible de esperanza; brillo al que desde el ejercicio de su memoria le será dado extenderse en el mundo desafiando inquietantemente todo porvenir.

Memoria de la esperanza, además, como actualización de la disposición en que consiste la piedad. Veneración paterna ante el carácter inagotable de la iniciativa del hijo desde la cual ha de re-crear incesantemente el propio ser-comienzo con esperanza; veneración de la madre que, tras la experiencia de la fragilidad de todo nacer se inclina ante la excepcionalidad del hijo que la remite a la propia capacidad de “hacer nacer” como resguardada esperanza de “lo que fuere”. Agradecimiento paterno ante la fuente de toda anticipación escondida en la memoria del hijo, desde la que ha de reencontrar la capacidad de re-inventarse a sí mismo como comienzo de lo nuevo; silencioso agradecer materno que ha de redescubrir una vez más, a través de la memoria del hijo, su más hondo secreto: el milagro con que desde la fragilidad esencial del nacer ella ha sido -y nunca dejará de serlo- la que ha ejercido la capacidad de liberar por primera vez en el mundo una inédita promesa de fecundidad. Veneración y agradecimiento de ambas memorias vivificadas desde el ejercicio de la piedad, que tiene a la vez por objeto el maravillado asombro de la esperanza.

Piedad y asombro donde lo nacido se recupera acogiendo el nacimiento que lo desborda. El cielo despejado de dioses no se confunde ya sino con el renovado estallido con que la luz atraviesa el nacer recreándose en su transparencia: es decir, en la magnífica conmoción con que se alza la existencia desde lo imprevisible y destinado a él. Con ello se recrea un inédito

desamparo: no el del primitivo grito de espanto ante la amenaza de lo incierto, ni el de la desolación de los altares como angustiante vacío de ídolos abandonados; sino, esta vez, el magnífico desamparo de la piedad ante la maravilla del nacer. Desamparo que, más allá del temor y de toda inútil adoración, se afirma ahora desde su abismo fecundo y en él vuelve a sumergirse para la incesante re-invencción del comienzo.

La muerte sigue siendo la muerte; pero ya no despierta el clamor impotente de su caducidad frente a la envidiable inmortalidad de los dioses; tampoco se entrega a entusiasmo alguno ante la proximidad de una divina promesa de salvación, ni se proyecta en un ilusorio porvenir donde lo humano adquiriría -con el supuesto fin de la historia- el esplendor de una abstracta perfección. La muerte, en suma, no es ya la incesante decepción ante una plenitud inútilmente aplazada que se burlase de la desdichada limitación de lo humano. Es el don mismo destinado a habitar una vez más el milagro del comienzo. Sólo se nace tras la muerte y sólo se muere para el nacer.

Tras la muerte del hijo, en fin, comienza para los padres otro tiempo. El tiempo en que toda realidad ha sido barrida por la luz estremecedora de lo imprevisible. El hijo ha muerto, y siempre ha sido posible que lo hiciera. Fuera de toda habitual regularidad, un acontecimiento ha abierto para siempre en los padres el misterioso deslumbramiento de lo imprevisible; de lo que acecha, sin cesar, las precarias garantías de una existencia sostenida en la ilusión de una continuidad sin término.

Ahora comienza otro tiempo que afecta, además, a los testigos próximos del duelo y a cuantos hayan tenido conocimiento de la tragedia. Los hijos mueren. Frente a ello, es irrelevante que sean una minoría comparada con la más vasta cantidad de padres que abandonan este mundo antes de sus descendientes. Muere un hijo; por lo tanto, en adelante los hijos pueden morir. Es ese el sentido del tiempo que se abre ahora para los padres y testigos (y testigos somos todos nosotros, que aunque carezcamos de la experiencia de esta pérdida en la proximidad de nuestro entorno no ignoramos la prematura mortalidad infantil que agobia a vastas regiones del planeta). Con y tras el duelo por los hijos despunta ahora el secreto más

hondo del nacer: su brusca apertura a lo imprevisible desde lo que hemos forjado –y lo seguimos haciendo sin cesar- nuestra continuidad sobre la tierra. Apertura que franquea ante nosotros el escenario de su reconquistada fecundidad: la de la obstinada aventura de la esperanza como re-creación memoriosa del nacer.

Memoria del hermano

Con la muerte del hijo –hemos insistido en ello- queda alterada la estructura de la relación filial. Pero con él puede darse otro acontecimiento que no ha entrado aún en nuestro análisis, y que aparece como inevitable expansión simultánea del duelo paterno/materno: nos referimos al caso de que el hijo perdido resultase sobrevivido a la vez por un hermano; teniendo lugar, entonces, el duelo del que sobrevive a quien habría compartido con él la ascendencia paterno/materna y el haber nacido y despertado a la aventura del comienzo al amparo de la misma filiación. Conviene detenernos un momento en este duelo *fraterno* para mostrar, desde la singularidad de su experiencia, sus resonancias en la totalidad de la relación filial; y para considerar a su vez las consecuencias y caminos abiertos para ese hermano, problemático sobreviviente a la muerte de un hijo de sus propios padres.

Localicemos ante todo la figura del hermano en el marco de la filiación. Suele entenderse la relación *fraterna* como la que se extiende de manera horizontal; a diferencia de la existente entre padres e hijos caracterizada –al menos desde el punto de vista biológico- por la verticalidad. Pero el lazo que une a los hermanos resulta más bien “piramidal”. El vínculo de hermandad no nace –como puede pensarse- *desde* los miembros que lo constituyen, sino *desde* la fuente común de que ambos han surgido. Hermanos son los que tienen los mismos padres. Es verdad que el haber compartido la niñez, la adolescencia y con frecuencia la primera juventud, que el haberse desarrollado en un familiar contexto común, habría creado entre ellos lazos de complicidad difícilmente equiparables a cualquier otra relación entre

iguales. Pero la consolidación de esa vida compartida no deja de ser un vínculo *derivado* de la pertenencia a la raíz común de sus progenitores.

El desarrollo del mundo precozmente vivido promueve a la vez el contraste entre los hermanos, desde el que se construye progresivamente la singularidad de cada cual. Ello marcará con el tiempo los acuerdos y desavenencias, más o menos acusados, que hubiesen de tener lugar. Pero esa ya devenida diferencia habrá de alcanzar, siempre, el fraternal *reconocimiento recíproco* que ha latido bajo cada singularidad y que es el origen compartido de su procedencia. He ahí la hermandad. No se trata del reconocimiento abstracto de ninguna evanescente matriz común (todos seríamos, en definitiva, hijos de Adán y Eva); se trata de lo que puede inmediatamente experimentarse como lazo constituido desde la emergencia de “éste padre” y de “esta madre” que *qualifica*, así, el nacimiento de cada cual *más allá* de toda posterior diferencia - determinada a ésta entonces como diferencia fraterna. Motivo de contraste y acaso de rivalidad en cualquiera de sus formas, ella es recogida y a la vez trascendida por una complicidad más esencial capaz de desplazar cualquier episódico desencuentro: la complicidad de quienes provienen (han nacido) del mismo don. Incluso en el caso de quien no ama a sus padres, si bien éste puede ignorar a sus hermanos, no será nunca olvidado por ellos. La mano tendida al hermano que reniega del origen compartido mantendrá vivo el lazo que, más allá de la extrema diferencia habida, no dejaría de anticiparse hacia el escenario de una invencible complicidad.

Los hermanos se hallan unidos como “iguales”; comparten un mismo escenario familiar y generacional. Esta filiación “horizontalmente” vivida entre ellos les vincula, en sentido amplio, a deseos y proyectos compartidos. Este “ser entre iguales” se aleja, sin embargo, de toda *mera* convivencia con sus coetáneos. Acaso, es verdad, se llegue a ser tanto o más amigo de algunos de ellos que del propio hermano; pero con nadie habrá de sentirse algo equivalente al vínculo que lo une a éste. No se trata de ningún otro coetáneo sino del co-descendiente.

Y bien: he aquí que *muere* el hermano. ¿Qué sucede entonces? ¿Cómo caracterizar, en fin, esta singular experiencia?

Ante todo, con la muerte del hermano es *un hijo de los propios padres* el que muere. El dolor ante la pérdida fraterna remite así al dolor de los padres que han perdido al propio hijo. Ellos resultan los mismos progenitores que los del hermano en duelo. En consecuencia, la estructura *piramidal* de la fraternidad hace ahora que en el sobreviviente se estremezca *el conjunto* de la filiación.

Este conjunto que había hecho surgir desde su fuente el lazo fraterno se conmueve, ahora, doblemente: herida de los padres –padres compartidos– por la pérdida de uno de los hijos; y herida del hermano sobreviviente cuyo vínculo, a raíz del común origen con el ausente, aparece súbitamente desgarrado. El “no haber debido sobrevivir” al hijo, propio de los padres, se enlaza así con el “no haber debido sobrevivir” al propio del hermano; para éste, la experiencia del ausente es la puesta en juego del nacimiento mismo en su esencial dimensión de ascendencia y descendencia, y, a partir de ella, de horizontal comunión fraterna. De ahí que el hermano sobreviviente suela identificarse de manera intermitente con el duelo de los propios padres: ambos duelos se hunden en la tragedia causada por la *misma* muerte –en el dolor convocado por esa muerte que ahora incomparablemente los reúne.

Quien ha perdido a su hermano, de co-descendiente pasa a ser su sobre-viviente. Pero sobreviviente de quien no debía haberlo sido: de aquél con quien estaba destinado a compartir el mismo porvenir; y del que habría debido, con el hermano ausente, sobrevivir a los padres de ambos. De esta manera, así como dos vínculos aparecen súbitamente rotos –el fraternal y el paterno– y con ellos la íntegra estructura de la filiación, ambos han de ser también restablecidos –re-creados de inédita manera– por la memoria.

Con la desaparición del hermano muere el más dilatado escenario de la filiación; es su entera estructura la que aparece alterada, y, en consecuencia, la que debe reparar el hermano en duelo. Este debe re-inventar, mediante el ejercicio de su memoria, no sólo el sendero de esperanza de su rota fraternidad, sino también la del vínculo roto entre padres e hijo; restablecer en suma la paternidad misma ante la que, como sobreviviente del hijo de sus propios padres, el hermano en duelo resulta su trágico testigo y último

responsable ante el porvenir. (Aquí nos referimos, como se advierte, a los casos del hermano en duelo cuyos padres aún permanecen con vida tras la pérdida común).

La memoria del sobreviviente debe volver a poner en pie no sólo la esperanza de su propio mundo, sino la de un mundo más amplio que le trasciende –no sólo la esperanza de su propio ser-nacido sino la del complejo universo de la filiación en la que desde su aparecer en la tierra está inevitablemente implicado. No sabemos, con exactitud, si esta memoria es la más desamparada en la soledad de su dolor; pero nada nos impide arriesgar que sea la más ardua de llevar a cabo con eficacia, y aquélla ante cuya tarea la vida toda de un hombre puede sucumbir.

Ahora bien ¿a qué escenario de la memoria habría de acudir para el cumplimiento de la doble tarea del hermano en duelo por el ausente? Es lo que enseguida debemos considerar.

Hemos señalado en su momento que la memoria de la propia esperanza suele desplazar el recuerdo a su infancia, al tiempo en que su memorable existencia más cerca se hallaba a su propio despliegue inaugural. ¿No cobrará, también, ello una señalada significación al tratarse del hermano sobrevivido? El hermano en duelo –hemos insistido en ello- no se encuentra sólo ante la tarea de alzar la esperanza de aquél sino a la vez de la desgarrada estructura filial. No sólo se trata de la muerte de su hermano sino además del hijo de sus propios padres –en los que, por lo mismo, muere la progenitura en su doble sentido esencial: pierde el padre el hijo que le pertenece; en tanto que la madre, pierde al hijo al que ella pertenece. En relación con la eventual memoria de la esperanza de cada cual, en el padre el genitivo resulta objetivo; en la madre, subjetivo. El padre pierde algo que es, en un señalado sentido, “suyo”; la madre, con la pérdida del hijo, se pierde a sí misma: halla herido el sentido mismo de todo nacer. A esta conmovida presencia de lo paterno/materno debe asistir el hermano en duelo. Y es esa doble pertenencia de los progenitores lo que debe ahora restaurar desde la fuente de que ha brotado la existencia del ausente a la vez que la propia.

Ahora bien, es en la infancia, en el recuerdo de sus primeros años donde le será dado hallar, fresca y vigorosa, tanto la comunión horizontal con su hermano como la compartida fraternidad de ambos al abrigo del escenario (paterno/materno) de su origen. Es allí donde habrá de redescubrir la fuente del nacimiento *todo*: su compartida filiación, a través del hermano ausente, con sus progenitores. La memoria adquiere así la singular tarea de recrear, a través de los mundos de padres, hermano sobreviviente y hermano sobrevivido, el complejo universo de que todo ello proviene y al que se ha destinado el nacer. Pero una vez más ¿cómo es ello posible?

La infancia constituye el último descenso memorioso hacia el desnudo hecho de haber nacido; descenso a los compartidos bosquejos de iniciativa y anticipación, así como a su primera articulación en el mundo simbólico donde se es singularmente señalado por la figura paterna. Propiamente hablando, la infancia es el momento más originario que nos es dado *manifiestamente* evocar. Desde ya, en relación consigo mismo; pero también en relación con el hermano, de cuya recién estrenada natalidad conservamos casi siempre la memoria. Es allí de donde, en virtud de una ya incipiente iniciativa, comenzamos a compartir un mundo, mundo en el que toda memoria suele detenerse en su camino de regreso. De esta manera –y retornando a la muerte- el sobreviviente en duelo ha de interrogar al hermano desaparecido de la infancia, ha de dejarse llevar por él y reflejarse en él hasta encontrar la fuente que ha iluminado y sostenido los primeros caminos del nacer de ambos; fuente compartida a la que le es dado re-crearse ahora, tras la trágica pérdida, como memoria de la esperanza.

Pero ¿es suficiente el escenario de una infancia compartida para que el hermano en duelo pueda eficazmente dar lugar a la re-creación memoriosa de esa esperanza? Más allá aún del ausente el duelo debe ascender, desde esa infancia, hacia la madurez de la trágicamente desaparecida convivencia con él. Expliquémonos. Con la muerte del hermano muere un mundo complejo: el del escenario del vínculo fraternal que había logrado sobrevivir y cobrar una vigencia autónoma más allá de toda relación concreta con los padres. Ese vínculo, sobre todo en edad madura, no se deja concernir decisivamente ya

por los episodios de la vida en relación con los padres. El vínculo fraterno, es verdad, existe en virtud de la comunión en la misma ascendencia y ello no deja de estar sin cesar presente; pero con la madurez los acuerdos sobre los acontecimientos de la vida (y la muerte) de los padres cuentan, ya, con un sosegado consenso cuya eventual alteración se resuelve desde el sólido vínculo construido a lo largo de la convivencia fraterna. Ello no se debe a la fatiga que pueda producir el tiempo ni al deliberado abandono de infantiles discrepancias que lastraban aún la edad temprana; el apego fraternal continúa alimentándose al amparo de un origen compartido: sólo que en el seno del mismo se ha configurado un extendido desarrollo e incorporado ese origen con tal profundidad que, a la vez que continúa alimentando su vigencia, resulta ineficaz para provocar fisura alguna en el robusto escenario de la relación fraterna. Ahora los hermanos son –por decirlo así- *definitivamente* hermanos.

Y bien, el escenario que acabamos de describir se encuentra, de pronto, fracturado por la muerte del hermano. En relación con ella no puede tenerse la mera experiencia –por dolorosa que fuese- del sobreviviente como sucede ante la desaparición de los progenitores; ante la del hermano, en cambio, es el propio mundo ya establecido lo que se ha hundido sin remedio. La pura memoria de quien sobrevive a esta catástrofe desfallece, así, ante el arduo esfuerzo de recuperar y relanzar *por sí sola* la esperanza. Es una dimensión esencial de su propio pasado el que, con el del ausente, ha muerto. Ese pasado insiste ahora vaciado de la complicidad que antaño le alimentaba; la memoria permanece impotente, pues, ante ese desvalimiento con que se presenta tanto su objeto como su pertenencia a éste: es ella misma la que parece resultar *insuficiente* para alzar entonces su esperanza.

El hermano en duelo, sin embargo, sigue –y ha de seguir- viviendo. Intactas permanecen en consecuencia las posibilidades de su esperanza. Debe esforzarse, pues, en encarar el vasto abismo que le sobrecoge y descenderlo hasta que, desde su porfiada oscuridad, surja el asomo de una esperanza inalterable; la que habrá de ascender como viva promesa del pasado hasta el palpitante horizonte donde, incorporándose a él la esperanza del ausente,

habría de compartirse inéditamente la renovada aventura fraterna. Los hermanos han crecido juntos y juntos maduran a lo largo de sus vidas enriqueciendo el escenario de su universo filial. La memoria de la esperanza del hermano en duelo puede reconquistar ahora, en su sobrevivido horizonte, la dinámica complicidad de esa esperanzada aventura común.

Pero volvamos una vez más al duelo de los progenitores por el hijo ausente. Para completar los análisis sobre él llevados a cabo, nos detendremos en algunos casos excepcionales en que la muerte del descendiente tiene lugar; casos que *singularizan* la exigencia de la memoria, forzándola a sumergirse en un escenario más sensible cuyo esclarecimiento ha de enriquecer sin duda la comprensión de su experiencia y de su desarrollo en los progenitores en duelo. Estos casos serán, tratados sucesivamente: el de la pérdida del hijo recién nacido, el hijo que se ha quitado a sí mismo la vida, el hijo desaparecido y el hijo muerto bajo el peso del mundo. Finalmente, dedicaremos un último capítulo al camino filosófico seguido hasta el presente en nuestra indagación.

Muerte del hijo recién nacido

Volvamos una vez más al duelo de los progenitores por el hijo ausente. Para completar los análisis sobre él llevados a cabo, nos detendremos en algunos casos excepcionales en que la muerte del descendiente tiene lugar; casos que *singularizan* la exigencia de la memoria, forzándola a sumergirse en un escenario más sensible cuyo esclarecimiento ha de enriquecer sin duda la comprensión de su experiencia y de su desarrollo en los progenitores en duelo. Estos casos serán, tratados sucesivamente: el de la pérdida del hijo recién nacido, el hijo que se ha quitado a sí mismo la vida, el hijo desaparecido y el hijo muerto bajo el peso del mundo. Finalmente, dedicaremos un último capítulo al camino filosófico seguido hasta el presente en nuestra indagación.

Hace tiempo se evitaba cremar y depositar cerca del hogar el cuerpo de los “bebés” que acababan de morir; en cambio se les enterraba, intactos aún tras su última exhalación, en un significativo lugar de la vivienda familiar,

haciéndoles yacer recogidos y de lado, en una posición destinada al sueño o al descanso. ¿Por qué –preguntamos- esta manera de guardar al neonato muerto?

El hijo ha muerto, sin haber no obstante “vivido”; simplemente nacido: con su sola “capacidad” repentinamente abortada de comenzar, ajeno a toda consolidada iniciativa y a toda memorable andadura. El desarrollo efectivo de un porvenir es lo que lleva siempre a suponer, en el adulto sobreviviente, el episodio ya abstracto por lo remoto de haber comenzado a nacer; tras nuestra muerte y enterramiento la memoria de los sobrevivientes obedecerá, en consecuencia, a un ritual referido al trayecto seguido por nuestra vida “después de” nacer. Pero cuando un nacido muere sin haber recorrido trayecto alguno, es como si retuviera para sí la suspendida capacidad de haberlo realizado. Es esta capacidad lo que los adultos pretenderían guardar, entonces, inmovilizando y custodiándola en el espacio en que precisamente ha surgido y que es el hogar. De ahí el enterramiento en el seno del mismo.

Detengámonos ahora en el comportamiento de evitar la cremación del cuerpo del niño. ¿A qué podría responder ello? La existencia del adulto que muere, ha recorrido un complejo camino poblado de los trazos del rasgo de su iniciativa y de la orientación en determinadas posibilidades; posibilidades que se habrían manifestado a la luz y obtenido aprobación o padecido indiferencia en el dominio público de lo abierto. Como quiera que fuese, el adulto fallecido ha pasado ya por el alternativo reconocimiento de su propia iniciativa constituyéndose, ante los demás, como el “quien” irreductible que ha sostenido responsablemente su existencia; esta misma existencia se habría inscrito, por lo demás, en el contexto simbólico desde el que habría llevado a cabo el sentido enaltecido por la cultura del caso o se habría apartado temerariamente del mismo. No es necesario, en consecuencia, la conservación de su cuerpo: éste puede ser incinerado y perderse –conservando sólo de él una mínima referencia alusiva- en la dispersión de lo puramente natural. Su cuerpo, por decirlo así, “no es nada” puesto que su propio ser aparece ya alzado sin necesidad de huella física alguna en el contexto de sentido en que los sobrevivientes han estado siempre -y prosiguen estando- implicados.

Estos pueden continuar indefinidamente refiriéndose al difunto, evocando el rasgo de su iniciativa y su desarrollo desde el universo accesible a todos y al amparo del cual el ausente ha dado curso a su vida y puesto a ésta ostensiblemente de manifiesto. Nada de ello ocurre, sin embargo, en el caso de la muerte de un recién nacido. Ningún rasgo definido que entrever como seña irreductible con que su comienzo en el mundo se hubiese ido configurando: sólo la inédita capacidad de comenzar, su puro estallido empeñado durante brevísimo tiempo en una mímica sin palabras, gestos sin continuidad, torpes tanteos en el precario descubrimiento de un mundo antes que protagonismo de una iniciativa plenamente afianzada; ningún determinado sendero, tampoco, trazado desde la apertura inaugural en que se habría hallado brevemente absorbido, sólo ese inocente desconcierto renovado ante el horizonte imprevisible cuyas posibilidades no se ofrecían, aún, con el perfil definido de ninguna consistente orientación.

Pasemos a otra consideración. Conocida es la antigua costumbre (testimoniada por la exploración de restos del cristianismo romanizado y de la Edad Media) de asignar al entierro de los recién nacidos una esquina no bendecida del cementerio -limbo o limbos, destinada a la vez a los fallecidos no bautizados. Se los alejaba así de los consagrados lugares de sepultura. En estos casos, la inhumación se producía depositando el cadáver no en los ataúdes que hoy todos conocemos sino en cajas de madera, de cartón, o bien bajo una precaria envoltura de mantas. Ello habría tenido la intención de atestiguar, a nuestro juicio, dos cosas: a) la insignificancia de su cesada existencia: sin consistente pasado del eventual devenir de su iniciativa ni desarrollo eficaz alguno del porvenir; y b) la decidida actitud de la sociedad – sociedad a que pertenecía la familia del difunto- ante la prematuridad de su muerte; ambas cosas, pues, habrían llevado a los padres a vivir la pérdida del recién nacido como un *fracaso* que debía permanecer oculto a los ojos de los demás. La inexistencia, dado el temprano deceso, de un reconocimiento social del nacido, el no haber sido éste consagrado nunca mediante determinado ritual de iniciación por el cual hubiese sido aceptado e incorporado en el escenario simbólico de los adultos – que legitima la cultura existente y

conduce el efectivo decurso de la misma- ; todo ello hace, fácil es comprenderlo trasladándolo al presente, que los padres experimenten su decepción ante las exigencias del universo de sentido a que pertenecen y, en consecuencia, decidan minimizar y si fuese posible olvidar cuanto antes el acontecimiento de su muerte. Los adultos suelen hablar e incluso reflexionar acerca de cualquier fallecido de mediana o avanzada edad; tal hecho no tiene lugar cuando se trata en cambio del fallecimiento de un hijo recién nacido. Esto, sin duda, no constituye sino una fuga ante el acontecimiento de esa muerte. Bajo la perspectiva de nuestro análisis, el silencio ante el hijo recién nacido cuya existencia ha cesado sólo puede traducirse como una huida avergonzada ante las exigencias que la sociedad hubiese reclamado al futuro adulto que precisamente el niño no ha llegado a ser. Ese silencio, considerando ahora a la luz de la memoria de la esperanza de los progenitores en duelo, habría de hallarse identificado con el recogimiento extremo de la memoria ante la incomparable presencia del nacer en su pureza original. Su alternativa desfiguración insistirá, no obstante: fracaso de los padres al no haber engendrado sino a un adulto fallido; decepción de la sociedad ante el incumplimiento del legítimo reclamo de inscribir y consagrar en su hegemónico mundo al pequeño fallecido; resultaría natural, entonces, que tal situación condujese a ocultar esa muerte enterrando su memoria “tras la puerta trasera” del compartido mundo de los mayores. Estos se empeñarán en tratar el asunto como un desagradable incidente que sencillamente “no debía haber ocurrido”, intentando recomponerse tras él para volver a encontrar el camino de lo que “debería en efecto ocurrir”: la asegurada continuidad de su mundo de espaldas a esa muerte. En efecto, el fallecimiento del recién nacido es como una bofetada en el altivo rostro soberano del adulto: habiendo desaparecido sin huella de historia personal alguna, el pequeño muerto parece descalificar las ya fortalecidas iniciativas y la firme orientación conquistada que determinan el sentido de la existencia común.

Los padres del niño muerto permanecen solos ante el acontecimiento de su ausencia; esta no pertenece al espacio público de la sociedad en que viven, no ha habido ritos de paso ni tiempo -como ya señaláramos- para

integración alguna del infante en el dominio de lo público. Este dominio tiende entonces a “mirar hacia otro lado”, distanciándose de la muerte del peri-nato como un asunto que sólo a los padres (y en todo caso a su familia más cercana) concierne. De ahí la costumbre, cuyo testimonio puede datarse desde finales de la edad del bronce -y que ha sido practicada sorprendentemente hasta los comienzos del siglo pasado- de realizar la inhumación del fallecido en determinado lugar de la vivienda familiar; es decir, en el propio hogar. Los antropólogos suelen arriesgar que ello se habría debido al afán de brindar una singular protección al bebé muerto en su eventual tránsito al “más allá” (una variante de éste trato se registra en los cementerios de la alta Edad Media, ocasionalmente dedicados a acoger a los fallecidos poco después de nacer, donde se apresuraban a celebrar el sacramento del bautismo antes de la inhumación para liberarlos del pecado original y así evitar el desdichado destino del limbo: lugar reservado a las almas carentes, por la inesperada prematuridad de su muerte, de ese sacramento). Pero sin necesidad de discutir aquí interpretación alguna de la antropología, nos parece evidente que la permanencia de los restos del recién nacido en el hogar o sus proximidades (por ej., en la huerta adyacente) obedece al sentimiento de privativa pertenencia, al margen del mundo social, que los padres experimentan respecto del hijo muerto: nadie como ellos podrá ya evocar (y custodiar en su evocación) la nuda iniciativa del recién nacido y su inaugural asomo a lo imprevisible. Estos dos momentos, en efecto, en su espléndida desnudez bruscamente interrumpida tras su aparición en el mundo, sólo habrían sido experimentados en su extrema *proximidad* por los propios padres que ahora guardarían, para sí, los “restos” de esa mortal existencia como memoriosa custodia del hogar (lo materno) en que la vida (del padre y acaso del resto de la familia) prosigue.

La memoria del pequeño sobrevivido está destinada a serlo de su esperanza. Esa esperanza, sin embargo, *sólo* suele partir de la iniciativa y del protagonismo ya consolidados de un “sujeto”; es decir, *olvidando* la fuente misma que a todo sujeto sostiene y alimenta y que es su aparición inaugural como comienzo; comienzo instaurado, antes de todo eventual desarrollo

efectivo del mismo, *desde* el propio el nacer. De ahí que el deceso del perinato, ajeno a la pública luz de todo protagonismo manifiesto, permanezca confinado al reducido círculo privado de la familia y vivido como una ingrata perturbación que sólo afecta la existencia de padres y hermanos. Cuando, en realidad, el repetido milagro de la existencia *toda* se habría producido, una vez más, con él; con el nacido prematuramente ausente cuyo secreto reclama la rigurosa pertenencia a ese milagro mismo y, en consecuencia, el ser objeto de la memoria de todos. Pero no: en el seno homogeneizador de una cultura que se afana en la controlable estabilidad de todo sentido, no hay ya lugar para la pura in-sensatez del desnudo hecho de nacer abortado inesperadamente en su desarrollo; sólo ese consolidado desarrollo compartido podría alzarse hacia el dominio de toda eventual legitimación, escamoteando, de este modo, el acontecimiento inaugural en que sin embargo se funda. Ya es bastante la dosis de irrealidad que puede acompañar a los padres –en particular a la madre- en duelo por el recién parido muerto. De esa suerte de tanteo del hijo en la intemperie abierta, apenas transcurrido el tiempo indispensable para dejar una huella débil de su rasgo, del brillo de la aventura de comenzar al que el recuerdo materno pudiese aferrarse con suficiente firmeza. Esto se acompañaba hasta hace poco con la negativa a confiar a la madre el cuerpo del hijo muerto tras el parto, sustrayéndola así del tangible conocimiento de tan ingrato destino –así como, también a menudo, de sus causas. Tras esa muerte, en fin, el duelo permanece socialmente des-autorizado: ya que tanto los trabajadores sanitarios como el conjunto de la sociedad deben, ante los padres, insistir en el proceso de superación del trágico evento, en la necesidad de rehacer su proyecto común con otro hijo, etc.; la muerte del peri-nato aparecerá así como un indeseado accidente de la naturaleza al que no conviene atribuir un lugar decisivo en el futuro de los padres. Hacerlo no constituiría otra cosa que un desvarío. La ignorancia del nacer, como se advierte, corre pareja con la de la muerte. Ante los padres deberá evitarse toda referencia que contribuyese a agravar en ellos un inútil malestar. Por otra parte, los próximos o conocidos carecerían de cualquier noticia en la que sostener su mención; del hijo muerto de esa

desdichada pareja no hay más dato que el triste tropiezo de su inoportuna defunción. Pero la muerte no deja de llamar al nacimiento, como su memoria a la esperanza. Acaso llegue un día en que el incómodo muerto que acababa de nacer resulte recuperable para la memoria de todos.

Al desalojar de la existencia pública todo rastro del recién nacido, no se hace a la vez sino bloquear el escenario propio de la piedad, que sólo puede ser sostenida y desarrollada por la memoria. Sabemos en efecto que, en este caso, donde a esa memoria no le queda sino aferrarse al esbozo de una vida súbitamente detenida, le es posible detenerse sin embargo en el ensimismamiento de la pura fragilidad del nacer y, con ello, en su maravillosa excepcionalidad.

Fácil puede resultar, habíamos ya señalado, perderse en los hechos y en las circunstancias anecdóticas de los sobrevividos cuya existencia ha dejado tras de sí un vasto resultado tangible en que apoyar la evocación. Menos fácil es sostener en la memoria el rasgo único del infante que aún no ha consolidado del todo su iniciativa ni desarrollado la rica complejidad de un porvenir. Pero resultaría ya el colmo de los obstáculos sostener la memoria de aquél cuyo mudo comienzo y apenas esbozada anticipación no han dejado otro testimonio que el de su ávida mirada perdida en el horizonte –y, en fin, el de su estremecido e injustificado dolor. Es sin embargo aquí, en esta suerte de despojada radicalidad de la inocencia, donde siempre será dado recuperar la grandeza de lo excepcional propia del nacer, desplegando el ejercicio de nuestra memoria como piadosa veneración agradecida de la esperanza.

El hijo que pone fin a su vida

Situémonos ahora en el escenario donde el hijo decide poner fin a su propia vida, e intentemos describir fenomenológicamente esta excepcional situación.

El suicidio es una acción nacida. Toda acción pone en juego tanto la iniciativa como el propio protagonismo hacia el porvenir. Pero lo primero no se refiere aquí a una iniciativa que pudiese aislarse en su relativa suficiencia, a

un acto más en la relación con el mundo, con los demás y consigo mismo; se trata de haber tomado por objeto, en términos absolutos, el propio acto de comenzar que se halla en el origen del tomar por objeto lo que fuere; y de alcanzar en ese acto mismo el extremo cumplimiento de su imposibilidad: la de destituir el haberse inaugurado como origen todo acto. Si dirigimos la mirada al otro momento del nacer, a la anticipación y su desarrollo en posibilidades, tampoco se trataría de una *determinada* posibilidad que hubiese podido en mayor o menor grado concernirnos, sino de la disolución de toda posibilidad. Aquí se pone de manifiesto la decisiva contradicción a que puede dar lugar una existencia nacida: la de provocar, en cuanto nacer, la disolución del propio haber nacido.

Pero si ambos extremos, el haber nacido y la manifiesta contradicción de su desalojo definitivo -la posibilidad que da lugar al nacer y la ejecución misma de su imposibilidad- resultan proporcionales en magnitud, se diferencian en su cualidad. Para penetrar en ello, conviene advertir que la inevitable relación con los progenitores puesta en entredicho en el suicidio consiste en una totalización *peculiar* de la existencia del hijo ante la mirada paterno/materna. El descendiente no aparecerá, como en los casos anteriormente analizados, alcanzado en su totalidad por haber sufrido un trágico accidente o padecido una enfermedad letal (tampoco por haber resultado víctima, como veremos más adelante, de determinadas condiciones creadas o consentidas en sus consecuencias por nuestra sociedad; no aparecerá totalizado a causa de ninguna contingencia que perdiese al cabo significación para el recuerdo y se esfumase en lo indeterminado; ahora, en cambio, es *la propia acción de haber dado fin a sí mismo* lo que, con su doble carácter de acción *última* en el tiempo y *decisiva* por haber traído consigo su definitivo desenlace, parece *re-significar* oscuramente toda iniciativa y realización de posibilidades pasados. Sin duda, la iniciativa y las anticipaciones que hubiesen tenido lugar pueden ser objeto de la memoria, pero todo ello habrá sido *recogido* ya por ese acto -una vez más: decisivo y último- que ahora parece *absorber* por completo el sentido de su pasado. Esa vida en efecto se muestra ahora totalizada por ella misma desde el acto que la

ha descalificado en su conjunto y declarado, con ello, la in-significancia de cuanto lo hubiese precedido. Totalidad negada desde y por sí misma, he aquí que todo terreno *firme* para la memoria de los progenitores vacila ante el desmoronamiento de sentido en que ha decidido sumergirse para siempre.

Pero los términos de esta totalidad –la supresión del nacer y haber llevada sido llevada a cabo por él mismo como una posibilidad que le pertenece- no sólo implican, como ya hemos señalado, una extrema contradicción en que ambos resultan proporcionales en su magnitud, sino que presentan a la vez una diferencia esencial. ¿No constituye, acaso, uno de ellos la *posibilidad misma* del otro? Así es, en efecto; nadie aparece como nacido a consecuencia de haber provocado su imposibilidad, sino que es ésta la que tiene lugar desde el haber nacido que supone y en la que el acto de haber decidido su muerte se encuentra soportado.

Volvamos, tras lo dicho, a los padres en duelo, es decir, a los que de manera más sensible habrían de reaccionar como sobrevivientes ante la tragedia del suicidio del hijo.

Comenzaremos diciendo que todo intento de negar ese desnudo hecho sobrecogedor, o de restar importancia y relativizar su carácter irreductible –sumergiéndolo así en el amplio seno de los innumerables actos que la vida del hijo hubiese llevado a cabo- sería una evasión ante la incontestable decisión del hijo de poner fin a su existencia; de lo contrario, no estaríamos hablando *precisamente* de suicidio, sino de un accidente provocado por causas ajenas a la propia elección de su víctima. Los padres podrán hablar, desde ya, de un episodio variadamente condicionado, de una acción que acaso en el límite de la lucidez no ha actuado con pleno dominio de sí misma; o, extendiendo la estructura de esta argumentación, de una excepcional circunstancia objetiva bajo la cual la desdichada determinación del hijo ya no sería imputable a éste, convirtiéndose así en un desafortunado comportamiento ocasional y confusamente provocado. Pero estos no son sino vanos intentos de la memoria procurando restar consistencia a la acción efectiva por la cual el hijo, desde su rigurosa capacidad nacida de actuar, habría puesto fin a la fuente de la misma. ¿Y entonces qué? –se preguntará. ¿Cómo hacer *fecunda* la memoria

del hijo como memoria de la esperanza tras la eliminación de su iniciativa mediante su iniciativa misma, tras haber llevado a cabo la extrema posibilidad de consagrar su definitiva imposibilidad?

Comenzaremos diciendo que la única manera de ir más allá de la contradicción que ese suicidio plantea, es enfrentar su desnuda realidad desaprobando a la vez su cometido; para reivindicar enseguida, por paradójico que resulte, la condición original en que consiste la *posibilidad* de haberlo llevado a cabo. Pero esa condición no es otra que la de haber nacido. Sólo la estructura del propio nacer hace posible que alguien haya sido capaz de poner fin a su existencia. Pero entonces el “poner fin”, como acto singularizado, queda necesariamente *trascendido* por la condición en que se funda. Dicho de otro modo: el haber tomado la iniciativa de dar fin a toda ulterior iniciativa, aparece desbordado por la originaria capacidad de iniciativa que supone. A la vez que el haber llevado a cabo la posibilidad que trae consigo la más extrema imposibilidad, es trascendido por la pura capacidad de anticiparse a sí mismo como apertura inaugural a lo posible en que se funda. De esta manera, los dos momentos esenciales del nacer aparecen recuperados, desde el hijo, por la capacidad original de que han surgido como condición misma de su negación. (El animal ignora el suicidio, que solo puede aparecer ante nuestros ojos como la pura contingencia de un accidente o -en casos más excepcionales- un agotamiento que le habría llevado a desistir de la satisfacción de sus necesidades). La acción de poner fin a la propia vida tiene paradójicamente un sentido en contraste (o diferencia) con el igualmente vigente sentido -y vigente más que nunca en el momento de llevar a cabo esa negación- del siempre posible consentimiento en la propia vida. Ambas acciones aparecen fundadas precisamente en la capacidad de, comenzando, asistir a la apertura originaria del sentido. Y es así cómo, aún ante el extremo de la trágica acción del hijo, puede reconstituirse la memoria de su esperanza; memoria de la posibilidad de vivir -de haber nacido- *más allá* de todo desaprobado hacerse morir que sólo ha podido tener lugar desde el propio nacer.

Con otras palabras, siendo el suicidio una acción fundada, su memoria no puede detenerse en él, en el contingente carácter de una concreta iniciativa y de una determinada posibilidad llevada a cabo; los padres han de desandararlo, en cambio, hasta su origen y evocar a éste en su pureza como lo que no ha dejado de sostener y alentar todo comienzo del hijo sobrevivido. Ello nada dice en contra de la simultanea desaprobación de las más diversas acciones que en su vida hubiesen tenido lugar –del contenido concreto de sus innumerables comienzos- ni impide juzgarlas con el único criterio que aquí resulta posible: el de favorecer al propio nacer y o ir contra él.

Hay, al fin de cuentas, seres cuya existencia no ha tenido término trágico alguno, pero que se han limitado a asimilarse a otra iniciativa ya dada y a adherir a modelos y consignas que el mundo de los progenitores les han prescripto; con otras palabras, que han desarrollado sus vidas como la mera continuidad de un hecho previsible descalificando así sin cesar el ser-comienzo que desde su origen las había hecho posibles. Esas acciones –sin duda contradictorias, ya que se hallan precisamente en contra de aquello en que se sostienen- no son menos des-autorizables por la memoria que la del suicida. Pero ni las del que adherido a una mera continuidad ni las del que ha atentado contra su origen poniendo término a su existencia, dejan de haber estado fundadas en el nacer, en la capacidad esencial de comenzar; jamás se identificarán con el comportamiento de un arbusto arrasado y devastado por el viento. En este sentido la memoria que retrocede a su fuente, es decir a la esperanza como promesa –promesa al cabo de todos- no tiene por qué sumergirse en el olvido para eludir su desacuerdo con el sobrevivido.

Hay quienes no perdonan, pero olvidan; otros, en cambio, perdonan sin olvidar jamás la ofensa recibida. Los primeros, cambian la absolución por una mortífera indiferencia; de esta manera privan de consistencia a todo eventual perdón, como si la provocación de que han resultado objeto no hubiese sido sino producto del azar. Los segundos, absuelven pero conservan la memoria de la ofensa que se halla en el origen: su tenaz asedio memorioso del agravio debilita así el perdón y lo hace eventualmente reversible. Pero hay también quienes ejercen la privilegiada capacidad de perdonar sin entregarse, no

obstante, al olvido: recreando su perdón mediante la infatigable piedad de la memoria. Estos ejercen la memoria de la esperanza. La iniciativa sobreviviente (en nuestro caso, la de los padres de quien se ha dado muerte a sí mismo) habrá efectivamente perdonado porque puede, con su memoria, descender hasta el abismo imprevisible del nacer de que surge toda decisión, y, con ella, toda transparente capacidad de comenzar sostenida en el latido de la esperanza. Es la esperanza que ha habitado al sobrevivido y que, en calidad de tal, aparece acogida ahora por el sobreviviente. Ella constituye la única manera de consagrar al nacido; de reivindicar, más acá del contenido de la trágica acción, su *in-destituible* condición de tal. Entonces el padre vuelve a ser padre y el hijo vuelve a ser hijo.

Nadie perdona ni ama a alguien porque haya muerto, lo hace porque ha nacido. De lo contrario no buscaría amar y perdonarse más que sí mismo. Somos responsables de nuestros nacidos-muertos; ellos ya nada pueden hacer ni por lo tanto ante nada (ni nadie) responder. Pero quienes permanecemos más allá de ellos no somos sólo nacidos sino, además, sobrevivientes; y en cuanto tales, hemos de hacernos cargo de la esperanza del ausente cuya secreta pasión nuestra memoria tiene el destino de custodiar y re-crear. De lo contrario, su hundimiento en el olvido y el consecuente abandono de su esperanza no haría más que arrastrar consigo el olvido y la desesperanza de todos.

El dolor ante la muerte del hijo, en este caso del hijo que ha decidido poner fin a su existencia, lo es –según hemos visto– ante lo insustituible que se habría clausurado deliberadamente a sí mismo. En este sentido la muerte provoca una herida que ha de permanecer indefinidamente abierta. Pero a través de ese dolor, cuando no se limita a hundirse en la ciega parálisis de la impotencia, nos es dado el descenso (en tenaz y apasionado duelo) hacia la recuperable promesa del hijo nacido; puesto que el contenido de esta recuperación, si bien el hijo resulta ya insustituible, lo es de lo in-destituible y rigurosamente vigente en la memoria de los padres: memoria de la esperanza latente –y ahora indefinidamente por descubrir– del hijo muerto *como* nacido.

El hijo desaparecido

Atendamos a otro caso excepcional de duelo: esta vez ante el hijo cuya dilatada ausencia se halla, de una manera indefinida, en manos de un incierto destino. En él –y esta es su característica decisiva- si bien se trata de una ausencia de causas desconocidas, la inquietud ante su inesperada prolongación impide que se conozca su suerte y, dado su posible desenlace fatal, que se tenga la *certeza* de su fin. Dicho de otra manera, sucede cuando los padres pierden a su hijo careciendo a la vez de todo acreditable conocimiento de su inquietante porvenir; y, en consecuencia, dada la hipótesis de su muerte efectiva, añadiéndose a su experiencia el riesgo de haber sido privados de la posibilidad de haber llorado ante su muda presencia, de haberlo velado y enterrado. Es el caso de los padres de hijos convencionalmente denominados “desaparecidos”, cuya muerte sólo suele ser presentida en la angustiante ausencia de toda noticia que hubiese de confirmarla. Centrémonos ahora en la madre –más adelante justificaremos ésta señalada referencia a ella. La reivindicación de esa madre será ante todo, como resulta evidente, la del conocimiento efectivo de la verdad. Pero será a la vez, si esa verdad confirmase la trágica muerte, la exigencia de enterrar al propio hijo. Detengámonos brevemente en ambas cosas.

La certeza de la muerte del hijo sería el testimonio de su definitiva conclusividad: esa vida se habría clausurado para siempre, disuelta la vigencia de su iniciativa y cerrado el desarrollo de su porvenir. Pero la incertidumbre que lleva consigo la desaparición –aún con la presunción de su trágico destino final- abandona a la madre en un oscuro escenario donde sólo domina la oscilación entre dos términos: la expectación ante lo incierto y la angustiada incapacidad de dar término a la misma; términos cuyo desenlace podrá acaso suponerse pero que carece de toda decisiva confirmación. Por un lado, pues, el hijo en rigor no ha muerto totalmente aún (decimos *totalmente* puesto que sólo la muerte, como definitivo cese de la existencia, tiene su señalado carácter absoluto); mas, por el otro, dado que su ausencia no se prolonga en una mera continuidad vacía sino en la expectativa del improbable

reencuentro con él, el destino del hijo se experimenta expuesto a la más severa intemperie (desamparo) donde domina lo imprevisible en su más severa inhospitalidad. Pero de pronto advertimos aquí, que esa inhospitalidad se asemeja a la dimensión esencial del nacimiento: aparecer expuesto a un horizonte donde la asistencia a la satisfacción de toda necesidad resulta del todo incierta. Es el desamparo propio de todo nacer. El hijo sin embargo no acaba de nacer –no se trata en el caso a que aquí nos referimos de un recién nacido- sino que insiste, desde la sombría continuidad de su falta, con todo el peso de la posibilidad de su ya cancelada vigencia -la vigencia de su iniciativa y de su destino en pos del fin- ; duplicándose así la incertidumbre sobre su vida. A la madre ya no le es dado ir a su encuentro cada vez, brindarle el sostén y el aliento de sus cuidados; esta compensadora posibilidad le está vedada. Extrema situación de un nacido amputado de madre, rigurosa orfandad del lado del hijo ausente; y esta orfandad como término oscuro ante el que se estrella una vez más el desgarrado dolor materno. Madre sin hijo presente, madre sin hijo velado y sepultado; madre limitada al presentimiento de una remota intemperie al desamparo y ante la cual no le queda sino lanzar su impotente grito ahogado, su grito sin respuesta.

¿Cómo experimentar la memoria y la esperanza en relación con el hijo desaparecido? Cuando tenía lugar su presencia, la memoria era alimentada por la vivaz manifestación de la iniciativa y del curso hacia su porvenir; en sus fugaces o a veces más prolongadas ausencias podía siempre aferrarse al recuerdo del rasgo de su acción. Hemos visto ya, por otra parte, que en el caso de la inesperada muerte del hijo a la madre le es dado ser remitida a la desnuda fragilidad de su iniciativa que brilla, entonces, con la magnífica excepcionalidad de su finitud; y, desde ella, a la recreación de la capacidad, que sólo a la madre pertenece y desborda, de haberlo hecho nacer -de ser desde sus entrañas, en consecuencia, la portadora del milagro persistente del nacimiento. Pero ¿qué sucede cuando esta madre no dispone ni de la presencia viva del hijo ni de la certeza de esa presencia luminosa en la excepcionalidad de su finitud? ¿Qué hacer si no puede aferrarse, ahora, ni al

destello formidable de su iniciativa ni a la inquietud de su protagonismo, clausurados de una vez? Considerémoslo aún.

La memoria implica tanto su objeto como la pertenencia al mismo. Ese objeto no puede ser otro que la esperanza. En la desfiguración de la muerte del Otro lo único que cabe encontrar es, o bien la simulación de una memoria perdida, una fuga hacia delante que sólo anhela cultivar la indiferencia ante el pasado; o bien una memoria ensimismada: la sorda identificación con el objeto ausente donde la ambivalencia ante el mismo –que oscila entre el ciego amor y el odio ante su alejamiento- se convierte en una memoria carente de toda trascendencia. Sabemos que en el caso de la correspondencia verdadera a la memoria le es dado el descenso desde la evocación del rasgo a su pura iniciativa y, de ahí, el ascenso hasta la desbordante capacidad materna de hacer nacer. Ahora bien, el desbordamiento de esta capacidad es pura esperanza en que el nacimiento invariablemente se origina, y la memoria de la madre experimenta (reconoce) su propia pertenencia a esa trascendencia. La *fragilidad* del nacimiento del hijo remite a su carácter *excepcional* y éste lo hace, a su vez, a la pura capacidad de nacer como insistente esperanza iluminada desde el propio sobrevivido. Mas ¿cómo experimentar *realmente* la memoria de este doble acontecimiento –la del singular sobrevivido de que la evocación la madre hace objeto y la del hacer nacer que a la madre habita y la desborda- si no se halla acreditada, ante ella, la efectiva muerte del descendiente? ¿Cómo reclamar, para sí, la memoria de lo que no se ha constituido aún en pasado –permaneciendo en cambio en la angustiante incertidumbre entre ese posible haber-ya-sido y la eventual continuación de su vida bajo el desamparo de una inatrapable indeterminación? Memoria que, en su paralizante oscilación indefinida, no puede anclar del todo en su objeto ni reclamar su pertenencia al mismo -suspendida en la ignorancia de su destino.

La única manera de resolver esta angustiosa situación será, bien restaurar la presencia viviente de su objeto, o bien adquirir la certeza de su muerte. Dada, generalmente, la alta probabilidad de esta muerte, la madre habrá de exigir entonces su rigurosa acreditación; y, con ella, la

reconstrucción veraz de las circunstancias del fallecimiento y los restos tangibles del difunto. Aquí el velatorio y el entierro adquieren el mismo valor que cabe atribuir al propio nacimiento (o, si se quiere: la definitiva despedida del hijo, una significación tan decisiva como la de su acogida original). Su importancia exige la misma fidelidad que a todo nacido pertenece por ser tal, ya que la muerte constituye el hecho más determinante que le habría de suceder tras el haber, precisamente, nacido. El incumplimiento de este compromiso (la violación del derecho a la acreditada presencia del hijo ausente) sería comparable, aquí, al hacer recobrase a una mujer tras el parto privándola, a la vez que de la presencia del hijo, de toda certeza sobre su efectivo nacimiento o su -igualmente posible- haber nacido muerto. Piénsese en semejante tragedia y se estará frente a un acontecimiento análogo al de la madre de un hijo “desaparecido”.

Hemos insistido en la necesidad de esa madre a la hora de acceder a la memoria de la esperanza de contar, en caso de que se confirmase el fallecimiento del hijo, con la acreditación efectiva de su muerte y las vicisitudes que le habrían llevado al trágico desenlace. Pero ello culmina con la posibilidad de una sepultura, espacio simbólico ante el que habría de inclinarse la piedad materna actualizando y consagrando así la memoria. Es conveniente que nos detengamos en ello.

La localización y entierro del cuerpo del hijo, más allá de la garantizada certeza de su muerte -que liberaría entonces la eficacia de la memoria materna- tiene en efecto un simbólico valor ritual que es respetado por el hombre desde hace decenas de miles de años. Sabido es, además, que la necesidad de velar y enterrar al difunto aparece históricamente -y aún lo sigue haciendo- en el contexto de la relación con lo divino. En nuestro tiempo, dada la soledad y el aislamiento del hombre moderno se habría estrechado severamente el lugar para esa piedad ante el ausente: los resultados de la ciencia y con ello el brusco salto al desarrollo tecnológico -últimas instancias del saber y del saber-hacer actuales- sólo nos hablarían, tras la muerte, de una descomposición inevitable del cadáver recomendando *ante todo* el tratamiento que hiciera desaparecer más eficazmente su rastro (un acierto

económico en la disposición del mismo que nos limita a su vez a la más escueta referencia simbólica como limosna del recuerdo).

Nada más alejado de la reivindicación de la memoria (en el caso de la madre que nos ocupa) del hijo desaparecido. Aquí esa reivindicación –de velatorio y entierro del ausente- persiste con vigor inalterable. No ya, si se quiere, en relación *directa* con lo divino; pero no hay que olvidar que los dioses sólo se constituyeron históricamente como mediación con una alteridad imprevisible que se relaciona de alguna manera con la del carácter desbordante del nacer. Miles de años después, al seguir siendo lo que somos –es decir, nacidos- continuamos igualmente expuestos a ello: a lo que en justicia cabe denominar el dominio de lo sagrado –de lo absolutamente Otro en el horizonte imprevisible que nos desborda. Que éste ya no tenga lugar, como en los albores de nuestra especie, ante el arbitrario poder que se cierne desde un entorno indómito, que no se manifieste –sobre todo en las sociedades más desprotegidas- sino en la angustia cotidiana ante la escasez, la enfermedad o cualquier agresión arbitraria de la naturaleza, no quiere decir que su latido haya dejado de permanecer con inalterable vigencia en el horizonte; tampoco impide que nos siga reclamando, desde esa imprevisibilidad análoga a la de la esperanza que nos aguarda escondida tras todo auténtico rasgo del ausente. La piedad ante él, actualizada como memoria de la esperanza, repetirá entonces la veneración y el agradecimiento –disposiciones que pertenecen en su origen al trato con lo sagrado. El enterramiento no es en sus inicios más que un testimonio del vigor decidido de esa piedad ejercido por la memoria. Testimonio –sea cual fuere la manera en que tuviese lugar- que sólo busca mantener viva, a través del ejercicio de esa memoria, la esperanza que no deja de solicitarnos como promesa invariable del porvenir.

Esta ley de la memoria pertenece al nacimiento y con él –volviendo al tema que aquí nos ocupa- singularmente a la condición materna. Con la muerte del hijo se pone en juego para la madre –como ya señaláramos- el propio milagro del nacer. Se pone en juego lo que habita *aún más acá* de toda configuración de lo divino, y, con ello, nuestra capacidad única de perdernos

en el olvido o ser fieles a la memoria abriéndonos a la acogida maravillada de la esperanza. La exigencia de la memoria materna se relaciona con la misma dimensión desde la que se configuraron, como actualización contingente de la misma, las primeras divinidades. El rito ante la trágica presencia física del hijo muerto a cuyo enterramiento ha de procederse, pertenece por ello a lo sagrado –a lo que los contenidos y momentos de ese rito han sido precisamente con-sagrados. Y la ceremonia de esta conmovida piedad no hará sino auspiciar la celebración del nacer. De ahí la necesidad del entierro para liberar la memoria de la madre hacia el recogimiento donde habrá de ponerse de manifiesto, desde la *fragilidad* extrema del nacido ya entregado en su hondura definitiva a la memoria, la prodigiosa *excepcionalidad* del haber podido hacerle nacer.

De ahí también, y ahora más allá de la exclusiva esfera de la memoria materna, surge la exigencia de la memoria biográfica (término que preferimos aquí antes que el de “memoria histórica”) como condición para enderezar en nuestro propio horizonte la esperanza vivida por el ausente hacia una nueva aventura en pos lo inédito. El porvenir de los padres, sin una memoria cierta de las vicisitudes del hijo sobrevivido ni localización de su cuerpo, queda en suspenso: no puede erguirse y enderezarse en el horizonte si no ha cerrado el destino último de la existencia ausente. Puesto que las posibilidades desarrolladas por cada nacido han de ser re-creadas, en su aliento, por las posibilidades de todos.

Con cierta ambigüedad se habla hoy de la “memoria histórica”. Si con ello se quiere significar la memoria de lo efectivamente historiable para la historiografía, el concepto alcanza alguna exactitud. Pero hay *otra memoria* que está decisivamente *más acá* puesto que alcanza, tras la simple certeza de la muerte del Otro, la apropiación de su *excepcionalidad* para el corazón de la madre. Y es ésta la que exige -como su objeto a la vez que su pertenencia al mismo- la pura certeza de la muerte del desaparecido: certeza *sólo* sobre cuya base ha de poder realizarse toda re-construcción de una memoria fecunda – que incluiría a la vez, por extensión, una auténtica memoria histórica de la que más adelante nos ocuparemos. La certeza materna a que ahora nos

referimos poco tiene que ver con el suceso datado de la muerte para una posterior visión objetiva que pudiese situarla así bajo su control -como se procede con cualquier hecho “natural”. El contenido en que habría de apoyarse esta certeza (la información fiable que permitiese reconstruir la muerte del hijo, el hallazgo de su cuerpo, etc.) tiene para la madre, en cambio, una función previa y ajena al puro registro de un historiable dato relativo a quien hubiese sido sometido a un brutal infortunio en el pasado. Es el propio *saber de la irreversible clausura de la existencia del hijo* para, a partir de ella, *albergar en la memoria su irreductible excepcionalidad*; identificando de inmediato ésta última con el prodigio *del puro hacer nacer* que la mujer -como exclusivo privilegio- posee. Es esto lo que permite acceder plenamente a la memoria en duelo de la esperanza materna.

Sólo, pues, desde la adquirida certeza de la muerte en que esa memoria descansa, es posible poner decididamente en marcha la re-construcción de la esperanza del difunto. De lo contrario nos hallaríamos ante la insólita circunstancia de convertir en objetivamente memorable algo cuya existencia oscila aún entre la de los vivos y los muertos, algo cuyo sentido en curso no se hubiese cerrado todavía en su decisiva finitud. En relación con ello, resulta indiferente que la madre esté en posesión de múltiples datos que sostengan “la altísima probabilidad” del fallecimiento del hijo: necesita *saberlo* muerto, poder velarlo y enterrarlo para que su corazón lo acoja en toda la irreversibilidad de su existencia; para que, de esta manera, le sea dado recuperar efectivamente la memoria que ha de custodiar, a través de esos rasgos ya para siempre devenidos y la pureza definitiva de su ser-comienzo; comienzo que ahora desbordaría a la madre -que es madre sin más- como renovada esperanza del nacer.

A partir de ahí, por lo demás, lo historiable de la memoria puede ser serenamente sometido a la labor de otros. Abriendo *a la vez* el camino de una memoria biográfica de la esperanza -envuelta, por lo demás, en un contexto ya histórico que la ha condicionado- ; memoria que podrá alzar y enderezar nuevamente, incorporando las posibilidades ya desarrolladas del sobrevivido, el despejado porvenir de todos.

Desde el comienzo de este capítulo hemos dado el protagonismo, en el duelo por el hijo desaparecido, a la madre. Ahora quizá podamos explicarnos este hecho con mayor precisión.

Hemos visto que la madre es quien más precozmente establece una relación directa con el hijo. No sólo quien lo ha experimentado en su seno durante la gestación y quien lo ha efectivamente parido (o dado desde sí misma a la luz como nacido), sino además de quien el neonato habría recibido las primeras atenciones y establecido el primer contacto decisivo con su procedencia. Sabemos ya que tanto el afianzamiento de la iniciativa del nuevo nacido como el vigor de su anticipación dependen inicialmente de la asistencia materna -antes de la introducción de toda figura del padre en su existencia. Pero esta suerte de prioridad de lo materno *no es suficiente* para explicar el papel protagónico de la madre en la angustiada memoria del *desaparecido*.

La existencia del hijo se encuentra en este caso en suspenso: su muerte no es sino presunta, no ha tenido aún definitiva confirmación. Este estar en suspenso, desde ya, angustiará también al padre. Pero concierne a la madre de una manera señalada: lo que aquí se halla *a la vez* en suspenso es el carácter inconmensurable de la propia maternidad: la suspendida existencia del hijo remite entonces al estado de suspensión en que deviene la capacidad de liberar lo inédito en el mundo, propio de la mujer. El “¿qué ha pasado con mi hijo?” se convierte en la apremiante pregunta que sólo a la madre le es dado articular: “¿qué ha pasado con mi propia capacidad de haberlo traído al mundo?”. Habiendo quedado en suspenso el destino del desaparecido, la incertidumbre de su ausencia se traslada a la de su nacimiento. Registrémoslo en su más provocadora apariencia: quien no se pasea ya tranquilamente por las calles ni ha muerto definitivamente *no parece tampoco haber nacido*. Es este “tampoco parecer” lo que convierte en fantasmal el dominio de la incertidumbre sobre el hijo *debilitando* la consistencia del origen efectivo de su historia y, con ello, del propio nacimiento como su fuente. La madre no sólo echa en falta la certeza definitiva del destino del hijo -en el caso más probable, la confirmación de su muerte. La madre echa de menos a la vez la

propia certeza de haberlo sido. Por ello se ve llevada a afirmarla ahora, desesperadamente. Quien ha muerto sencillamente no está y pasa a ser sin dificultades objeto de la memoria. Quien durante su ausencia prolongada ofrece sin embargo el testimonio de seguir viviendo puebla –aunque no fuese del todo satisfactoriamente- las expectativas de los progenitores. Mas quien se halla en la oscura *zona intermedia* que consiste en haber desaparecido –ni del todo muerto ni del todo vivo- deja inconcluso todo atisbo de expectativa en la madre y remite estremecedoramente a la *suspensión misma* del acontecimiento de haberlo hecho nacer. De ahí la desordenada presencia abrumadora de fotografías del desaparecido que pueblan las manifestaciones de madres reivindicando de manera infatigable la certidumbre sobre el destino del ausente. Es esa certidumbre lo que las mujeres reclaman como irrenunciable vindicación de la propia maternidad.

El padre ha de aguardar, en cualquier caso, con paciente dolor la presencia del hijo en su trágica conclusividad para actualizar decididamente con su memoria el aliento de la iniciativa y de las anticipaciones que el sobrevivido hubiese llevado a cabo, consagrando, así, el ejercicio de su memoria de la esperanza. Pero la angustia de la madre retrocede –como hemos insistido- más acá, hacia el puro acontecimiento desnudo de haberlo hecho nacer. Es esa desbordante originalidad del ser-madre lo que se halla rigurosamente *profanado* por la incertidumbre de la trágica desaparición. Decimos “profanado” porque se ha violado en efecto –como hace poco dijéramos- un dominio sagrado; siempre y cuando comprendamos por ello –insistamos aún- algo *previo* a la supuesta aparición de toda divinidad: aquello que pone la pura desnudez del hombre en contacto con lo absolutamente Otro, y que es en este caso la pura capacidad desbordante de haber liberado la existencia de un inédito ser –y con ella la incomparable intimidad con el milagro del nacimiento en que lo materno consiste. Antes de que el padre se introduzca manifiestamente en la existencia del hijo, orientando los primeros pasos de su ingreso en el mundo simbólico y promoviendo su plena adaptación a la vida-entre-nacidos, la madre ha acogido ya el primer desamparo del neonato -tras habitar largo tiempo dentro de sí como

palpitante promesa- ; y es ese mismo desamparo el que ahora *retorna inquietantemente* a la memoria materna, extraviada trágicamente en la incertidumbre latente bajo su rastro, reclamando volver a ser acogido junto a ella; restablecido, aún *desde* la muerte, en la *certeza* de su ser nacido. Es sólo entonces cuando le sería dado a la madre entregarse con recuperada pasión a la memoria de la esperanza.

El hijo caído bajo el peso del mundo.

A lo largo de este estudio y con excepción de los capítulos referidos al hijo que se ha quitado la vida y al hijo desaparecido, nos hemos situado, sin haberlo señalado expresamente, en el contexto de las muertes producidas por accidente o enfermedad. Entendiendo por accidente todo trágico episodio producto del azar, y por enfermedades las de resultado mortal: patologías que no han hallado solución alguna con la aplicación de los recursos sanitarios cuya asistencia regular suponemos. De ahí que se trate casi siempre de una muerte inesperada, de un imprevisible acontecimiento que ha caído trágicamente sobre el que se convierte así en sobrevivido.

Pero hay otras innumerables muertes -y aquí hemos de referirnos, ante todo a las de infantes- que apenas pueden atribuirse al azar, ya que su causa resulta conocida y sus efectos desdichadamente previsibles; hablamos, como se adivinará, de la mortalidad infantil de múltiple origen -entre los que pueden señalarse enseguida la desnutrición, la escasez de recursos sanitarios, las extremas condiciones de precariedad de la vida en campamentos de refugiados, el sometimiento a tareas para cuyo esfuerzo el pequeño organismo no se hallaría preparado, y, en fin, otras más inmediatas como la arbitraria agresión en conflicto de guerra. Ahora bien, a diferencia de cualquier otro azaroso acontecimiento estas causas se hallan presentes en la estructura misma de la sociedad; sociedad cuya orientación, en función de su subsistencia y despliegue, le es dado a los hombres de hoy admitir, compartir o dirigir -y desde ya, no deliberadamente implicados en ellas, padecer.

Vayamos a los hechos: cualquier estadística de las dos últimas décadas revelaría no menos de trece millones de niños muertos al año, directa o indirectamente, por desnutrición. Si bien es verdad que en un área de limitado tamaño poblacional (sea la de unas pocas familias en una aldea del África subsahariana) esas muertes pueden resultar en cierta medida “percibidas” por sus padres como obra del azar -otros hijos en condiciones similares no enferman ni mueren- , las autopsias pondrían de manifiesto la desnutrición y consecuente indefensión ante numerosas infecciones como incontestable causa, mediata pero a la vez implacable, de los fallecimientos. Preguntémonos pues ¿cuál es el destino de la experiencia de los padres del hijo muerto en estos casos?

Aquí la memoria de la iniciativa del hijo a la que madre desciende hasta el hecho desnudo de su excepcionalidad, puede sin duda seguir intacta. Pero hay un aspecto que va *más allá* de la sola experiencia de esa memoria. Aspecto que se incorpora al episodio de estas muertes y que remite a una indeterminada –pero no por ello menos gravitante- responsabilidad de *todos* los sobrevivientes. Ellos, en efecto, desde su propia acción en curso aparecen -así fuese indirectamente- implicados en el destino de esas muertes; muertes a cuya persistente posibilidad se hallan sometidos a priori un significativo número de recién nacidos e infantes. Es evidente que ésta extendida experiencia en los sobrevivientes no hubiese podido tener lugar en períodos ya lejanos de nuestra historia: la simple escasez y en consecuencia la precariedad de los medios para transformar y controlar la naturaleza –y con ello la falta inevitable de recursos al alcance- producía entonces, de manera indefinida, la tragedia de innumerables peri-natos e infantes condenados prematuramente al desenlace mortal de su existencia. Hoy advertimos en cambio que el vasto conjunto de nacidos que somos tiene la capacidad de procurar, mediante el alto desarrollo alcanzado por las técnicas productivas y los medios para una eficaz distribución de sus rendimientos, la asistencia necesaria que evitaría la estremecedora extensión de mortalidad infantil en el planeta.

Ahora bien –y una vez más- ¿cómo habría de experimentarse, en este caso, el acontecimiento de la muerte de los hijos? Nos encontramos con un hecho análogo al de los muertos en conflictos bélicos; conflictos que se deciden de acuerdo al criterio estratégico del mundo de adultos respondiendo a la peculiar configuración y orientación política del caso. Ante el despliegue representado por la guerra, el dolor de la madre –para retomar una vez más su duelo- suele prevalecer sobre la sorpresa: se trata de un acontecimiento que poseía ya un alto grado de probabilidad. Esta atenuación de la sorpresa – también compartida, sin duda, por quienes se hallan ante el inminente futuro letal de los hijos carentes de recursos que garantizaran la subsistencia- atestigua que los padres ya “contaban con” la cercana proximidad de esas muertes; pero si esto resulta así es porque eran a la vez conscientes de su causa, cuya implacable certeza desnuda (los combates desarrollados o la clara ausencia de recursos de vida) anticipaba la tragedia. Hay pues, aquí, un contexto objetivo, oscuramente experimentado por los padres sobrevivientes, como origen de la muerte del hijo. Son otros nacidos ya mayores quienes sostienen con su protagonismo -o simplemente toleran con su indiferencia- las condiciones que han hecho posible la tragedia. Aquí la memoria de los progenitores –y en particular, una vez más, de la materna que mediante la silenciosa evocación del hijo desciende hasta el carácter milagroso del nacer- habría de transformarse, también entonces, en *reivindicación apasionada de un mundo diferente* donde los adultos no predeterminen el escenario bajo el cual los inocentes han de padecer y sucumbir. En consecuencia, no será sólo memoria de la esperanza remitida al propio hijo *sino y a la vez* a la transformación de las condiciones a que se incorpora toda nueva existencia inocente. Memoria que aparece, de este modo, como *exigencia* de la promesa que todo nacer trae al mundo. Es el grito de esta esperanza lo que súbitamente estalla en manos de sus inéditos padres sobrevivientes.

Su reivindicación adquiere un singular dramatismo al tratarse *precisamente* de la vida de infantes. Ello ataca el corazón más sensible de la esperanza. Sin embargo, tras el sacrificio de estos niños, una vez consumado, quedará la memoria de sus mayores. Y esta puede siempre descender, con la

firmeza de una evocación irrenunciable, hasta el aliento original de la más pura posibilidad trágicamente abortada; con el vigor intacto de su impulso le cabrá entonces proyectarse, desafiando la efímera soberbia del crimen, hacia una renovada esperanza por-venir. El grito del inocente asesinado no habría llegado a articular aún su última palabra.

Se trata de inocentes. No de los que han hecho nuestro mundo, sino de quienes lo han heredado para padecerlo. Pero la memoria de sus mayores encuentra sorprendentemente el terreno al que ahora aparece destinada. La sonrisa inquieta del niño asesinado –cuando no por las miserables condiciones de vida, por las bombas o la metralla- permanecerá, en efecto, en el recuerdo como un tesoro imposible de rastrear y controlar. Ese cielo a menudo poblado de aparatos de destrucción y de muerte nada puede ante el horizonte renovado de otro cielo que lo atraviesa invisiblemente anunciando, desde su más decisiva altura, la imperturbable vigencia de la esperanza.

Se trata de inocentes. Esto quiere decir, además, que su posibilidad recogida por la memoria no había tenido aún ninguna rica configuración: su iniciativa apenas esbozaba una débil afirmación y su anticipación en el horizonte desconocía toda variada aventura. La proximidad de la infancia a la fuente original del nacer conserva, así, la posibilidad intacta destinada a desplegarse en el adulto. Manifiesta lo posible en su más puro estado de disponibilidad. Mas en lo posible habita la esperanza, y la pródiga apertura de que ésta goza en la infancia provoca, al ser objeto de la memoria, una incomparable dilatación. El recuerdo busca a tientas, en el precario paisaje que permite evocar al niño muerto, las breves expresiones en que asoma su precoz iniciativa y su interrumpida anticipación de rumbo incierto; a pesar de la fragilidad del material por el que esa evocación se pasea no deja de hundirse en la indeterminada riqueza de lo posible, en el formidable estremecimiento desbordante de su magnífica extensión. Esta amplitud de la esperanza alcanza en fin, más allá de la luz con que alimenta y alza a los progenitores, a todos aquéllos cuyos hijos han corrido o corren un peligro similar y que se unen ahora -en inquietante dolor compartido- a esos padres en su decidido volver la mirada a la pura posibilidad latente en la memoria del

hijo asesinado. Y, en fin, más allá aún de los estrechos límites geográficos de su origen ésta memoria de la esperanza, desbordada de posibilidad, se encuentra destinada a hallar su acogida y activo testimonio en cualesquiera nacidos de nuestro mundo.

Es conveniente señalar que la memoria no se *limita* aquí a la evocación. Esta última puede incluso entorpecer su auténtico ejercicio desviándolo de su objetivo. Mientras el carácter reivindicativo de la memoria de la esperanza apunta al porvenir, el de la *mera* evocación suele limitarla a un enredo estéril con el pasado. El hijo ha muerto, la vigencia de su vida manifiesta ha cesado. Ahora es tiempo de recoger su esperanza y, desde ella, reivindicar la construcción de un nuevo porvenir. Sólo en ese porvenir está la promesa de la victoria del nacimiento sobre el crimen organizado. Cuando la evocación en cambio permanece estancada en sí misma, termina alimentando la venganza. La sorda decepción frente a la irreversibilidad de lo pasado –del tiempo y su “fue”, que dijera el Zarathustra de Nietzsche- acaba ignorando todo estremecimiento con que ese pasado busca liberar su formidable esperanza en el porvenir. Esta última no persigue venganza alguna, sino sencilla y decididamente re-inventar al hombre. Ello hace que la memoria se concentre, más allá de todo reiterativo y alborotador recuerdo, en el silencio del corazón. No se trata de multiplicar los gestos y las palabras, sino del apasionado escuchar atento el balbuceo de una palabra nueva, aquella que articulará la promesa escondida en la esperanza virginal del inocente al que el proyectil o la explosión han alcanzado. La que llenará súbitamente de luz el porvenir fecundado por la memoria de su esperanza. Que es entonces –y será de manera cada vez más decidida- la memoria de la esperanza de todos.

En efecto, la dilatación de la esperanza del niño muerto resulta proporcional al magnicidio de su precoz desaparición. El reiterado grito del dolor suscitado por ella puede ser siempre acallado, es verdad, por un ruido mayor (sobre todo, fácil es advertirlo en la historia reciente, si se posee el completo dominio destructor del espacio aéreo). Pero ¿cómo acallar el piadoso silencio que crece en el seno de la memoria, cómo combatir el sereno afirmarse de la promesa que se alimenta, con la *eficacia* del duelo, en el

corazón? Ella es promesa del porvenir. Un porvenir inalcanzable por los bombardeos y la metralla. No un porvenir que hubiese de permanecer inaccesible como un no-ser-aun siempre aplazado, una ausencia inoperante frente a la inacabable agonía del presente; sino como porvenir que sostiene y alienta el vigor transformador de ese presente que retorna sin cesar a él - como la esperanza a la memoria que le ha liberado- para dar curso a su inédita fecundidad. De esta manera, el infante asesinado reaparece en la lucha de los sobrevivientes como la vigorosa devolución que prodiga el nacer al nacer. La memoria, alzada ahora con la esperanza de que hace objeto, lo es de una transformación imprevisible que nada habría de detener. Puesto que tiene razón; tiene la razón del nacer. A ella temen sus enemigos, impotentes ante el arrollador empuje inaugural de toda vida. Los gritos con que los deudos y sus vecinos se rebelaban trasladando velozmente el cadáver sobre sus hombros por las calles polvorientas de la ciudad, se convierten, poco a poco, en el silencio de la memoria; silencio que, tras su crispada expresión inicial de dolor, ya permite el asomo de una confiada mirada victoriosa. Todo frenesí de odio y de anhelo de venganza van siendo reemplazados por la serena firmeza de la piedad: de la veneración de una inaugural iniciativa y del agradecimiento ante su aún viva anticipación, liberados ambos por la memoria como esperanza soberana que ya nada habría de detener. El grito es sustituido por un silencio activo que asedia, cargado de sabiduría, el agitado desconcierto del agresor. El tiempo del duelo convive entonces con el de la celebración. Es el definitivo homenaje al nacer que consagran los pueblos sometidos en busca de su libertad.

Entretanto, desde la otra ribera del mundo las cansadas sociedades del “bienestar”, restando -con el control mezquino del embarazo y la extensión tranquilizadora del aborto- todo sentido decisivo a la descendencia y preocupadas, eso sí, en garantizar a sus ancianos una apacible y dilatada vida como estratégica garantía de la propia vejez (para decirlo todo, de su vana ilusión de inmortalidad) ignoran la esperanzada resolución de la tragedia que sólo tiene lugar a escasas decenas de kilómetros. Atrincheradas en sus refugios, rodeadas de artificios para colmar el vacío de sus vidas, nada

quieren saber de la intemperie donde nacimiento, muerte y esperanza deciden el destino del hombre sobre la tierra. Estas sociedades ya no tienen memoria; sólo acumulan recuerdos. Ellas no entierran a sus muertos; se dedican a archivarlos. Pero de ninguno de esos mudos registros de defunción cuidadosamente ordenados brotará esperanza alguna. Ella sólo habrá de liberarse hermanando el dolor de la muerte con la pasión por el nacer.

Cuestiones de método:

Fenomenología y Hermenéutica.

Conviene, ahora, hacer un alto en nuestro análisis, y detenernos en las características del camino seguido para abordar lo que ha constituido hasta aquí el hilo conductor de la indagación: la muerte del hijo y la problemática reacción paterno/materna en el marco de su supervivencia –supervivencia cuyo último sustento es el acontecimiento original del nacer. El señalado camino se ha apoyado en los avances de la hermenéutica y la fenomenología, de cuya eficacia para alcanzar la memoria del hijo perdido habremos enseguida de tratar. De este modo, daremos cuenta -de manera más explícita- de la índole filosófica de la tarea llevada a cabo.

La hermenéutica desciende el rasgo del ausente dejándose sistemáticamente llevar hacia donde éste haya de conducirlo; es atento ejercicio de descenso; es el descenso de la memoria. No es disciplina que se detenga en lo inmediato; lo suyo son las mediaciones que habrían de conducir a una inmediatez donde parecería, entonces, terminar su tarea, siempre por volver a comenzar. La solicitud que orienta su trabajo, es decir, la anticipada inmediatez ya hallada y que alimentaba como exigencia sus pasos, es la esperanza. Esperanza cuya visión despejada y su rigurosa determinación constituye ahora la tarea de la fenomenología.

Esta última tiene, por lo tanto, cierta superioridad sobre la hermenéutica: alza ante ella la luz que ha de guiarla y en la que al fin habría de desembocar. Pero la captación y articulación de esa luz, en su puro brotar, caerían en la abstracción si prescindiesen de la memoria que a ello

precisamente conduce; quedarían exangües si no fuesen sostenidas y alimentadas por el ejercicio de la memoria.

La diferencia –a la vez que la relación- entre hermenéutica y fenomenología se aclara, aún, si volvemos al genitivo objetivo y subjetivo de la memoria “de” la esperanza.

El primero (genitivo objetivo) pone de relieve el momento fenomenológico y su relativa altivez ante el hermenéutico: es el puro término de la esperanza, de la pura iniciativa y anticipación surgidas del propio nacer, lo que ha de guiar todo recorrido que parte del rasgo; sin ello, la hermenéutica se perdería en pura interpretación de episodios desarraigados de la experiencia última en que se sostienen y que, con su activa interpelación, conduce y endereza la orientación de su búsqueda. Una pura interpretación carente de hilo conductor acabaría moviéndose arbitrariamente en torno a hechos indiferentes al término a que apuntan y así a la unidad que reclama su sentido. La hermenéutica, pues, ha de “dejarse llevar” en su interpretación por las indicaciones del rasgo en que han cristalizado iniciativa y anticipación; indicaciones orientadoras cuyo término, solicitado por la esperanza misma, aguarda siempre en el horizonte de su camino.

Si consideramos ahora el genitivo subjetivo, vemos que éste nos remite en cambio a la hermenéutica: la memoria no sólo tiene por objeto, sino que pertenece a su vez a la esperanza; ésta última no se sostendría sin el incesante descenso mediador que la restituye re-creándola. Y así como una memoria ajena a la solicitud de la esperanza pierde sentido, lo pierde también toda eventual visión fenomenológica de la esperanza –del luminoso carácter abierto de lo posible- que en el aislamiento de su pura inmediatez permaneciese, a la manera de una empobrecida abstracción, ante puros restos desprendidos ya de la existencia que les ha precedido y solo en la cual adquiere vigor su trascendencia.

Recordar y *ver* aparecen, de este modo, como la doble pasión de la filosofía, toda vez que ella no ha renunciado respectivamente ni a la memoria de su objeto ni a la consideración inmediata del mismo; tratándose, en ambos casos (en el de la “memoria” y en el del “inmediato volverse hacia”) de la

esperanza como fuente del nacer. La pertenencia al objeto, atestiguada por la memoria, hace aparecer a éste como insostenible sin el ejercicio de aquélla; pero, a la vez, ese objeto confiere a la memoria la tensión de su auténtica trascendencia (genitivo objetivo de la memoria “de” la esperanza). El mirar reclama a la memoria para re-crear su propia posibilidad de ver; e inversamente, la memoria reclama al ver como la activa solicitud que sostiene su aliento y encauza su rumbo. Ver deudor del recuerdo, recuerdo interpelado por el ver: es éste el auténtico pensar exigido por el fenómeno del nacimiento.

La insistencia de la visión intuitiva propia de la fenomenología decae cuando, capturada en su búsqueda de una pura inmediatez, se desarraiga de la mediación que va y viene por el rasgo para descender cada vez a una mayor profundidad de su fuente. De esta manera, olvida su inevitable relación con la memoria y habita la pura orfandad de una intemperie dispuesta a aislar el sentido y colmarlo de una abstracta plenitud. La memoria, entonces, llama al orden a éste desvarío restituyendo la densidad cambiante del rasgo que conduce a su término. Es así memoria de la esperanza; como el ver fenomenológico es esperanza que alienta el examen hermenéutico de la memoria, liberando a ésta de toda ficción de autosuficiencia en que su puro relato –acaso ya convertido en mero registro de contingencias- pudiese desembocar.

Todo concebir el ejercicio de la hermenéutica como el hundirse en el terreno inmanente de nuestra existencia histórica -ajena a toda estable referencia trascendente- así como el reducir la fenomenología a la pura búsqueda de invariables trascendencias (racionales) indiferentes al contingente devenir de la existencia, sólo tiene su origen en una mirada puramente metafísica. El aliento de toda hermenéutica es la inalterable dimensión de esperanza que se esconde como sentido de la existencia en devenir; la fenomenología, por su parte, no deja de remitir a las indispensables mediaciones –en su dinámica diferencia- en que tiene efectivamente lugar el destino de lo eidéticamente perseguido por ella (es

éste, por otra parte, el sentido del desarrollo siempre latente en *Ideas II*⁴⁵ y el interés sistemático por la vida que caracteriza, desde la época de la *Crisis*... –y aún antes- al pensamiento de Husserl⁴⁶)

Con el acontecimiento de la muerte del hijo la fenomenología alcanza un territorio excepcional, viéndose forzada a hacer presente la posibilidad de su objeto cuando éste más remoto se encuentra de la familiaridad de la “actitud natural” ante las cosas; cuando su sentido retrocede ante el abismo desde el cual en verdad se sostenía. Se trata, ahora, de conquistar el acontecimiento fundamental del nacer no sólo más acá de la muerte sino, además, de la muerte “que nunca hubiese *naturalmente* debido tener lugar”. Su tarea habrá sido desentrañar, desde la más inhóspita lejanía de lo cotidiano, la posibilidad siempre latente del surgimiento de la existencia como nacer. Con ello alcanza, por lo demás, lo que en otro tiempo se experimentó como lo sagrado: lo otro absoluto que se dirige a nosotros apelándonos enigmáticamente. Pero lo sagrado no ya como lo que habría accedido a declinarse en divinidades, sino sencillamente como *don*; don sin remitente alguno, don gratuito en el doble sentido de emerger de lo imprevisible y de ser fuente de toda gracia, es decir, de todo imprevisible venir a ser; del venir a sí mismo y hacia lo Otro como nacimiento. Con ello alcanza también la cumbre más alta de su objeto, que es la *posibilidad*; puesto que el nacer, forzado a manifestarse en este extremo, es lo que hace originalmente posible (es decir, susceptible de manifestación) lo que fuere.

En cuanto a la hermenéutica, su método ha hallado con la muerte del hijo una súbita inversión de su rumbo. Atravesados por la ausencia del descendiente, nos hallamos forzados a trascender ahora lo que desde siempre habría estado destinado a trascendernos. El hijo es lo que viene “después”, excepto en la inesperada circunstancia -siempre prematura- de su muerte: del haber alterado la existencia progenitora haciéndola paradójicamente venir después. De cara al empeño de la hermenéutica, el porvenir se ha convertido en pasado y el pasado en forzado porvenir, habiéndose invertido

⁴⁵ Husserl, *Ideas... Libro Segundo, Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, Ed. Fondo de Cultura económica, 2005

⁴⁶ Husserl, *Crisis de las Ciencias Europeas y Fenomenología Trascendental*, Barcelona, Ed. Crítica, 1991

sorprendentemente el curso *natural* de las cosas. ¿Dónde están ahora el antes y el después, dónde el porvenir y dónde el pasado? La respuesta que nos ha enseñado el análisis no se hace esperar: están –y siempre lo han hecho- ocultos en el nacer como memoria de la esperanza. Es el propio nacer lo que permanece, antes y después de todo, como *inalterable* escenario del sentido. La memoria hermenéutica no ha variado el contexto esencial en que se mueve; lejos de dirigirse al pasado abandonado a su contingencia, a su puro carácter de episódico objeto de relato -relato siempre en vías de adquirir la peligrosa autosuficiencia de una abstracta apropiación- ; lejos, en fin, de pretender apresar lo en su inerte ya-haber-sido lo in-trasciende, en cambio, más acá de su frágil contingencia, hacia la activa fuente que late invariablemente en él y que no es sino la esperanza escondida en el nacer. En el mismo nacer del que se nutre -aún en el más solitario desgarramiento- el protagonista de la memoria, el padre o la madre del hijo muerto. Como memoria de la esperanza, la hermenéutica abandona su estatuto de disciplina avocada unilateralmente al pasado; mas no para abandonarlo y transformarse arbitrariamente, entonces, en pionera del porvenir –la historia como “maestra del futuro”-; sino en cambio para *recorrer* el rasgo de ese pasado, *descenderlo* hasta la matriz que lo alienta y volver a vivirlo re-creando su existencia desde la inagotable promesa escondida en él; promesa que habría constituido a la vez su rigurosa posibilidad. Esa posibilidad es recogida así por el sobreviviente y se convierte en alimento que desde la renovada memoria de su esperanza aparece destinada a fecundar el porvenir.

La fenomenología busca situarse inmediatamente ante la revelación instantánea del secreto escondido de toda esperanza, es decir, de la *posibilidad* de donde habría de emerger el desarrollo de todo sentido ulterior. No en vano es la disciplina a la caza y fijación del *a priori*. La hermenéutica, por su parte, se emplaza en la apasionada explicitación del entretejimiento urdido *desde* la posibilidad, es decir, desde el *a priori* a que el impulso fenomenológico se halla, en paralelo, directamente orientado. En esta misma divergencia de punto de partida y de tarea ambas orientaciones se hallan esencialmente unidas, pues, por el vínculo que es la memoria de la esperanza.

La fenomenología busca encontrarse inmediatamente con aquello que sólo el cultivo de la memoria hermenéutica re-crea en su dinamismo para ofrecerlo a la instantaneidad de la visión de su esencia; a la vez que se empeña en extraer –y fijar en su más rigurosa determinación- el tesoro escondido al término de toda pesquisa hermenéutica.

Si la fenomenología cultiva -y vela por- la esperanza de la memoria, la hermenéutica se empeña en la memoria de toda esperanza. Está claro que los renovados empeños por conciliar ambas disciplinas, en los cuales el pensamiento de nuestro tiempo ha obtenido su más destacado rendimiento, antes que instalarse en la pura diferencia de sus caminos reconoce la fraternidad de la orientación bajo cuyo sentido –que es el nacer- se promueve en recíproco ejercicio la tarea de ambas.

La hermenéutica, en fin, mediante el ejercicio de la memoria, actualiza la piedad; la fenomenología, con su visionaria articulación de la esperanza, actualiza el asombro maravillado ante el nacer. Ambas convergen, una vez más: la memoriosa veneración agradecida con el asombro pleno de esperanza. Así el camino –método- de la filosofía, como memoria piadosa de la esperanza, alcanza la unidad de su objeto en el propio nacer.

Que la hermenéutica fenomenológica constituya, en fin, un camino de re-constitución de lo que latía en los orígenes de la filosofía –y hacia lo que creemos haber orientado hasta aquí nuestros esfuerzos- sigue siendo una posibilidad que aún está en nuestras manos.

V

MEMORIA DEL MUNDO

Ética de la memoria

Ya en un Capítulo anterior⁴⁷ ha surgido el carácter “ético” de la memoria. Allí, en el fenómeno de la *apelación*, aparecía la esperanza como fuente que *reclamaba* su actualización y el alcance de un nuevo cumplimiento porvenir. A la presente altura de nuestro estudio y tras haber dado cuenta de la memoria de los padres en duelo se hace necesario abordar, desde la radical perspectiva del nacer que nos constituye, la dimensión propiamente ética de toda memoria de la esperanza.

La acción ética, en el sentido griego de lo que ha de llevar eficazmente la índole de lo que fuere al despliegue de su mayor excelencia, es reivindicada por la memoria que despierta y exige, ante todo, la re-creación del nacer. Veamos enseguida los antecedentes y con ello las dimensiones implicadas en esa acción.

Antes de la enseñanza platónica y de la elaboración filosófica de Aristóteles, los poetas trágicos y los pensadores que precedieron a Sócrates ya estaban en posesión de una idea de justicia que inspiraría toda reflexión posterior. Consistía en la exigencia de que cada cosa ocupase el lugar que le es propio en el seno del orden –en el más amplio sentido del término- a que pertenece. Prescindiendo del origen cosmológico de esta concepción y yendo al nacer que nos constituye, ella nos *señala* la exigencia de promover las condiciones que dejasen en libertad la afirmación y el afianzamiento del ser único que cada cual se encuentra destinado a alcanzar. De la inicial idea de procedencia cosmológica se desprende, por otra parte, la contra-figura de lo justo como arbitraria desmesura (objeto de rechazo rectificador); arbitraria, por exceder los límites desde cuya indispensable asistencia toda aventura nacida habría de recobrase en su mismidad.

En una parte de las sociedades de nuestros días, en las denominadas sociedades del bienestar, vemos consagrarse esa desmesura en la devastadora oferta destinada a precipitarnos -siguiendo modelos preestablecidos- a la elección de una identidad que resulta equivalente a las

⁴⁷ La apelación, Parte I, pg. 43

demás. La ruidosa agresión del mundo sufrida por los hijos que no alcanzan la propia afirmación de su singularidad -ni el acceso, en consecuencia, a la justicia que reivindica lo *propio*- aparece así como tenebroso enredo del sentido que empuja a cada quien a un inevitable desencuentro consigo. Esta agresión resulta, sin duda, decididamente más primaria si nos trasladamos a otros más amplios escenarios de nuestro mundo donde la carencia de recursos para subsistir y los violentos conflictos armados terminan sin mayores rodeos, y al margen de toda elección, con la propia existencia.

En lo que se refiere a la libertad -y evitando ahora toda pesquisa histórica de su concepto- ya en los antiguos griegos así como más tarde los romanos su idea giraba en torno a la autonomía del ciudadano -a diferencia ante todo de los esclavos- ; del ciudadano como sujeto que se hallaba desprendido de toda exigencia impuesta por el trabajo y, en consecuencia, de toda ineludible necesidad natural; o bien, que se orientaba desde sí mismo hacia un destino superior que lo habría de antemano escogido. Este antecedente nos muestra que la libertad no aparece, en el origen de nuestra cultura, sino como la capacidad del aventurarse en los caminos de un abierto horizonte hacia la conquista de la alteridad. Así, y de manera simultánea a la justicia cuyas condiciones nos permiten acceder a la propia afirmación como comienzo, la libertad constituiría la condición para aventurarnos en el horizonte como comienzo en lo imprevisible a que nos hallamos expuestos. Pero esa libertad aparece hostigada hoy tanto por la desorientada carencia de toda perspectiva de sentido con que protagonizar las propias posibilidades en un estimulante porvenir -en las sociedades de recursos avanzados- como por la oscura ausencia de recursos que impide anticiparse innovadoramente en porvenir alguno.

La oscilación semántica, al referirnos alternativamente a las señaladas exigencias de justicia y libertad que ha de perseguir éticamente ente toda existencia nacida, es fácilmente comprensible. A determinada situación de ausencia de recursos o al ser empujados a un extenuante trato con el mundo impidiéndonos toda disponibilidad para afirmar nuestra iniciativa, solemos denominarla "injusticia"; pero a menudo tendemos a verbalizarla,

alternativamente, como “ausencia de libertad”; y a la inversa: si nos hallamos forzados a seguir el curso de un número limitado de posibilidades de antemano trazadas hablamos de “falta de libertad”, pero bien podríamos considerar también a esto como un estado de intolerable “injusticia”. La razón de éste desplazamiento recíproco responde a la rigurosa *unidad* que caracteriza nuestro ser-comienzo como nacidos. Lo propio y lo ajeno, en efecto –el afirmarnos inéditamente y el ir en pos de lo inédito- no son partes contiguas de un conjunto cuya externa adición constituyese el acontecimiento de comenzar; se nos aparecen fenomenológicamente, en cambio, como dos momentos *indisociables* de ese acontecimiento mismo en el seno de su estricta coherencia interior. El inmediato pasaje significativo del uno al otro se debe a que la vigencia de cada uno de ellos reclama *necesariamente* la del otro. Dicho con otras palabras, si me veo privado de mi iniciativa me encontraré, a la vez, en la imposibilidad de protagonizar toda anticipación eficaz en el porvenir; y a la inversa: la restricción impuesta a mis posibilidades me impediría iniciarme como comienzo.

Justicia y libertad resultan indispensables para que se afirme y desarrolle la esperanza. La *actualización* de ambas es, pues, objeto primordial de su memoria. Aquí no se trata, como se advierte, de la reivindicación de unos supuestos “valores” privilegiados por nuestra tradición ni del seguimiento de teoría ética alguna. Justicia y libertad aparecen sostenidas en cambio por la acción que somos en su pretensión de consagrar la promoción más plena del nacer:

-si a éste pertenece el momento esencial de lo propio, es decir, del que se realiza al venir cada vez la existencia a sí misma en su carácter insustituible, ello adquiere su cumplimiento en la justicia que habría promovido las condiciones para la configuración incomparable de cada quien;

-y si al nacer pertenece el momento esencial de lo ajeno, ello coincidiría con el apropiado ejercicio de la libertad: de la capacidad de aventurarme, atravesando el horizonte imprevisible hacia la rigurosa alteridad de lo inédito.

En este sentido, la injusticia mayor coincidiría con la de un escenario que opusiese sistemática resistencia a todo atisbo de afirmación inaugural; así

como la mayor negación de la libertad lo haría con la de un escenario que bloquease todo abierto horizonte de innovación.

La injusticia nos priva de las condiciones necesarias para recuperar de manera incesante nuestra iniciativa; la falta de libertad, de la posibilidad el ir más allá de todo opaco sendero que impidiese transitar hacia la trascendencia. La injusticia, impidiendo en las sociedades carentes de recursos la satisfacción de las necesidades primarias -o, en las sociedades avanzadas, la forzosa entrega a un consumo programado que se limita a asegurar nuestra ciega reproducción- nos impide emprender la búsqueda de nuestro destino singular de nacidos; mientras que la ausencia de libertad, mediante la clausura brutal, en las primeras sociedades arriba señaladas, de todo concebible porvenir -o, en la señaladas en segundo término, en el estéril escenario donde domina la más exhaustiva planificación- nos condena a perseguir una desapasionada repetición, reverso de todo aliento liberador que hubiese de movilizar la aventura en pos de lo ajeno.

Volvamos a considerar, ahora, el caso del hijo muerto bajo el peso del mundo anteriormente tratado; ello nos llevará lo más próximo de la exigencia ética en relación con la convivencia de todos. Alzarse, a través de la memoria, con la esperanza del hijo perdido, no puede dejar aquí de implicar la *impugnación* de las condiciones que impidieron para él la justicia y clausuraron su libertad -es decir, que desfiguraron la promoción y el despliegue de su propio nacer-, y conducirlos hacia su *transformación* en otras destinadas a liberar el cumplimiento de su abortada esperanza. El dolor y el llanto por el hijo muerto en manos del mundo ha de convertirse, así, en la tarea de hacer surgir las condiciones de justicia y libertad *apelándonos ahora desde el abortado destino del hijo* para que el nacer -el suyo, y por consecuente extensión el de todos- pueda efectivamente re-inaugurarse cada vez.

Nos hemos limitado a indicar aquí lo que habría de orientar una acción consagrada a liberar de todo contingente bloqueo el nacimiento y abrirlo a la fecunda esperanza de su acción. Pero la señalada orientación poco tiene que ver, desde ya, con una gestión destinada a la promoción de recursos que

promoviesen *nacimientos* o que se hallasen ordenados -como quiera que fuere- a fomentar estímulos para su incremento biológico; dicho de otra manera, lejos está del mero afán de asegurar y fortalecer nuestra especie mediante la mera reproducción. En este último caso, se trabajaría en beneficio de la conservación de la vida. Pero el concepto de vida, tomado en su generalidad, es una categoría referida ante todo a seres orgánicos -y entre ellos los más complejos, como los animales. El hombre en cambio, implicado y a la vez desbordado por el nacer, no se limita a la vida con su ciclo indefinido de crecimiento, procreación y caducidad. A diferencia del animal condenado a la mera repetición de un proceso sin otra trascendencia más allá de su subsistencia y continuidad, el nacido se caracteriza por su capacidad de comenzar, de inaugurarse inéditamente a sí mismo aventurándose a su vez en lo inédito. Cuando hablamos, pues, del destino de re-crear el propio nacer no nos referimos al aseguramiento y cuidados de crías humanas que se limitasen a emerger del seno materno, sino a la capacidad esencial de volver cada vez a nosotros mismos desde lo imprevisible y permanecer expuestos al imprevisible horizonte abierto. Es esto lo que nos es dado esencialmente re-crear; re-creando así nuestra existencia común mediante la justicia -que busca restituir a cada cual lo propio- y la libertad -encargada de despejar la conquista de lo ajeno.

La ética tiene ya la formulación de su pregunta tradicional: ¿qué debo hacer? (Kant); pregunta que también puede traducirse en ¿cómo debo vivir? Pero la ética del comienzo -es decir, la que brota del propio nacer- tiene su respuesta a ello. Atendiendo a la segunda formulación de las preguntas señaladas, habrá de responder que hemos de vivir liberando cada vez el comienzo en cada uno de nosotros, en los demás y en el mundo naciente con ellos compartido. Hemos visto, por otra parte, que lo que esencialmente alienta a ese comienzo es la esperanza. De esta manera, a las preguntas más arriba planteadas -qué hacer y cómo vivir- responderemos que liberando en nosotros mismos y fuera de nosotros esa esperanza. El contenido de esta repuesta incluye dos momentos equivalentes:

-Que el comienzo implica el aliento de la esperanza quiere ante todo decir que implica lo imprevisible; que combate toda paralización de la iniciativa y de la aventura anticipadora en el seno de un programado -y por lo tanto previsible- decurso de la existencia, promoviendo el abierto despertar desde el que esta existencia viene inauguralmente a ella misma y en el que se expone a su siempre inédita aventura.

-Pero para alzar de esta manera la esperanza -es decir, para efectivamente comenzar- resulta a la vez esencial la memoria.

La encadenada interrogación ¿quién soy yo? ¿Quién es el otro? ¿Qué es el mundo?; se traduce en el preguntar por el aliento que cada vez he de actualizar para volver a aventurarme (y aventurarnos) imprevisiblemente; se traduce en el preguntar por la esperanza propia, por de los otros cuya eventual re-creación se encuentra en nuestras manos y por la del mundo -por ese mundo destinado a ser fuente de nacientes recursos para la fecunda liberación de la existencia de todos. Los términos de yo mismo, el Otro y el mundo de la pregunta se hallan inevitablemente implicados. Está claro que no podré ejercer de manera *consecuente* la memoria de la esperanza del Otro consintiendo -así sea tácitamente- en que los recursos a él destinados se encuentren en función de un beneficio que excluya al vasto conjunto restante; por otra parte, el objetivo de transformar la producción y distribución de esos recursos ignorando nuestra capacidad de comenzar (que es la de todos) traicionaría a su vez el sentido a que esos recursos mismos se encuentran destinados. Tampoco podré, en fin, promover consecuentemente la esperanza de los demás y la de nuestro mundo sin alimentar la acción desde la actualizada esperanza de mi propia existencia. El ejercicio riguroso de la memoria de la esperanza es así el destino de una ética que, de la mano de la actualización re-creadora del nacer, se halla destinada a consagrar la más amplia extensión del comienzo en el mundo. Pero con ello nos introducimos ya en lo que ha de ser objeto del siguiente capítulo.

Sociedad política

El origen.

El desamparo inicial del recién nacido, tan próximo a la experiencia de los comienzos de nuestra especie, lleva decenas de miles de años en los que ni la hostilidad de la naturaleza fuera control, ni el hambre, ni las epidemias hayan impedido que sobreviviésemos a ello. Esto no ha ocurrido así porque la mutación genética de que provenimos nos haya configurado como simios más diestros y eficaces. Muchas especies, que podemos concebir con mayor potencia de vida que la nuestra, han desaparecido sobre la tierra y otras que aún hoy se conservan se limitan a continuar con las mismas capacidades que caracterizaban a sus más antiguos ejemplares. El hombre ha subsistido y se ha expandido por otra razón, que no se confunde con ninguna pirueta biológica ni con ningún entramado excepcional en que se hubiese desarrollado materialmente su existencia; el nacido que somos no debe su condición de tal a ello. Desde nuestros orígenes aparecemos en cambio arrojados a un puro escenario *imprevisible*, de cuya intolerable angustia debimos distanciarnos para fijar en él determinados límites y configurar progresivamente un marco donde fuese posible cierta estabilidad y continuidad; anticipación y consecuente establecimiento de un control mediante el que pudiésemos sostenernos y echar a andar con firmeza; con otras palabras, permitirnos sobrevivir a la incertidumbre a que inicialmente nos hallábamos sometidos, y que, desde la inquietante apertura de su imprevisibilidad, nunca ha dejado de esconder el secreto esencial de nuestro origen y destino. “Destino”, puesto que el haber reducido -siempre a frágiles límites- lo imprevisible, tiene siempre como contragolpe inevitable su propia re-creación: de los resultados de nuestra acción surgen sin cesar inéditas posibilidades, cuyo cumplimiento darían lugar a una nueva aparición de posibilidades inéditas..., y así indefinidamente. Desde ese escenario de imprevisibilidad -origen renovado de la acción nacida- tiene lugar, en fin, todo lo perceptible e imaginable para nosotros.

Otro acontecimiento había tenido a su vez lugar con nuestra originaria aparición, y es el de una irruptora alteridad a cada uno de nosotros que ya no es cosa alguna perteneciente a la naturaleza o al mundo: se trata de la indefinida pluralidad de acciones que experimentan y atraviesan *el mismo escenario imprevisible* en su agitada búsqueda de referencias desde las que conducirse⁴⁸. De esta manera otro comienzo viene, multiplicando con su provocadora alteridad el milagro de la acción, a poblar la tierra. He aquí lo esencial de esta aparición: el ser, a la vez que la *propia*, la *común* a todos; así, pues, imprevisible esperanza propia y compartida. Se pone entonces en marcha el secreto origen de toda *política*⁴⁹: no se trata sólo del propio comienzo sino del comienzo surgido de la indefinida pluralidad de todos; todos, el origen y destino de cuya acción aparece implicado y desbordado por la misma desafiante imprevisibilidad de lo inédito⁵⁰. Los nuevos límites que configurarían ese escenario serán, así, los de la acción de cada cual *en relación con los otros*

Al sentido de esa acción, en fin, sólo podrán responder dos orientaciones extremas: la de diseñar la segura previsión que aseguraría el vínculo reduciendo la alteridad del Otro a una controlable existencia sometida; o la de conducir *políticamente*, con él, toda configuración previsoramente hacia una renovada esperanza compartida que nos es otra que la de un compartido comienzo; y, con ello, el fecundo enriquecimiento recíproco de cada cual en el escenario común de la esperanza.

Las modernas sociedades del bienestar

Dando un salto acudamos, ahora, a nuestras sociedades tecnológicamente avanzadas, donde abundan los recursos para desplegar más

⁴⁸ Para señalar esta aparición del Otro, nos situamos ahora más allá de la relación inicial que todo nacido tiene con sus propios progenitores -de la que ya hemos tratado extensamente. Aquí nos referimos -ante todo- a esos remotos grupos que, en su agitado nomadismo, compartían las mismas necesidades y expectativas y estaban ya en el origen de una primera división del trabajo, base para el desarrollo de sus vidas en el seno de la naturaleza y de la incipiente construcción de un mundo.

⁴⁹ Esto ha sido señalado ya por Hannah Arendt, hablando del nacido como: "un ser distinto y único entre iguales". (*La condición humana*, op. cit., pg. 207).

extensamente que nunca antes nuestra existencia; y desde donde se decide a la vez, por acción u omisión, el destino de ese otro sub-mundo al que se trata de imponer el propio modelo universal a seguir. Enseguida advertimos que, en las primeras, la capacidad de comenzar, que se identificaría con la actualización y re-creación del nacer –y con ello del ejercicio de la memoria de su esperanza- sufre un dramático colapso histórico. Veámoslo más de cerca, preguntándonos cómo dichas sociedades más “avanzadas” se sitúan en relación con el *tiempo*.

El pasado tiende a ser disponible mediante su incesante reproducción; de ello se encargan las renovadas tecnologías que sin dificultades ponen ante nuestros ojos los sucesos más remotos; que sin cesar vuelven a hacer presentes, con artificios a los que se entrega nuestra despreocupada existencia, las acciones y episodios más lejanos en el tiempo. Así, ante la curiosidad por determinada situación pasada basta hoy acudir a un minúsculo dispositivo cuya inmediata conexión, activada al leve roce de su superficie, nos ofrece la respuesta; el sentido del acontecimiento por el que nos habríamos interesado se pierde de inmediato bajo la irrupción de imágenes y leyendas que nos absorben en el dinamismo de su siempre recuperable instantaneidad: de esta manera, todo auténtico pasado, es decir, lo que desde su *ya devenido* acontecimiento *afectaría* de manera inquietante nuestro presente, desaparece.

En cuanto al futuro, lo que podría no haber ido más allá de los juegos de adolescencia -audiovisuales futuristas provistos por artefactos de fácil activación y traslado- se ha desplazado también a la rutina de los adultos; la realidad virtual hunde en la equivalencia todo suceso por-venir en el seno de instantáneas construcciones abstractas ante la que solemos permanecer atrapados: todo auténtico futuro, es decir, cuanto pudiese de manera *inédita* ocurrir, ha desaparecido.

Para terminar, el presente aparece des-realizado, carente de consistencia en el vértigo de un dinamismo que nos abrumba con su desmesurada fugacidad. Las guerras no transcurren ya en determinados lugares y bajo transformables circunstancias cuya responsabilidad ante la

posibilidad de consentir en ellas o de alterar su curso concerniese a sus contemporáneos: ellas son parte de un espectáculo televisivo donde suele aparecer, en tiempo real, la destrucción reproducida con una eficacia equivalente a la de los instrumentos mortíferos que la llevan a cabo. El espectáculo puede interrumpirse en cualquier momento y dar paso a la información sobre las expectativas del clima y las ofertas para disfrutar el próximo fin de semana; el programa informativo continúa, instantes después, y un éxodo de refugiados atrapados en el horror es alternativamente sustituido por la publicidad de productos de limpieza. La realidad toda, en su vertiginoso intercambio nivelador parece tambalearse terminando por naufragar en la equivalencia de circunstancias –narradas y sugeridas- que podrían tener o no efectivamente lugar. Por fortuna, se dirá, nuestros hijos acceden, más allá del progresivo artificio que prevalece en la vida doméstica a una socialización destinada a integrarlos en la supuesta realidad. Pero más allá del ámbito estrictamente privado la enseñanza se orienta a incrementar aún, mediante simulaciones cada vez más complejas, la instantaneidad a-temporal en que nos hallamos viviendo.

En este escenario de incesante re-productividad de cuanto fuere, se ahoga la esperanza que propia del nacer. Queda bloqueado todo imprevisible esperar-se a sí mismo y esperar lo Otro. Sin embargo, esto no llega a consumir nunca una absoluta desesperación (desesperación sólo concebible abstractamente por fuera de todo nacer, es decir, de todo sentido). El sin sentido, en efecto, límite último del sentido –si se quisiese nombrarlo de alguna manera- sólo puede emerger más acá de su abstracta su soledad: lo hará sostenido contradictoriamente por el propio sentido de la acción y por el tautológico bloqueo de toda rigurosa novedad. El hombre de nuestras sociedades acude entonces a huir de su experiencia en los fugaces intervalos que van de una previsión a la otra –así sea la de su pura reproducción, sin trascendencia decisiva alguna. Se espera lo previsto; el ánimo parece cobrar vida ante su breve expectativa, cuyo cumplimiento, sin fecunda alteridad alguna ni de sí mismo ni de lo Otro, se dirigirá velozmente a otra variada

expectativa de lo previsible; y así indefinidamente. En este dramático juego donde las cartas están echadas, puede consumirse hoy una vida entera.

Veamos enseguida qué consecuencias tiene semejante existencia en relación con la paternidad. Para estas sociedades donde se cuenta con los recursos para satisfacer las necesidades y desarrollo de los hijos, la existencia de éstos encajaría de modo más prolongado en los intervalos con que nuestra renovada expectativa de lo previsible se recrea abstractamente con la ilusión de la esperanza. En efecto, el estar en el origen de una inédita existencia suele ser para los progenitores una estimulante distracción –ciertamente más duradera y decisiva que otras- para compensar el vacío de sentido que late oscuramente bajo sus vidas. Para avivar su estímulo, por otra parte, los padres suelen acudir a la anacrónica renovación de arcanas huellas simbólicas en las que ya no se cree pero que, sin embargo, aún otorgan cierto brillo social coincidente con el haber incrementado singularmente sus propias vidas. Los hijos –se advierte entonces- son ante todo un medio, no un fin.

La decisión de tener un hijo, pues, no hace sino implicar de una manera más variada a los padres en un tejido de previsiones que se trasladan a su vez al anticipado desarrollo de la vida del descendiente. De la alteridad que los padres hubiesen experimentado ante el nuevo nacimiento sólo quedaría, a cambio, la fuga hacia una prolongada distracción que colmase las nuevas expectativas de previsión. De esta manera, ni el nacido es reconocido en su rigurosa alteridad, ni los propios padres en la propia implicación de haber dado lugar al milagro de la descendencia.

Concluamos este apartado interrogando: ¿se podrá, acaso, en estas sociedades avanzadas y dadas sus sofisticadas disponibilidades y el abrumador empleo de las mismas, hacer otra cosa que abandonarse a la reiteración de una imagen congelada del pasado y a la indefinida virtualidad de episodios equivalentes en el porvenir? ¿Se podrá acaso, alguna vez, comenzar verdaderamente algo, actualizando y re-lanzando el propio nacer en el ejercicio de una memoria de la esperanza? ¿Se logrará algún día, más allá de esta sorda instantaneidad sin rumbo en que nos hallamos, abrir un escenario al ejercicio de esa memoria para conducir en cambio toda re-

creable esperanza hacia su imprevisible cumplimiento? ¿Podremos en fin recobrar un presente donde la imaginación se apoye, clarividente, en la incomparable capacidad innovadora del nacer antes que en la adormecida ignorancia de meros instrumentos de reproducción? La tarea está por hacer.

Las sociedades marginadas

En un escenario de existencia diferente -y sin embargo cada vez más próximo al de nuestras sociedades avanzadas- la relación con el mundo tiene lugar de otra manera. La creciente pobreza en regiones denominadas eufemísticamente “en vías de desarrollo” absorbe a éstas en la más desnuda realidad; apremiante en su pulso implacable, esta realidad arrastra en su desbordamiento al más vasto conjunto de nacidos fuera de todo previsible control: la incertidumbre ante el horizonte no puede ya neutralizarse con la sustitución ofrecida por videoconsolas en el despreocupado tiempo de que parece disfrutarse a pocos kilómetros de distancia; allí se trata, en cambio, de improvisar; de encarar, con las dificultades que fuesen, los peligros sin cesar agazapados en un angustiante horizonte. Allí -y pensando, entre otros, en algunos casos extremos de sociedades del África subsahariana- cada cual sabe que todos los días está en juego la propia vida; y, con ella, en medio de un indefinido caos de enfermedades, hambre y horrores de guerra, la muerte. La devastadora presencia de la realidad impide con su apremio evasión alguna. Pero igualmente insistente resulta también, en ese escenario donde el afán de continuar con vida deja aliento para pocas distracciones, la necesidad de compartir un mundo poblado de amenazas con los otros.

Se dirá acaso que estos marginados de los bienes del mundo viven a su vez de manera análoga a las sociedades del bienestar, abandonados ambos a la pura continuidad homogénea del instante. Y en efecto, pero la analogía no deja de incluir -más allá de su superficialidad- una rigurosa *diferencia*: al esfuerzo apremiante por sobrevivir le es dado re-encontrar cada día, intacta y renovada, la incesante promesa del nacer. Esta promesa asoma desde la oscuridad con su más inquietante insistencia. No se trata, como en las sociedades supuestamente desarrolladas, de una transformación del sentido

de la acción para liberar la esperanza: la agitada búsqueda para satisfacer las necesidades inmediatas no hace sino *confirmar* lo ya sabido en el esforzado aprendizaje de la lucha por alcanzar la esperanza. Es eso lo que enseña la fecunda pedagogía del dolor. La memoria de la esperanza no puede ejercitarse por completo ajena a esta experiencia original; no a esos sufrimientos –mil veces recreados con obscena afición en las imágenes de los medios, estremecedoras instantáneas de guerras y miseria- ; sino a ese mismo dolor que es el de la incertidumbre del sacrificio, el de la lucha contra la sorda precariedad que se empeña en ensombrecer el esperanzado escenario abierto del nacer. Es la experiencia de este dolor el estímulo a todos destinado para detenerse, mediante el ejercicio de la memoria, en las heridas de una esperanza que insiste tenazmente en el presente para restañar esas heridas y reconducir el vigor de su impulso por inéditos caminos porvenir.

Hemos hablado ya del destino frecuente de los hijos en las sociedades del bienestar. En una existencia que descansa en lo previsible, en el aseguramiento de la subsistencia y el desarrollo de un porvenir de antemano planificado, el sentido de haber tenido un hijo descansa a la vez en esa misma certeza de que viven los progenitores. El hijo será una ampliación más estimulante de la existencia de los padres. Las familias no se crean: se programan y consolidan como una dimensión añadida al tejido de lo previsible que da sentido a la aventura de existir. Ante esta situación no quedan para los padres sino dos posibilidades: agitarse con desmesura para reasegurar el previsto destino del descendiente, es decir, ocuparse del infante para verse al cabo reflejados satisfactoriamente en él; o bien, a partir de una previa confianza en las garantías ofrecidas por el mundo en que aquél habría irrumpido, desentenderse con indiferencia de la suerte supuestamente asegurada de su destino. Con otras palabras: la intervención excesiva o el cómodo abandono.

En las sociedades marginadas, en cambio, dada la hostil incertidumbre de las condiciones de subsistencia y desarrollo de una nueva vida, los padres, al no poder acudir a ninguna estable garantía objetiva para el eficaz desarrollo de las aspiraciones del descendiente, sólo harán uso de su propia

presencia, sacrificada e intermitente, para su básica continuidad y consolidación en la existencia. Lejos de toda protección avasallante a base de recursos con los que no cuentan y de la siempre posible inclinación hacia una indiferencia -que haría peligrar todo decurso eficaz de su vida- los progenitores, con las manos vacías, sólo cuentan con su inmediata presencia: pero presencia que concierne y compromete, como ningún recurso artificial en la existencia del hijo, al calor y al amparo de una proximidad que dejará huellas en su espíritu y promoverá, acaso, su madurez más allá de toda oferta de las sociedades del bienestar. A cambio de la activa prodigalidad de recursos a la vez que de la indiferencia de los progenitores de éstas últimas, el niño que madura en las limitaciones de la pobreza se hallaría, más allá de toda desolada orfandad, con el confortante estímulo de un reconocimiento en el seno de los mayores que habría ya apuntalado su singularidad inaugural. En este sentido, es curioso observar cómo algunos turistas de brevísimo tránsito por ciudades del “tercer mundo”, al recorrer alguno de sus barrios miserables, quedan perplejos ante el vivaz espectáculo de risueños infantes con apenas lo indispensable para cubrirse. (Desde ya, no somos tan ingenuos para ignorar que en estas sociedades también existen padres mezquinos y niños feroces; así como, en las sociedades económicamente desarrolladas, casos de familias ejemplares si las comparamos con la descripción que de ellas hemos hecho más arriba. Sólo hemos querido señalar la *disposición dominante* en cada una de ellas de acuerdo con el desarrollo o estancamiento de los recursos de “bienestar” asignados desde la configuración política del universo ya global).

Camino de transformación

El análisis “teórico” de la posibilidad de un cambio decisivo, llevado ahora al terreno político, *parece* sin embargo estar hecho: tras la universalmente extensible disposición de recursos que el avance en la producción de la riqueza ha hecho posible, se trataría de hacer realidad la exigida extensión de los mismos, su alcance efectivo como condición para la conquista de la justicia y la libertad; más, esta vez, abandonando los ya fracasados intentos que se han limitado a hacer descender ideales metafísicos

al curso inmanente de la historia, intentos que en el pasado siglo han llevado a un dolor y una destrucción de enormes magnitudes.

El asunto implica, no obstante, una dimensión más esencial. En efecto: limitándonos a descreer de todo universo metafísico que re-configurase desde su altura el sentido de nuestra existencia, y rechazando a la vez toda utopía que pretextase conducirnos hacia una inmanente mutación histórica de plenitud definitiva ¿dónde encontraríamos la eficacia del *origen* que promoviese nuestras huérfanas reivindicaciones? Hoy parecemos no saberlo.

Pero acaso esta misma orfandad sea un acertado punto de partida. Orfandad de todo metafísico cielo protector y de toda reconfortante ilusión histórica de salvación en el mundo. Descenso inevitable, entonces, a la temblorosa luz del desamparo que nos caracteriza; desencanto, sí, pero a la vez apertura al estremecimiento que escondido bajo toda agitación apropiadora empezamos ya a barruntar: el que ha de alejarnos sin amargura del vértigo de una abstracta posesión, y hacer volver la mirada a ese palpitar inaugural que nos solicita desde el esperar-nos y el esperar lo Otro; ese palpitar con que imprevisiblemente se re-crea el propio nacer. Comenzar, pues, desde la doble fuente abisal que no deja de latir bajo nuestra acción y cuya promesa va más allá de antiguos prototipos metafísicos y de toda vana ilusión histórica. Si este descubrimiento nos sumerge provisionalmente en la desolación, sería enseguida para recobrarlo todo, para promover el afán de transformar el asfixiante curso de lo previsible en función de un imprevisible escenario renovado de esperanza.

Hoy –hemos ya insistido en ello- la miseria de millones de seres sin lo indispensable para sostenerse en su existencia convive con la muerte en vida de otros innumerables que, entretanto, y asegurado su holgado subsistir, lo malgastan abandonándolo a la programada equivalencia de sus vidas. Puestos a diseñar una nueva formulación de derechos humanos –cuya histórica virtud ha querido ser en el pasado siglo la irrestricta extensión de su universalidad- el tan proclamado derecho a la vida no debe detenerse en el puro requerimiento de la animalidad. Esta se reproduce, el hombre nace. La recreación efectiva del nacer no puede *limitarse* a garantizar la subsistencia y

bienestar biológicos; ella se halla orientada ante todo a liberar el despliegue de su aliento original, de la fuente de esperanza que sostiene todo comienzo. El mero episodio de vivir sólo adquiere en nosotros su preciso *sentido* en el escenario del nacer como *comienzo*. La privación de la propia vida sólo sería la de una posibilidad extrema *en la medida en que trae consigo* el desmoronamiento instantáneo de nuestra capacidad de comenzar (y así es, en efecto, ya que la irreductible consagración del derecho a la vida sostiene y alienta la vigencia, en cada uno de nosotros, del carácter incomparable del nacer que nos atraviesa y trasciende).

Nuestra existencia, en fin, puede siempre convertirse a su destino de actualizar y re-crear la esperanza; no sólo la del pasado, sino a la vez la del presente decurso de la propia y las ajenas existencias que pueblan el mundo. Pero ¿cuál sería el camino? Intentemos aventurarlo en lo que sigue.

Ante todo: por más problemática que la liberación del auténtico comienzo nacido se presente, debe comprenderse que la posibilidad de despertarse en nosotros permanece *intacta*; ya que somos nacidos, nacemos a cada instante y seguiremos haciéndolo mientras prevalezca el sentido (así fuese el de la desesperación, cuyo “sentido” también nos es dado comprender en su dramática pirueta contradictoria ante toda esperanza). Pero entonces, si el nacimiento esencialmente nos *habita* –nos implica y desborda- ¿cómo no habríamos de poder cambiar el actual estado de cosas en el mundo? Se trata, sin duda, de no precipitarnos a ningún resignado adormecimiento ni dejarnos llevar por los engañosos encantos de los modelos aún vigentes.

Limitarse a reivindicar el derecho a la vida -insistamos una vez más en ello- no es sólo insuficiente sino alejado además de nuestra propia *esencia*. Este derecho podría extenderse -como ya hemos señalado- al animal, cuya orgánica capacidad de estar en el origen de sus actividades -ya anticipado por el pensamiento griego- resulta, así como en nosotros, innegable. Pero el animal se aleja decididamente del nacido que somos y de nuestra simultánea capacidad -según veremos mejor más adelante- de haber iluminado la manifestación originaria de todo lo “naciente” como naturaleza y mundo. Más allá, pues, de limitarnos en cuanto nacidos al derecho a la vida lo que con él

hemos de reivindicar, como irreductiblemente propio, es *el derecho a comenzar*. Todo derecho, en efecto, que se atribuya el carácter de tal ha de alimentarse *ante todo* de la incomparable dignidad, merecedora del derecho más original aún, por coincidir su reivindicación con la de nuestra propia esencia con que venimos al mundo: y venimos efectivamente a él como comienzo.

Todo comienzo, por otra parte, requiere la consolidación y desarrollo de la posibilidad abierta con él; implica, pues, como condición el fortalecimiento de la iniciativa en juego y el despliegue vigoroso de su anticipación, sin los cuales su acontecimiento se convertiría en un frustrado esbozo de sí mismo. Pero esa afirmación y su despliegue efectivos -la primera como imprevisible irrupción y la segunda como apertura a un horizonte imprevisible- habría de encaminarse, ahora, al resultado de un inédito escenario desde el que se habrían promovido las condiciones para *volver* a comenzar.

Las consecuencias que la actualización eficaz de ese comienzo traería consigo, en lo que se refiere a la estructura y dinámica de nuestra sociedad y con ella de nuestra convivencia política -como ya hemos señalado- son evidentes: ellas conducen a reivindicar una articulación de la tarea productiva que garantizase las condiciones para la puesta en marcha de nuestra imprevisible iniciativa y de nuestra anticipación de lo imprevisible: se trataría, pues, de introducir en el previsto entramado productivo los dispositivos *que diesen lugar, estimulasen y promoviesen* la capacidad de comienzo que nos es propia como *sentido último* de toda acción transformadora de nosotros mismos y con ello de nuestro mundo. Sólo esto habría de ser capaz de provocar el cortocircuito que alteraría la dominante soberanía ontológica de una totalizadora programación -que sólo busca un eficiente desarrollo de la existencia carente de toda inédita fecundidad. Frente a ello, la apelación superficial a meras “reformas” que sólo permaneciesen en el dominio del sujeto de la técnica -dominio que forja la historia incorporando al nacido como un mensurable elemento más de su engranaje procesual- estaría condenada al fracaso. La única esperanza fecunda no se pondrá en

marcha con ningún “re-ordenamiento” que pretenda seducirnos con su metafísica ilusión, o inducirnos a consentir en una -también de procedencia metafísica- adaptable resignación; la incesante búsqueda de plenitud y totalización que se halla en el origen de nuestra cultura metafísica, entusiasta o desolada, sólo pertenecen hoy a la fase más avanzada del proceso tecnológico y a su acumulación arbitraria de recursos sin otra consecuencia que una cada vez más excluyente concentración indefinida de los mismos; proceso que a menudo, abriendo estratégicamente margen a una “supuesta” transformación, suele regresar al más estéril afianzamiento homogéneo de la existencia común en su más inhóspito curso. La esperanza de una decisiva transformación de esa existencia –como existencia política- habría eludido una vez más el compartido comienzo del nacer.

La tarea de reivindicar ese comienzo está por hacerse. Se dirá, en fin, que lo que lo dicho a lo largo de este ensayo se limita a “pensarlo”, y se preguntará sin duda qué eficacia lograría este pensamiento en medio del organizado entramado descrito que nos incluye y arrastra. Mas pensar no consiste en extraviarse en abstracciones, sobrenadando asó la agitación con que nos absorbemos en la pura expectativa de resultados previstos; pensar significa re-descubrir la pasión de ver las cosas desde otro lado: desde su escondida capacidad de re-crear inéditamente lo posible. Se trataría, en suma, de la decisión de descender al abismo de donde asoma la esperanza para, tras alcanzar el transparente fondo imprevisible en que ella inalterable nos aguarda, despertar cada vez a la exigencia de su re-inauguración.

Con este despertar, por otra parte, se re-crearía a la vez lo naciente – naturaleza y el mundo. El brillo que resplandecería en las cosas artificialmente dispuestas, es decir, en la programación que implica el entramado tecnológico, no podría dejar entonces de remitir al aún más originario brillo de la esperanza escondida en la naturaleza –naturaleza sólo de cuya laboriosa transformación aquél complejo entramado proviene. La preocupación por rediseñar y perfeccionar el alcance de la técnica descansaría, mediante la lucidez de la memoria, en la *disponibilidad* que tras nuestros incesantes descubrimientos la naturaleza misma no deja de

prodigar. La riqueza de esa originaria disponibilidad sería, así, admirada y protegida como renovada fuente de esperanza en y desde la cual como nacidos habitamos la tierra. Pero ya nos ocuparemos más adelante de la naturaleza.

Política y comienzo.

Lo que la exigencia que una *transformación* de nuestra sociedad persigue, pues, implicando inevitablemente en ello el ejercicio de la memoria de la esperanza, es la reivindicación misma del *comienzo*. Es decir, de nuestra propia esencia *nacida*. De esta manera la política del nacer -y con ello la destinada a re-crearse con la memoria- no es otra que una política del comienzo

Se dirá acaso que algo como el “simple comienzo” de la acción nacida no tiene porqué resultar *a priori* único (para la afirmación de la propia existencia) ni novedoso (para promover su decisiva transformación). Pero ello es doblemente falso:

-Por la capacidad de comenzar nos *distinguimos* de otros seres vivos destinados a desarrollar un mero comportamiento, es decir, el curso ya previsto de un proceso sometido a la causalidad: la pura reacción ante los estímulos para alcanzar la satisfacción de sus necesidades. En el comienzo propio de la acción nacida, alejada ya de todo previsible comportamiento, nos hallamos en cambio con el iniciar-se desde el que nos sostenemos cada vez inauguralmente en la existencia. Y sólo desde ello puede surgir y brillar en esa existencia la fecundidad de lo nuevo.

-El comienzo nacido se aparta, pues, de todo mero ciclo de reproducción de la vida -es decir, de toda pura repetición- y se instituye como cada vez imprevisible liberación eventual de lo *inédito*. De esta manera, su positividad no reside en la mera “posición” de la existencia en su “ciega” afirmación, carente en sí misma de sentido; sino en la fecundidad que abre sin cesar imprevisibles posibilidades. Es así como, al disponernos a apreciar cualquier resultado logrado por la acción, éste habría ante todo de responder a la pregunta sobre las posibilidades que efectivamente hubiese abierto para

proseguir comenzando –es decir, para llevarnos una vez más a la índole esencial de nuestra propia existencia.

Este comienzo, por otra parte, lejos está de ser un acontecimiento aislado en su abstracta soberanía. Va de la mano de toda existencia política, es decir, de la relación esencial de cada nacido con la pluralidad de los otros con quienes ha de convivir. Ya al venir al mundo nos hallamos sumergidos en la devenida continuidad de otros comienzos (y sus resultados) con los que habremos inevitablemente de contar al poner en marcha el nuestro. Desde muy temprano, pues, somos alcanzados por el destino de la memoria, que a lo largo de nuestra vida deberemos actualizar descendiendo hasta la fuente de esperanza que ha alentado la acción de que *procedemos*. Siendo esencial el carácter original del propio comienzo, su despliegue efectivo no puede tener nunca lugar ajeno a esa memoria, y, con ella, a la y re-creación de las posibilidades que se hallan *ya incorporadas* en lo abierto.

Esas posibilidades (en las que aparecemos inicialmente absorbidos) no pueden evitarse mediante una desaprensiva mirada o un rechazo unilateral si no es a costa de seguir *arrastrando su inercia* en la propia existencia, inercia presente ahora como cristalización de una esperanza estancada en el desencuentro con su inacabada aventura. Es verdad que para comenzar nos distanciamos de lo ya habido; pero ello no se limita a lo que simplemente pasó, sino que esconde el imprevisible tesoro de su esperanza. Tesoro que desde su apelación a la memoria reclama otro cumplimiento porvenir. Tesoro contenido en la agitación -latente siempre tras su insuficiente alcance o su desvío- de una promesa de fecundidad que estamos destinados a desentrañar y aventurar en un inédito porvenir. Si nos limitáramos, pues, a eludir el pasado permaneciendo en la existencia como un desmemoriado comienzo, el ya devenido lastre de aquél no haría más que prolongarse en nosotros agobiándonos con su irresuelta continuidad: irresolución que subsistiría, en cuanto haya de emprenderse, como el curso indefinido de una ciega repetición.

La capacidad humana (nacida) de comenzar puede verse *en negativo* a través de la historia; así, por ejemplo, en el fenómeno de la esclavitud y en la concepción que le acompaña. La esclavitud ha consistido siempre en la imposibilidad de ejercer rigurosamente el comienzo que nos constituye – negación, en consecuencia, de nuestra condición de nacidos. Intercambiable objeto de propiedad, la eventual acción del esclavo queda fijada en mero comportamiento animal promovido en función de su pura eficacia objetiva. El esclavo aparece sometido así a la ley de la causalidad.

La modernidad -como es sabido- ha comenzado cambiando en la mayor parte del mundo la brutal apropiación directa de la vida del esclavo por la consentida integración de individuos en un mecanismo preestablecido de actividades donde ha de renunciarse, como condición de su cumplimiento, a toda decisiva iniciativa e innovadora orientación en el horizonte abierto; dejando escapar, tan sólo, el asomo indispensable de un comienzo (de inmediato abortado) como controlable impulso que esa actividad requeriría para su puesta en marcha y desarrollo. Todo ahogado esbozo de comienzo se convierte, así, en ocasión para un consentimiento más eficaz en la continuación indefinida de la tarea prevista; tarea que bloquea su posible fecundidad al servicio del siempre esperado (es decir, previsible) rendimiento.

De esta manera la esclavitud, ya sea la clásica o la iniciada a fines del siglo XIX, privándonos de la capacidad más propia que arraiga en el nacer, impide alcanzar la justicia y la libertad. Será entonces el deslizamiento hacia esa esclavitud lo que *precisamente* ha de combatir todo movimiento que pretenda conducirnos políticamente a una convivencia donde se re-creasen los objetivos éticos de que ya hemos hablado. Pero todo ello, sólo puede producirse liberando el comienzo en que nuestra existencia nacida consiste.

La capacidad de comienzo, en fin, debería alzarse con cualquier reivindicación generada por el presente malestar; pero habrá de hacerlo a la vez –insistamos en ello- como cumplimiento innovador de posibilidades ya dadas que habríamos encontrado al venir al mundo. ¿Qué pasaría, entonces, si aquél alzamiento retornase al pasado para explorar los alcances e

insuficiencias de sus posibilidades y emprender el novedoso cumplimiento de su ahora sobrevivida esperanza? Si así fuese, el nacido que somos se adueñaría verdaderamente de su historia.

Memoria política de la esperanza

Hemos hablado ya de la exigencia ética brotada del nacer. Si la memoria ético-política lo es de la esperanza, ella habla a su vez de la posibilidad de que las fracturas de nuestro mundo se transformasen, dando lugar a un inédito escenario cuya fecunda extensión lograrse un alcance planetario: el de la re-creable universalidad de la esperanza del nacer sobre la tierra. Universalidad que ya nada tendría que ver con el abstracto proyecto de un ilusorio escalón terminal de la historia -proyecto cuya lejanía, desde nuestra precaria situación actual, sólo nos sería dado abstractamente fantasear- : esa universalidad sería, en cambio, experimentada y hecha efectiva en sus consecuencias como re-inaugurado comienzo del nacer.

La memoria, desde ya, no sólo tiene por objeto la esperanza de las vidas a las que se habría definitivamente sobrevivido, sino a la vez nuestro incesante sobrevivir activo al propio pasado próximo y de los demás, es decir, nuestros contemporáneos. De esta manera, la proyección de la esperanza mediante la acción requiere la más inmediata memoria de todo lo que *hoy no deja de devenir pasado en el extendido escenario actual de la propia*. Hoy la magnitud de posibilidades en manos del nacido y, con ello, la simultánea afrenta histórica de la fractura entre sociedades del bienestar y aquéllas sin recursos para poner en marcha su capacidad de comienzo; ese escenario, decimos, es ya inevitablemente *global* -bien que en un sector del mundo se alcen ostensiblemente las posibilidades de su expansión y en el otro ello sólo palpiten como lejano anhelo a alcanzar. Si pretendemos pues, mediante la acción política, actuar sobre el mundo y liberar sus recursos al servicio de la esperanza común, tendremos que considerar a la vez la ineficaz distribución de recursos como riguroso bloqueo ocasionado a esa esperanza.

La memoria ha de detenerse, por un lado, en la persistentemente establecida disfunción de “las cosas” que entorpece su fecundidad (sociedades

del bienestar) para liberarlas hacia un rendimiento inédito; y simultáneamente en el estancamiento de la esperanza de quienes, en la sorda prolongación de su sufrimiento, se hallan excluidos de las posibilidades sin embargo al alcance, para promover su alzamiento hacia un nuevo porvenir. Así es como se nutre y libera todo abierto porvenir: en manos de la insistente memoria de lo más próximo que no deja de atravesar la impiedad de toda humillación del nacer para liberar su aliento de esperanza

En la tarea de transformar en renovada esperanza compartida el mundo en que vivimos se trataría, en suma, de convertir toda previsible urdimbre de las cosas en estímulo para la re-creación de nuestro origen y destino imprevisible. Insistamos, en relación con ello, en las sociedades más avanzadas -cuyo modelo pretende serlo a su vez de las que habitan la más extrema marginación.

La absorción en un escenario poblado de artefactos que facilitan y estimulan la misma eficiencia -extendiendo el funcionamiento de las máquinas al de los seres humanos que las emplean- sólo puede promover la competencia estéril entre esas nuevas máquinas que somos, terminando por la segregación de su vasta mayoría en provecho de unos pocos con mayor destreza y eficiencia en el proceso productivo. Esos pocos padecerán, a su vez, estremecimientos pasajeros ante eventuales desequilibrios donde las garantías de funcionamiento parezcan naufragar en una inesperada falta de control. Pero estos desfallecimientos suelen repararse al cabo restableciendo la alterada función y volviendo al orden de lo previsto -que alejaría una vez más el pánico. Entretanto el nacido, ya pertenezca al segmento de los supuestamente exitosos o de los marginados, permanecerá condenado al extravío (de sí mismo, de los demás y en definitiva del mundo) sin lograr afirmarse a sí mismo ni trascender en la fecundidad de lo ajeno. La múltiple fragmentación de la existencia está servida; tanto las cosas como el Otro serán siempre los obstáculos de un mismo enemigo que nos amenaza con su sometimiento.

Sólo la decidida apertura a lo imprevisible, como horizonte que se abre indefinidamente a *todos*, podría hacer fecunda la existencia de cada uno en su

siempre inédita relación con los demás. Si ello tuviese lugar, cada Otro con quien nos encontrásemos –o con cuya existencia contemos de la manera que fuere- traería consigo el brillo de la promesa que nos abriese a una dilatada esperanza compartida; cada gesto, cada mirada y cada palabra de ese Otro constituiría entonces el desafío de incorporarnos a una nueva extensión de lo imprevisible como desplegable promesa del nacer.

Esto, sin duda -el convertir todo medio previsible en función de lo incierto que no cesa de desplegarse dentro y fuera de nosotros- no ha de experimentarse libre de una inquietud próxima a la angustia. Si esta angustia, según se ha establecido en el pensamiento de los dos últimos siglos, se da ante lo “indeterminado”, ella no estaría sin embargo destinada a paralizarnos, sino a desafiarnos a la aventura en pos de lo Otro e internarnos en el horizonte común como promesa de fecundidad. El miedo ante la inestabilidad de lo previsible nos separa, la angustia nos une. Lo hace para volver indefinidamente a comenzar en el espacio compartido de lo imprevisible y, simultáneamente, ejercer con eficacia la memoria de nosotros mismos y de los otros: para actualizar la fuente común de toda acción, que no cesa de expandirse desde el pasado mediante el ejercicio de la memoria de la esperanza.

Toda verdadera política está sostenida, en fin, por la piedad; piedad que no retrocede ante el dominio de ninguna arbitraria previsión, puesto que se nutre del abismo imprevisible en cuyo origen descansa todo alternativo escenario determinado. Piedad que se inclina venerante sobre el abismo recreado de todo comienzo habido y agradecida ante la riqueza de su despliegue. Piedad surgida de la memoria y desde ella lanzada hacia el dilatado porvenir. Ningún artificio de poder puede frenar su vigor. Más acá de todo recurso o sofisticada tecnología ella habita el secreto de la acción y, con ello, el vigor de una eficacia bajo la que late invariablemente la fecundidad originaria del nacer.

La condena de la memoria.

Al analizar los caminos de la memoria en la convivencia social -y con ello en la política- nos Podemos pasar por alto ciertas situaciones extremas en que las sociedades no se limitan a ignorar con indiferencia determinados hechos sino, en cambio, a condenar y prescribir de manera sistemática la memoria de los mismos. De inmediato advertimos que esa condena brutal de la memoria ha tenido lugar desde tiempos remotos. Y en efecto, perturbados por oscuros acontecimientos del pasado, los sobrevivientes que prosiguen la historia han procurado en ocasiones eludirlos hasta alcanzar el bloqueo de su memoria. La historia da testimonio de ello y nos invita a reflexionar.

Reiterado desde tiempos lejanos, se trata lo que en su antigua designación romana aparece como *damnatio memoriae* -acompañada a menudo por la *abolitio nominis*. En Roma fueron objeto de ello numerosos emperadores; tal era el rechazo suscitado por sus acciones que toda huella en condiciones de despertar su recuerdo era proscripta y perseguida; se destruía toda documentación -y cualesquiera otros rastros- referida al ausente que pudiese atestiguar los acontecimientos por él suscitados y se dejaban sin efecto las leyes a que había dado origen; de perdurar, por su azaroso carácter positivo, cualquiera de sus obras, se las atribuía a su sucesor. El registro de acontecimientos similares -y evitando entrar ahora en su vasta acreditación historiográfica- se remonta al Egipto de los faraones, tiene lugar en la Grecia del Helenismo y, tras pasar por la Edad Media resurge a comienzos de la modernidad y alcanzando, en fin, con ímpetu, a las diversas persecuciones políticas del siglo pasado.

En relación con el sistemático rechazo de la memoria, hemos de detenernos sucesivamente en preguntarnos a) cuál es el origen, considerado desde la estructura ontológica de la existencia nacida, a que este singular rechazo responde; b) situándonos en las sociedades actuales, de qué manera el homogéneo dominio de la técnica consagra una suerte de hundimiento de la memoria; y, finalmente c) cómo ello, más allá de todo indiferente dominio estable de la técnica, se desplaza hoy hacia una dirigida y extrema violencia en el escenario de determinados conflictos políticos.

a) Cabe preguntarnos enseguida qué señalada inquietud podría asomar de manera tan perturbadora desde la memoria de los ausentes (ya se trata del ya fallecido o del repudiado superviviente) para emprender la minuciosa tarea de desterrar todo indicio en que pudiese apoyarse su evocación. Si se tratase sólo de evitar en el futuro sus deplorables acciones, éstas podrían ser recordadas a título de ejemplos para proclamar la exigencia de evitarlas o para realzar, en negativo, la necesidad de obrar de otra manera. ¿A qué, entonces, esa preocupación por llegar a prohibir hasta la simple mención (escrita u oral) de un nombre?

Con nuestro sobrevivir al pasado se abre la eventual memoria de los ausentes: rasgo, acción y esperanza cuyos momentos configuraban su existencia. A la luz ello, consideremos cada uno de esos niveles que pertenecen a todo nacido. Al emprenderse el rechazo de la memoria del sobrevivido (o, según el caso, de una determinada pluralidad de los mismos) ¿podría acaso esa acción referirse al rasgo? Este, limitado a sí mismo, suscitaría acaso incomodidad o desagrado ante su carácter provocador; pero difícilmente se le podría atribuirle el ser causa de la sistemática negación de sus huellas; considerado al margen de la acción que habría brillado en él, ya nada decisivo representaría para la memoria. Las acciones, por su parte, aisladas de la esperanza que las habría animado, pronto se convertirían en episodios lejanos cuya ocasional evocación caería en la indiferencia. Advertimos así que acción y rasgo, desligados de la fuente que los alentaba, terminarían apareciendo como mero esbozo inofensivo de su manifestación – manifestación cuya fuente, por lo demás, los habría hace tiempo abandonado. Ello nos indica que el persistente rechazo del ausente sólo podría tener su origen en la inquietante insistencia de su esperanza; esperanza que, habiendo nutrido el vigor de la acción pasada y brillado con eficacia en su rasgo, podría aún alcanzarnos inquietantemente e introducirse como decisivo momento en la nuestra. Es éste el peligro contra el cual se pone en marcha toda antigua *damnatio memoriae*.

No nos sentiremos nunca responsables de la acción del ausente, pero sí comprometidos con la apelación de su esperanza. Sólo a la luz de ésta la

acción sobrevivida puede alcanzar tanto su relieve incomparable como un carácter modélico. No se re-conoce al ausente por la mera representación de su comportamiento ni por la huella que hubiese dejado su camino; lo que continúa vivo y desafía nuestro porvenir es en cambio la aún vigente imprevisibilidad de su *inacabada* esperanza. Muerto el íntimo testigo de la misma, a ella le sería dado acaso resucitar en el indefinido haz de sugerencias cuyo aliento exigiría, hoy, ser reconducido en el presente despliegue de nuestra propia existencia. No se trata de que desde nosotros hubiésemos de “dar vida” al ausente: es el inalterable vigor de su esperanza lo que se desplazaría provocadoramente a nuestro horizonte sobreviviente reivindicando en él un renovado destino porvenir.

Con referencia a ese obstinado afán histórico de borrar el pasado del ausente cabe destacar, en fin, dos cosas: el aliento de la esperanza como objetivo preciso que toda *damnatio memoriae* busca en última instancia destruir, y la fortaleza de la memoria del sobreviviente que siempre será capaz, aún con la más precaria huella del ausente, de actualizar su esperanza y volver a re-crearla.

b) Pero nos equivocaríamos al pensar que el peligro de la pérdida de memoria aparece superado hoy por la reproducción virtual de acontecimientos con que la tecnología nos permite actualizar instantáneamente cualquier pasado. Al contrario de lo que se supone, esa disponibilidad de registros “históricos” que hoy se prodiga con el afán de su utilización más exhaustiva, no hacen sino encubrir el carácter imprevisible de todo acontecimiento, de toda acción animada de esperanza que hubiese aventurado su destino en el mundo. Sólo nos procura la colorida superficie de meras representaciones, que satisfacerían la avidez con que naufraga nuestra actual dispersión. La memoria de la esperanza, en cambio, ejerce su inquietante tarea en el *silencio* y en la perseverancia del confiado camino hacia un *centro* que la reclama. Este centro y ese silencio, deben su vigor a la estremecida solicitud de lo imprevisible que cualquier huella mínima del pasado pudiera despertar verdaderamente en la memoria. Pero el dominio de lo pre-establecido, cada vez más exhaustivamente dispuesto en el decurso de

nuestra existencia, nada quiere saber de esa callada pasión por lo esencial. De ahí su afán de poblar con imágenes y palabras la acción, convertida ya en puro suceso objetivo susceptible siempre de medir y controlar en su disponible reproducción; alejándonos así vertiginosamente de lo que se halla *fuera de control* y a la vez más decisivamente *nos implica*; es decir, del destino más propio del nacer.

El afán de este implacable dominio tecnológico, sin embargo, no se conforma con prever el futuro: ha de extenderse a la vez a la previsión calculada de todo pasado para adormecerlo en brazos de un presente que ignora la inquietante incertidumbre en que descansa todo porvenir. Impidiendo, entonces, que la justicia con el pasado comienzo -memoria de su desafiante iniciativa- y la palpitante libertad -memoria de sus incumplidas anticipaciones- sea acogida y re-creada en el propio porvenir. La asfixia de la *damnatio memoriae* ha reemplazado ya los ostentosos recursos de antaño por la indiferente reproducción instantánea de episodios en su arbitraria dispersión, hasta alcanzar el yermo dominio de la equivalencia. Instantaneidad siempre en fuga y ausencia de centro, cuyo confuso rumor nos aleja de la verdadera memoria; de la esforzada voz del pasado que no cesa de reclamarnos para dilatar, una vez más, el tesoro de su esperanza.

c) El hombre de hoy no sólo se limita, sin embargo, a la callada previsión aplastante de su vida. La lucha por el control de esa previsión le suele llevar a destruir, además, todo cuanto amenace la transgresión expansiva de sus límites. Llegamos así, con frecuencia, al vigor más extremo de que la actual *damnatio memoriae* es capaz, y que aparece en las guerras de exterminio con que la historia del pasado siglo y del recién estrenado milenio nos ilustra. Echemos una mirada al sentido de este brutal procedimiento. La guerra de exterminio es hoy facilitada por la alta capacidad tecnológica de nuevos medios de destrucción. Ya no se trata, en efecto, de la simple muerte del adversario. Esa muerte sólo pone fin a su vida, es decir, interrumpe definitivamente la continuidad de su acción. Acción que no se manifiesta ya en su rasgo y en consecuencia no se hace visible: no queda sino el cuerpo yacente destinado a la descomposición. Pero ello no es suficiente. La acción sólo tiene

lugar –y para el ejercicio de la memoria siempre lo ha tenido- alentada por la esperanza. Esperanza de cada cual y esperanza de determinado colectivo específico o de un pueblo entero. Y ella no puede eliminarse tras haber suprimido tan solo la existencia biológica de determinada extensión de nacidos. Esa esperanza, en la medida en que ha trascendido con su grandeza la mera expectativa inmediata de las cosas, lo ha sido de lo imprevisible. Pero ¿cómo matar el viento y la tempestad indefinidamente abiertos de lo imprevisible? ¿Qué hacer con esa siempre insistente y a la vez huidiza esperanza? Ella no podría encapsularse en el mero registro objetivo de sucesos devenidos; su destino es convertirse en irrenunciable exigencia de un cumplimiento que se incorporara, de manera incontrolable, al propio porvenir de los sobrevivientes. La temeridad de esa esperanza tiene presente el apoyo inevitable en el evocado lucimiento de acciones pasadas y del brillo de su rasgo; el cuerpo, huella vibrante de su manifestación, adquiere en la sepultura una presencia simbólica esencial para la memoria. Se tratará, pues, en la tarea destinada a impedirlo, de borrar todo rastro de enterramientos, de despedazar y diseminar toda señal de sus restos. Los programados bombardeos e incendios provocados se encargan hoy de ello. El horror no se detiene sin embargo con esto. Los sobrevivientes habrían a la vez compartido el hábitat con frecuencia continuo y familiar de los desaparecidos; hábitat en los que todo puede incitar al ejercicio de su memoria, la de sus acciones y el aún inquietante rasgo. Se tratará, entonces, para el ejercicio de la moderna *damnatio memoriae* de arrasar viviendas, edificios y toda suerte de escenarios transitados en el pasado; de borrar toda huella que sirviese de apoyo al recuerdo de los desaparecidos.

Pero ni siquiera tanto esfuerzo de destrucción puede contra la posibilidad de la memoria; memoria cuyas raíces en el corazón tienen la capacidad de permanecer incommovibles; memoria que permanece sensible a las ruinas polvorientas en las que la esperanza de los ausentes no deja de insistir con el dolor de su incumplido porvenir. Tras haber probado el sabor amargo de una arbitraria devastación los sobrevivientes, purgados por el dolor compartido y habiendo ya abandonado tanto la crispación inicial como

la continuidad de un estéril resentimiento, podrán, al amparo de la luminosa sabiduría del nacer, alzar con su memoria el renovado tiempo de la esperanza.

Naturaleza

Las condiciones ya creadas que inmediatamente imponen los límites a la vez que abren el alcance de la acción en nuestras sociedades, nos remiten como a su *origen* a lo que solemos denominar “naturaleza”. Naturaleza cuyo sentido –susceptible de posteriores aclaraciones- hemos de registrar por lo pronto como a) lo que aparece desde sí mismo, fuera de nosotros y sosteniéndose ante nosotros en su trascendencia, y b) lo que ha de darse previamente para cualquier eventual alteración transformadora que decidiera sobre la eficacia de nuestras posibilidades. Las condiciones ya creadas que inmediatamente imponen los límites a la vez que abren el alcance de la acción en nuestras sociedades, nos remiten como a su *origen* a lo que solemos denominar “naturaleza”. Naturaleza cuyo sentido –susceptible de posteriores aclaraciones- hemos de registrar por lo pronto como a) lo que aparece desde sí mismo, fuera de nosotros y sosteniéndose ante nosotros en su trascendencia, y b) lo que ha de darse previamente para cualquier eventual alteración transformadora que decidiera sobre la eficacia de nuestras posibilidades.

Intentemos destacar enseguida la manera inicial en que esa naturaleza se constituye en lo *abierto* del nacer.

Al aparecer nuestra especie sobre la tierra sólo cabe imaginar su experiencia como la de un inconmensurable escenario a cuya enigmática potencia aparece sometida. Pero ello aparece abierto, a su vez, como *desbordamiento* del propio nacer. La angustia ante esa desorientadora imprevisibilidad que desde su origen desborda e implica nuestra existencia tiene lugar como experiencia de lo absolutamente –y por lo pronto inaccesible- Otro; Otro desde el que provendría toda gracia y todo infortunio, el milagro de continuar con vida y la accidentada muerte. El hombre buscará

afanosamente huir de este horror inicial ante lo indeterminado para afirmarse a sí mismo en

El hombre buscará afanosamente huir de este horror inicial ante lo indeterminado para afirmarse a sí mismo en su problemática aventura. Y lo hará comenzando a crear ciertas configuraciones en ese a la vez que fascinante terrorífico escenario, para así localizar su irrestricto poder sobre la vida y gestionar de la manera que fuere acuerdos con él. En el seno de este primario escenario de desbordamiento habitado poco después -tras una precaria localización- por los dioses, dominará el sacrificio, esa inicial relación con lo divino que busca atenuar su ira destructora y obtener beneficios para la propia existencia.

La configuración de lo sagrado -lo Otro inaccesible- ha dado pues lugar a las divinidades. Ellas pasan a habitar ahora ese dominio originario haciéndose presentes con sus misteriosas capacidades, su arbitrario proceder y sus inesperadas metamorfosis; la lograda configuración de seres hechos a imagen y semejanza del hombre permitiría ya, a éste, vislumbrar sus nefastos designios y evitarlos mediante el *culto* provocando su benéfica prodigalidad. Todo ello aparece articulado más tarde en el mito poético, ese relato sobre la existencia y aventuras de los dioses.

Esas oscuras divinidades, por otra parte, dominan -y en consecuencia determinan- el origen y destino de los primarios *elementos* que se despliegan fuera y ante nosotros, aquéllos que los tempranos pensadores captaron en su tiempo como el agua, el aire, el *apeirón*, el fuego. Más allá, pues, de la inicial exploración cultivada en el inmediato contacto con lo que se nos aparece, se allana el camino para determinar *otra* aproximación: el de los límites y la función específica de esos primarios *elementos*; con otras palabras, el perfil y constitución propios de cada uno, cuya estabilidad incrementa ahora las posibilidades de un trato más eficaz con lo desconocido. Ellos configurarían la primera experiencia *articulada* de una “naturaleza”.

Vistas las cosas, sin embargo, desde la perspectiva de nuestro análisis, hemos de precisar enseguida que el escenario original del nacido que somos -concebido en las antiguas teogonías (Hesíodo) como una suerte de caos

primordial- no coincide en absoluto con ninguna enigmática amalgama carente de límites –y en consecuencia de sentido- *como antecedente* a la aparición del nacer: es sólo el escenario de la *resistencia* que se opondría en los comienzos a todo controlable despliegue del propio existir en el dominio exterior a él.

Pero lo dicho sólo describe la “inmediatez inicial” de ese dominio de aparición de lo “fuera” y “ante” nosotros con el que, en adelante, hemos podido relacionarnos y transformar en función de los propios fines. Es necesario atender, ahora, a las condiciones de su posibilidad desde el punto de vista *ontológico*.

Aparición de la naturaleza.

El surgir a la intemperie y el sostenerse a sí mismo en tal surgimiento caracteriza en su más amplio sentido al nacer.

Pero hay, también, *otro* surgir y sostenerse que *aparece de manera igualmente inmediata* en el seno del horizonte al que nos hallamos expuestos. A lo que se abre, así, con igual originalidad que el nacido en dicho seno le llamamos –según hemos ya señalado- *naturaleza*, denominándola ahora *naciente* para distinguirla del *nacido* que somos. Pero esta naturaleza resulta abierta –o sólo es hecha posible en su manifestación- *desde* la misma estructura que nos caracteriza como nacer⁵¹. Señalemos de inmediato los dos *momentos* esenciales implicados en ello:

a) en su *ascenso* al puro fin inalcanzable en el horizonte (exposición a lo ajeno) el nacido trasciende el eventual conjunto de lo naciente *abriéndolo como surgimiento expuesto* –y, de esta manera, en el seno de un *afuera*; y

b) en el *retroceso* hacia sí mismo –seguido de la nueva remisión al horizonte donde se descubre inevitablemente implicado- *desciende* a lo ya

⁵¹ El adjetivo *naciente* con que caracterizamos a lo natural pretende señalar, aquí –y como se verá en lo que sigue- su *ser dado desde -y con- la irrupción original del nacido que somos*, posibilidad misma de su apertura y en consecuencia de su manifestación en lo abierto fuera y ante él. Ambos acontecimientos (el nacido y lo naciente) tienen lugar *a partir del nacer mismo*, nacer que *habita y trasciende al nacido* confiriéndole la capacidad de dejar en libertad a lo naciente. Ambos, pues, disfrutan –cada cual a su manera- de la condición *natal*.

abierto en el afuera *liberándolo* hacia el *ensimismamiento del sostenerse y afirmarse en su surgir*; siendo este ensimismamiento lo que le confiere estabilidad y constancia *ante* el nacido que somos.

Subrayemos de inmediato que, si bien es *desde* el nacido como tiene lugar, de la manera señalada, el escenario del sentido de lo ante y fuera, ello no resulta en modo alguno proyectado y creado por nosotros, sino *por el nacer mismo como inicial apertura abismal que nos habita.*; teniendo lugar esa apertura *con el estallido de comienzo* que esencialmente nos constituye.

Estas breves consideraciones coinciden con los esfuerzos de la aventura fenomenológica de descender hasta el origen de todo aparecer –y, con ello, del sentido. Si éste sentido tiene esencialmente lugar, se identifica tanto con el del nacido que somos como con el de lo naciente que “fuera” y “ante” él se presenta. Resulta extraño el no haberse subrayado suficientemente el acontecimiento de la anticipación del fin y el del dirigirse a sí mismo como al propio fin que nos constituye –acontecimiento que se identifica sin embargo con el *origen* de todo aparecer, es decir, del sentido en su totalidad. Estar dotado de un fin y tener un sentido son afirmaciones equivalentes. Lo que no goza de fin alguno carece en términos absolutos de sentido, y a la inversa. Ahora bien: siendo el *fin que atraviesa y trasciende al nacido*, dando respectivamente lugar a lo propio y a lo ajeno; siendo este fin, decimos, por su propia naturaleza inalcanzable –de cumplirse el alcance al que está destinado sencillamente desaparecería– se abre la *incommensurable dimensión del nacer* desde la cual le es dado a lo *naciente* surgir en la trascendencia de un “afuera” y permanecer en su constancia “ante” nosotros como dimensión indispensable a la sostenibilidad de su manifestación.

Lo que en los orígenes de nuestra tradición filosófica fue aprehendido como “naturaleza”, no es sino el irrumpir la presencia de cuanto fuere y el sostenerse en esa, su irrupción. Ello fue enseguida articulado a la vez de acuerdo con dos momentos esenciales: *physis* (surgir) y *ousía* (mantenerse de manera estable como tal surgimiento). Es también lo que no hace mucho Heidegger quiso traducir como la primaria articulación histórica de Ser –*Sein*–

en el pensamiento griego⁵² Pero la inmediata ausencia de determinación de ese concepto queda ahora *precisada* como acontecimiento originario del nacer: la exposición al horizonte como *surgimiento* a la intemperie donde huye el fin inalcanzable abre, con su *ascenso*, la exposición de lo natural en el seno de ese horizonte como *afuera*; y el hallar finalmente atrapado el propio fin en ese mismo horizonte como *sostenerse* sin cesar en ese surgimiento abre, con su *descenso* a sí mismo, el ensimismamiento de lo natural como constancia *ante* nosotros. Ello da lugar así a la naturaleza *naciente*; es decir, a cuanto aparece liberado por la estructura del propio nacimiento fuera y ante él mismo Es necesario ver esto más detenidamente.

El nacido y lo naciente

Si tanto el nacido que somos como la naturaleza naciente *comparten* ambos el *nacer*, y si éste se caracteriza por su ser-comienzo ¿en qué se distinguirían más precisamente los momentos esenciales del comienzo en cada uno? Veámoslo.

a) A lo que tiene lugar en el seno de lo naciente no le es dado presentar la singularidad del ser incomparable que somos; en el puro descansar en sí mismo no aparecería sino como un individuo más del conjunto a que pertenece, sin aliento para sostenerse desde la apertura de un abismo interior del que retornase, como lo hace el nacido, a una siempre inédita existencia, y sin experimentar su propio ser inalcanzable para él mismo. Ese individuo se halla, por lo demás, en manos de un puro proceso de reproducción; así como las hojas del árbol adquieren su crecimiento y desarrollo efectivos comenzando cada día, re-inaugurando a su manera una progresiva transformación, así mueren también con el frío para volver a nacer bajo la luz y el calor del sol estacional. Pero a diferencia del nacido, éste comienzo que se presenta “ante” nosotros no se gesta a sí mismo desde el abismo en que se habría hundido todo precedente; sólo tiene lugar como continuidad de un ciclo indefinidamente repetido de caducidad y regeneración. De esta manera, cada ser natural sólo aparece sosteniéndose ante nosotros como mero

⁵² Heidegger, *Introducción a la filosofía*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1999

individuo al servicio de un en principio indefinido continuo, y, de esta manera, asimilándose a la generalidad del vasto conjunto al que pertenece: que lo absorbe en él impidiéndole destacarse como incomparable ruptura con lo ya dado –lo que constituiría en rigor nuestro propio nacer. Este ser que infatigablemente vuelve –sin distancia abismal alguna de sí- a él mismo ensimismándose permanece asimilado a la totalidad del vasto movimiento de retorno con que se inaugura cada vez la naturaleza, sosteniéndose obstinadamente “ante” nosotros en el mundo –mundo desde cuyo horizonte, al que aparecemos previamente alzados, descendemos haciéndole retornar a la presencia de un indefinido re-comenzar.

b) En lo que se refiere al esbozo de apertura a la intemperie, si bien el ser natural se halla a su manera orientado hacia lo otro fuera de sí, eso otro no sucede *para* él mismo, ni, en consecuencia, *desde* sí mismo; su posibilidad sólo tiene en cambio lugar *desde* la previa operación ontológica de ascenso del propio nacido que somos hacia aquella intemperie. Su eventual apertura a lo ajeno, mero esbozo de trascendencia a la que no le es dado alcanzar ninguna rigurosa alteridad, se confunde así con la variedad ostentada incesantemente por la génesis, crecimiento y desarrollo expuesto a la intemperie –intemperie del horizonte en el que previamente aparecemos alzados y que ya ha sido abierto, en consecuencia, por el propio nacer. Dicha variedad se confunde con la del conjunto natural, a cuya exposición a lo abierto cada individualidad pertenece. El momento del comienzo de cara al horizonte, pues, mero esbozo de trascendencia del ser natural, aparece de esta forma descubierto por nosotros “más allá de sí” sin llegar nunca a serlo “para él mismo”.

La asimilación, pues, tanto del comienzo de sí (sostenerse en la existencia) como del comienzo hacia lo Otro (exponerse a lo abierto) del ser natural, en su –respectivamente-:

-mera individualidad y continuidad según se sostiene “ante nosotros”, y
-esbozo de trascendencia privada de toda decisiva alteridad, según como aparece ante nosotros “expuesto”;

todo ello, decimos, se aclara aún al considerar la imposibilidad de “rasgo” en él; rasgo que sin embargo determina el “cómo” irreductible del

iniciarse y del anticiparse propios del nacido. Fácilmente advertimos en efecto que no nos cabría nunca recordar como algo único (incomparable) ese árbol por el que habitualmente pasamos al andar por el parque (excepto que lo identifiquemos vagamente *desde* el conjunto peculiar de vegetación a cuya unidad pertenece). Lo que nos es dado evocar resultará, acaso, el ensayo de un rasgo, ensimismado en la tierra y expuesto al cielo desde determinado paraje del parque -o del parque todo. Es pues la naturaleza en una mayor ampliación lo que suele acudir a la memoria sosteniéndose calladamente y anticipándose en su siempre reproductivo crecimiento. Es ello lo que atenúa o debilita -por así decirlo- el rasgo de cualquier determinado ser natural, de su mera individualidad y de su ciego esbozo más allá de sí; lo que le priva entonces de toda decisiva huella de lo irreductible, hallándose limitado a continuar un proceso sólo en cuyo seno cobra sentido su presencia y a cuya generalidad aparece renovadamente asimilado. Y es ello lo que evapora a su vez toda huella de anticipación hacia lo ajeno, que se integra ahora en la expuesta trascendencia inconmensurable de lo natural: no nos es dado evocar ningún rasgo riguroso de exposición a lo abierto de individuo natural alguno, sino sólo la densa respiración del conjunto natural (o, si se quiere y por extensión, de la naturaleza toda), el aliento de su surgir a la luz y de sostenerse en ella; con otras palabras, la renovación incesante de su ser naciente.

Cuerpo y vida.

Determinar rigurosamente lo que diferencia al *nacido* de las diversas características de la naturaleza *naciente* nos lleva a un escenario más amplio de distinciones que ha de ocuparnos a continuación. Ellas servirán no sólo para ampliar el territorio de lo naciente -objeto de este capítulo- sino además para volver más decididamente sobre de *la índole propia del nacer*, de donde surge la exigencia misma de su re-creación como memoria de la esperanza.

Destacaremos así las relaciones del nacer que somos que somos desde la perspectiva del cuerpo que esencialmente nos pertenece, distinguiéndolo del puro cuerpo orgánico naciente; ello se completará con el examen de la proximidad a la vez que la distancia esencial entre el espacio/tiempo del uno

y del otro (a). Veremos, después, la diferencia entre la vida nacida que nos es propia y la vida animal, y, con ello, el frustrado intento de postular la segunda como supuesto escenario ontológico desde el cual habría devenido la nuestra (b). Trataremos por último acerca del mundo simbólico y su lenguaje ya constituido -con que ante el neonato asoma inicialmente el Otro- como *supuesto* origen determinante del propio nacido; o, si se quiere -y en términos más al uso- de la constitución del “sujeto” que somos desde el escenario simbólico ya establecido con anterioridad (c).

a) Cuerpo natural y cuerpo nacido.

Se dirá que el nacido es también parte de la naturaleza naciente: su propio cuerpo, sin el cual sería inconcebible el haber surgido y sostenerse en la existencia, registra un proceso de génesis, reproducción y muerte como lo hace el resto de los seres vivos. Además este cuerpo aparece, como toda cosa natural, situado en el espacio y comportándose hacia previsibles fines en el tiempo (algunos de los cuales, como el de procurarse los medios de subsistencia, son los mismos que los del animal). Nuestro cuerpo, pues, tiene una ostensible analogía con el de cualquier otro ser vivo natural que pueda aparecer fuera y ante nosotros. ¿En qué habría de diferenciarse, entonces, de esos seres que pueblan mi entorno natural o mundano?

Si el doble comienzo que somos deja en libertad la aparición de la naturaleza y si nuestro cuerpo pertenece a la estructura misma que nos constituye, dicho cuerpo deberá a su manera formar parte activa en la *liberación* de lo naciente. Y en efecto: nuestro cuerpo aparece como *emplazada perspectiva* en virtud de la cual se pone de manifiesto todo fuera y ante mí en un topológico “dónde” y en un dinámico “hacia”. Esta condición primaria que el cuerpo deja en libertad da lugar, así, a toda experiencia local y temporal de las relaciones manifiestas *entre* las cosas y de nosotros mismos *con* ellas. La aparición del nacido está por completo alejada, pues, de toda abstracta ubicuidad y carácter a-temporal en relación con lo manifiesto fuera y ante él.

Mi cuerpo, de manera semejante a cualquier otro cuerpo vivo, es susceptible de captarse también como un comportamiento. Pero en este caso

diré que se encuentra a la vez integrado a mí mismo y a la ejecución de mis acciones. El que ambas cosas tengan lugar –a saber, el vivirlo en su pertenencia a mi acción y el captarlo como comportamiento dictado-retrocede, como a su *posibilidad*, a su esencia originaria: ésta habría trascendido ya todo objeto -incluido el de su objetiva captación eventual- *hacia* la apertura inaugural de las dimensiones topológica y dinámica sólo en cuyo seno se hace posible nuestra relación con el conjunto de lo natural y lo mundano. Desde este *hacer posible* sabemos entonces que el cuerpo no tiene *meros* comportamientos: actúa; y sabemos que tampoco es mero instrumento de mi acción: es *una con ella* –el observable comportamiento de mi mano desplazándose hacia y sobre determinado objeto, es una con el dirigirme hacia él con el fin de cogerlo y de consumir, de acuerdo con el proyecto que ahora determine mi existencia, su apropiación.

El cuerpo abre así, desde su emplazada perspectiva, topológicamente el dominio de lo próximo y lo lejano, y dinámicamente el de la inminencia y el aplazamiento de lo alcanzable en el tiempo. En este primario abrir el “donde” (topológico) y el “cuando” (dinámico) *se encuentran ya implicadas* las posibles variaciones de la naturaleza en su concreta manifestación. En el seno de esas variaciones puede rigurosamente decirse que es, en efecto, el cuerpo mismo el que actúa al emprenderse cualquier acción. Cuando me limito a aguardar el desenlace de determinado acontecimiento, me siento invadido por una ligera expectativa que casi imperceptiblemente lo estremece: es el cuerpo mismo el que aguarda, a su manera, en el seno de la acción del caso; es el que padece la inquietud de mi incertidumbre puesto que se halla implicado en ella; implicación que puede advertirse mejor en acciones más concretas aún: en el hallarme en determinado momento fascinado ante una obra de arte es, a la vez, el fluir de mi sangre y el rumor agitado del corazón los que se hallan comprometidos en esos instantes de detenida admiración; siento la tensión de mi cuerpo cuando me apresuro al andar, la de mis pupilas en el apremiado mirar, el perturbador esfuerzo motriz en el empeño por vencer una resistencia. Y es aquélla tensión, ese apremio y este esfuerzo lo que se halla rigurosamente implicado en la unidad de las acciones de andar, de mirar, y de

luchar contra un obstáculo. Señalemos de inmediato lo que hace inteligible –y hemos ya adelantado- estos ejemplos: y es que el cuerpo aparece integrado en mi acción puesto que esta, por su esencial estructura, *sólo* tiene lugar desde su emplazada perspectiva que abre, topológica y dinámicamente, cuanto haya de manifestarse ante ella. Y esta integración del cuerpo con la acción nacida es la que convierte al primero en inmediato *portador eficaz del sentido* de aquella, es decir, en portador de la *f fuente* misma que la alienta. Es lo que muestra el propio cuerpo cuando aparece como instantánea manifestación expresiva de la acción nacida en el *brillo* de su rasgo. Y es, en fin, lo que lo constituye en el punto de partida destacado del ejercicio de toda memoria de la esperanza –de cualquier esperanza sobrevivida.

Un desarrollo más exhaustivo de la topología y dinámica del nacer excede nuestros actuales propósitos. Baste por ahora lo ya señalado para mostrar de qué manera el nacido que somos guarda, a través del cuerpo, una relación esencial con lo naciente a que da lugar -relación cuyo origen no es otro que el acontecimiento mismo del nacer. Que este nacer se halle en el origen del sentido y que lo haga de manera señalada con nuestra propia aparición corporal -desde la que se abre simultáneamente lo naciente- quiere a su vez decir que con el nacido que somos *se abre topológica y dinámicamente ese sentido*. Lo topológico no se limita al espacio exterior, ni lo dinámico al carácter mensurable de un continuo que se hallase “ahora” precedido por un “antes” y a la zaga de un “después”; a la esperanza, por ejemplo, no pertenece espacio ni tiempo algunos *como* los indicados.

Lo topológico y lo dinámico con que se manifiesta el sentido tiene su origen en lo propio y lo ajeno como momentos esenciales del nacimiento. Así, sus primeras determinaciones aparecen –según hemos señalado ya- topológicamente, como lo próximo y lo lejano; y dinámicamente, como lo inminente y lo aplazado. Y estas dos parejas conceptuales se hallan originalmente liberadas por el venir imprevisiblemente a lo propio y el aparecer expuesto al imprevisible horizonte de lo ajeno -momentos que respectivamente nos atraviesan y trascienden en virtud del nacer.

b) Vida animal y existencia nacida.

En el seno de nuestro horizonte aparece, tan inmediatamente como lo que solemos denominar “sin más” naturaleza (extendida a lo inorgánico y a la vida vegetal) la vida animal; y aparece en el mismo escenario donde hace tiempo habíamos comenzado a desarrollar nuestra propia existencia sobre la tierra; vida que, en la progresiva transición de ser presas de caza a convertirnos en cazadores, habríamos muy pronto de comenzar por devorar y más tarde emplear como medio para aligerar y hacer más eficaces los propios esfuerzos de adaptar la naturaleza a nuestras necesidades.

La vida animal surge a la misma intemperie que el nacido que somos y despliega su actividad desde sí misma; pero sin *remitir* de inmediato a nosotros mismos, como lo hace cualquier útil desde la ya elaborada disposición de su destino: esa vida no tiene lugar como resultado de nuestra acción sobre la naturaleza, sino en y desde ella misma en su pura inmediatez.

Ahora bien, si es verdad que encontramos en la vida animal una suerte de proximidad al *propio* nacer, aun suponiendo en ella una *limitada experiencia* tanto de la exposición a la intemperie como del retorno desde ésta a la constancia de su mismidad, ello no aparece acreditado por *testimonio* alguno de su ser “vivo” –ni es, desde ya, susceptible de ser *transmitido* por el animal a otros seres vivos o al nacido que somos. La señalada semejanza con el animal sólo aparece *proyectada* por nosotros que la habríamos establecido, en cualquier caso, en base a dos hechos: a) la analogía, escenificada en el exterior, entre nuestro retorno desde el abismo que nos separa de nosotros mismos y el indeterminado y vago “sentir-se” como quiera que fuese el animal a sí mismo; y la analogía entre nuestra exposición a la intemperie imprevisible del horizonte y la previsible “inquietud” puramente refleja del animal ante el entorno que le acecha; y b) el soporte –por decirlo así– de esa analogía en el compartir con el animal un cuerpo viviente –mas, en nuestro caso, como esencialmente incorporado al sentido de una experiencia que trasciende toda mera determinación biológica, es decir, toda corporeidad meramente orgánica. Como quiera que fuese, sólo nos sería dado observar en el animal un “esbozo” de alzamiento en el horizonte –surgimiento a la

intemperie abierta- y de retorno a sí mismo sosteniendo y afirmándose en el propio surgir; doble esbozo cuyas limitaciones le alejan esencialmente, sin embargo, de toda iniciativa y anticipación rigurosas del nacido que somos y de las que nos es dado tener la experiencia efectiva y articular su manifestación.

La vida aparece como naturaleza orgánica; localizada –en su más próxima semejanza a la nuestra- en la del animal. Lo hace en el sentido de *Zoe* –no en el algo más posterior de *Bios* que caracteriza más bien el comportamiento y los hábitos de los humanos. Ya desde Aristóteles, sus funciones fueron clasificadas como aquéllas por las cuales “...un ser se nutre, crece y perece por sí mismo”⁵³; indiquemos por lo demás que el señalado cumplirse estas funciones “por sí mismas” es propio de todo “lo vivo”; y añadamos a su registro la propia reproducción. Y si la vida se ha convertido hoy, para nosotros, en el valor supremo cuya conservación y continuidad –y así la de nuestra especie- debiera ante todo asegurarse (como ha insistido Hannah Arendt en *La condición humana*⁵⁴) ello no puede extenderse a la suposición de que *constituya* nuestra índole *más propia*. El nacido que somos comparte sin duda con el animal los “atributos” del ser vivo, pero su *acción* es radicalmente diversa de todo *comportamiento* de aquél: supone una doble distancia abismal - respecto de sí y de lo Otro- antes que la repetición, sin progreso sustantivo alguno, de la tendencia instintiva; actividad, ésta, siempre limitada a un escaso margen de previsibles opciones. El comportamiento de la vida animal incluye sin duda variaciones indefinidas que estas indicaciones están lejos de pretender alcanzar; pero lo esencial no se encuentra en esa variedad –por más rica y prometedora que se presente a su exploración- sino en el *a priori* de la misma, que son sus límites; límites siempre *más acá* de todo venir imprevisiblemente a sí mismo y estar expuesto a lo imprevisible - como sucede con el propio nacer.

Desde el punto de vista *topológico*, el animal, situado a una escasa distancia de sí mismo y de las cosas, se limita a adaptarse con la eficacia

⁵³ Aristóteles *De anima*, II, I, 4^a

⁵⁴ H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Ed. Paidós, 2005, p. 331 y ss.

programada de la relación estímulo-respuesta a las diversas circunstancias que le rodean y a los recursos para asegurar su subsistencia y reproducción: las estrechas dimensiones abiertas en su emplazamiento lo fuerza a existir en un escenario de posibilidades –por llamarle así- rígido y de previsible alcance. Al nacido que somos, en cambio, dada la abismal apertura a sí mismo y a lo Otro que le constituye, le es permitido cambiar la disposición de las condiciones que le asedian ostentando, así, un indefinido margen de posibilidades entre las que escoger para prever con eficacia su destino. Desde el punto de vista *dinámico*, el animal sólo dispone de una orientación sometida a la satisfacción de sus necesidades inmediatas; orientación que vemos reproducirse interminablemente sin modificación sustancial alguna. Su comportamiento ante el entorno en que aparece absorbido se caracteriza por un automatismo de apropiación instantánea donde ante los obstáculos que se lo impiden asoma si acaso la inquietud del temor, pero no la estremecedora angustia ante un puro horizonte de incertidumbre en el que se hallaría inevitablemente implicado; con otras palabras, el animal ignora el carácter imprevisible de su aventura. Inútil aparece, en este sentido, todo intento que se afanase en recuperar, desde un desarrollo de la vida en principio análoga a la del animal, la condición que a diferencia de éste nos haría “humanos” -es decir, para nosotros, rigurosamente nacidos y no sólo biológicamente engendrados. De ninguna capacidad biológica de ser afectados por las cosas - como es el análogo caso del ser vivo animal- podría deducirse, por evolución de mayor complejidad y riqueza, la *explosiva capacidad de comenzar* que nos caracteriza como nacidos.

Trasladándonos ahora a la propia existencia en pleno desarrollo, la dimensión intencional de nuestras vivencias, pilar incontestable del escenario abierto en este caso por la fenomenología, sólo sería posible como el “estar referido a...” *desde* la doble dimensión previa de *apertura* a raíz de la cual tiene lugar tanto la inicial relación imprevisible conmigo mismo como la trascendencia hacia una imprevisible alteridad; doble desbordamiento que, liberando la rigurosa experiencia de lo propio y lo ajeno, constituye el origen

de toda manifestación desde la cual pudiese ponerse en marcha una rigurosa experiencia de “mi mismo” y de lo “fuera y ante mí”.

La estructura de la acción nacida se halla presente, ya en su palpitante latencia, desde nuestra propia aparición en el mundo -o expulsión a la intemperie desde el seno materno- y ella se pone progresivamente de manifiesto a lo largo de toda su evolución posterior. La índole esencial de nuestra existencia no es otra que la capacidad de comenzar. El animal carece de ella. Su limitada distancia consigo y el precario esbozo de anticipación desconocen la experiencia que hace posible tanto el inaugural comienzo de mí mismo como el de lo Otro inaugural.

c) *Supuesta prioridad ontológica del lenguaje sobre el nacer.*

La imposibilidad de explicar la aparición del nacido desde la vida *naciente* -por él en cambio previamente abierta- puede llevarnos a *desplazar* su origen al universo simbólico *ya constituido* por el Otro antes de nuestra llegada al mundo. Recientemente, tras la crítica a toda capacidad del “sujeto” de darse a sí mismo su determinación original, éste ha pasado a ser, para algunas corrientes del pensamiento, el mero “efecto” de un escenario desde donde el Otro le apela mediante el lenguaje, dando lugar así a su ingreso inicial en el sentido. Con otras palabras: sería ahora el mundo simbólico -a través del lenguaje forjado, sostenido y protagonizado por ese Otro- el riguroso *a priori* del aparecer el nacido que somos; mundo que le habría estado siempre aguardando, por decirlo así, para conferirle la constitución que le es propia. Y en efecto, parece ser así, si sólo consideramos el inmediato desarrollo posterior al nacer *antes* que el origen que lo hace posible. Conviene detenernos un momento en ello.

Ante todo, si el sentido consiste en una determinada anticipación -o conjunto articulado de anticipaciones- hemos de afirmar que ello *supone una anticipación inaugural* que sólo puede atribuirse, rigurosamente, a la soberana estructura original del nacer. Sólo desde ésta nos sería dado *acoger* la trama de anticipaciones que hubiésemos de *encontrar ya articuladas* en el universo constituido en que súbitamente irrumpimos con nuestra venida al mundo. Esta última afirmación -como todas las caracterizadas por la sencillez

de lo esencial- parece fácilmente rebatible objetando que la primera experiencia que del existente que somos nos es dada, aunque esbozada al nacer, consiste en la incorporación efectiva de éste al universo simbólico; más concretamente, en la respuesta a la designación que hacia él dirige el Otro mediante el lenguaje. Este episodio, desplazaría todo otro momento previo y se instituiría como fundación ontológica del “sujeto”. Pero para responder a ello bastaría con acudir a la fantasía -o más bien a la imaginación- en el desarrollo del análisis fenomenológico, destinado a hallar la plenitud intuitiva a que nuestra intención apunta: en este caso, la acreditación del carácter *inaugural* de nuestra propia existencia conforme a la estructura del nacimiento. Observémoslo más de cerca.

Se produce con el parto la súbita aparición del nacido en el mundo; de inmediato los más próximos -y ante todo la madre- colman de atención y cuidados al neonato, cuidados que lo van progresivamente concerniendo al extenderse su protagonismo a los adultos que pueblan el universo en que el recién llegado se hallará inevitablemente implicado. Esta múltiple designación estaría destinada, desde la estructura del lenguaje (lenguaje en el más amplio sentido de su término) que la mediatiza, a alcanzar al nacido y hacerle de este modo acceder a la “cadena -o trama-significante” donde habría de acreditarse, en fin, su aparición como “sujeto”⁵⁵. No nos detendremos ahora en el despliegue posterior de esta existencia; pero es *a partir de aquí* como dicho nuevo sujeto desarrollaría progresivamente su estrategia eficaz de relación con los otros y con el mundo que le rodea; consciente al cabo de sí mismo y desarrollando un lenguaje cada vez más conforme con el nivel alcanzado por los adultos.

Intentemos ahora la variación fenomenológica anunciada. Si hemos de suponer que la acogida del Otro -inevitable mediador ante el recién nacido de un ya constituido universo simbólico- es el origen riguroso del existente que como quiera que fuese somos nosotros mismos ¿qué impediría entonces que cualquier otro mamífero con características filogenéticas semejantes a las nuestras haya de advenir, expuesto al lenguaje *tal y cual lo hace el propio*

⁵⁵ O “sujeto parlante”, como diversas corrientes psicoanalíticas actuales sostienen.

nacido, a una *equivalente* condición de sujeto –y con ello de sujeto parlante? Imaginemos que una foca neonata resulta sometida, desde el escenario simbólico habitado por el Otro, a los mismos requerimientos y cuidados que el “bebé” que hemos sido tras el parto. ¿Qué tipo de respuesta se esperará en este caso del animal? Desde ya, ella no será de ningún modo semejante a la del nacido que somos. Pero si la misma brusca invasión del ya estructurado dominio del Otro se produce tanto en la foca como en el “bebé” ¿por qué la respuesta del segundo es la ya conocida, mientras que la de la simple foca no se recogería sino en la mera comprobación externa de estímulos destinados a producir reacciones motrices sin estatuto simbólico alguno? Se dirá, acaso, que la constitución meramente natural –entendiendo por ella la de toda existencia orgánica ajena al dominio simbólico- del propio nacido, incluye determinadas disposiciones que harían posible, de manera excepcionalmente singular, el ingreso en el universo lingüístico propio de los sujetos “humanos” (se apelará, por ejemplo, a la provisión de un aparato fonador bucofaríngeo y a un desarrollo cerebral adecuado). Pero estas disposiciones permanecerían en el dominio de un mero desarrollo natural ajeno, por definición, al de lo simbólico; por lo tanto, nos veríamos forzados a determinar la *misteriosa* convergencia causal entre dos universos –el natural y el simbólico- que resultan, a priori, esencialmente heterogéneos. Tras la decepción ocasionada por la foca –como por la de cualquier otro mamífero que sólo compartiera con nosotros dicha determinación taxonómica- no nos quedaríamos sino con la ineficacia de todo universo simbólico para determinar *por sí solo* la constitución original del ser que somos como sujeto. Excepto -y abandonando ya la fantasía de cualquier mamífero no humano ingresado en una clínica de maternidad- *que re-introduzcamos en el escenario que estamos considerando al propio nacer* cuya estructura esencial creemos haber ya determinado y que constituye la rigurosa posibilidad inaugural de devenir un “sujeto”. A este nacido, pues, hemos de otorgarle un estatuto ontológico *al menos tan original como* el detentado por el universo al que desde su propia constitución lograrse acceder; universo igualmente original, por otra parte, ya que no está constituido sino por la existencia ya desarrollada de otros *igualmente nacidos*.

Si se concibe, en cambio, el universo simbólico como un dominio ontológicamente autónomo que determina desde sí mismo el propio sentido del acontecimiento de nacer, se habrá invertido toda esencial relación de fundamentación y se confundirá lo hecho posible con la posibilidad a que debe su existencia. Hay en efecto, para todo habitante de lo simbólico (“sujeto”) un único escenario ontológico original donde tiene lugar la *muda* iniciativa y la *pura* anticipación –y, con ellas, la imprevisible ruptura con todo lo dado y la exposición a la intemperie imprevisible-; sentido cuyo murmullo recién se anuncia con la aparición del nacido, haciéndose posible y estando sostenido por él.

El lenguaje mismo, con sus primeras abstracciones sustantivas en el balbuceo del neonato, tampoco sería posible como no fuese por la anticipación del fin que se desplaza indefinidamente en el horizonte y el simultáneo descubrimiento de nuestro propio fin naufragando en él. Es desde este brusco distanciamiento abismal de lo sólo perceptible como comienza a dibujarse la alteridad, y, con ella, las cosas con que comienzo a tratar desde su ya abierta trascendencia. Y es sólo desde ese distanciamiento como podré acceder entonces a la articulación, aunque fuese meramente silábica, ante ese Otro. En cualquier caso, el venir desde un abismo a lo propio –que da lugar al acto de iniciar-me- y el aparecer expuesto al abismal horizonte de lo ajeno – que da lugar al acto de anticipar lo Otro- es lo único que habría de descubrir el origen de la “intersubjetividad”. La articulación, como quiera que fuese, del “yo-tú” precedida por la experiencia del “cuerpo mío” y el “cuerpo del otro” sólo son, en efecto, concebibles desde la previa aparición de la estructura del nacer. La siempre verificable a-simetría con el Otro se funda, en efecto, en la previa experiencia de su alteridad: a) sólo desde ella puede descubrirse en el mundo a ese ser que, de manera análoga -y, por lo tanto, a la vez diferente en su irreductibilidad- a la mía, atraviesa y trasciende desde su peculiar perspectiva el horizonte común; y b) Otro que a la vez retorna, desde ese mismo horizonte, a sí mismo –tal y como yo lo hago- de manera incomparable.

Se dirá, con todo, que no se trataría de ningún ingreso “instantáneo” del nacido en lo simbólico sino, ante todo, en el seno de lo imaginario, donde –

entre otras cosas- se reconocería jubilosamente a sí mismo –Lacan. Sin pretender introducirnos ahora en la diferencia entre lo imaginario y lo simbólico, nos limitamos a señalar que lo primero -pre-simbólico- supone la estructura del tiempo original del nacimiento a la que no hace sino *inicialmente actualizar*. La anticipación del neonato en el término inalcanzable del horizonte -así como la simultánea inalcanzabilidad del propio fin capturado en él- es el fundamento en que se sostiene la primera ondulación del sentido, su desplazamiento topológico y su orientación dinámica en el recién estrenado escenario que aparece, así, poblado por una multiplicidad indefinida de figuras en movimiento, a la manera de la estela dejada por el fin en su indefinida fuga. En lo imaginario el nacido se halla –desde ya sin ninguna “conciencia expresa” de ello- *haciendo presente lo ausente*. Pero ello exige la previa *inmersión* en la ausencia del *doble abismo imprevisible* en que el nacer se sostiene, y sólo desde el cual le es posible traer algo a la presencia - o, si se quiere, hacer presente lo ausente en que consiste la función propia de la imaginación. Este incesante “arañar” el fin, por naturaleza inatrapable, es el frágil “humo” que se obtiene y que puebla el vasto universo imaginario del nacido en su inicial *vis a vis* con el propio fin -del que se encuentra trágicamente escindido- y con el fin sin más -del que se encuentra definitivamente más acá. No es momento de entrar en la discusión sobre el papel que juega la representación y sus diferentes manifestaciones en lo imaginario: si lo que predomina en ello es el recuerdo de la percepción habida o por el contrario la creación espontánea de figuras no basadas -en términos absolutos- en percepción alguna. En el acto de imaginar -o, si se quiere, en la instantánea inmersión en lo imaginario- el neonato debe haber trascendido ya todo dominio puramente natural para traer a la presencia, desde el horizonte indeterminado del fin -riguroso fondo abismal de donde emergería todo *sentido determinado*- lo que permanecía hasta entonces ausente; ahora bien, esta previa transcendencia o *anticipación* no señalan sino el estructural carácter expuesto del nacido al abismo sin fondo de la ausencia –de la propia ausencia y de la ausencia sin más.

Añadamos para concluir que pasar por alto las precedentes indicaciones traería consigo el ceder, como es frecuente, a la falta de toda clara diferenciación entre investigaciones de carácter empírico -basadas en la generalización en base a la experiencia y en la verificabilidad de las hipótesis destinadas a resolver su inicial problemática- y la apriorística determinación de la *posibilidad* en que la inteligibilidad (y con ella el sentido) de todo proceso empírico últimamente descansa. En relación con ello, es necesario insistir en que a toda ontología del nacimiento –que aquí asimilamos al contexto de una ontología sin más- le resulta imprescindible proteger su horizonte temático de la inadvertida intromisión de resultados ajenos a su dominio, por más sugerentes que resulten sus descubrimientos como estímulo para el quehacer rigurosamente filosófico. Las observaciones críticas realizadas, por otra parte, que no pretendemos llevar más lejos, no constituyen un *mero* asunto “conceptual” sino la puesta en juego de un riguroso escenario ontológico sin el cual el nacer, habiendo naufragado ya su aparición original, permanecería oscurecido y con ello toda comprensión *esencial* del sí mismo, del Otro y del compartido mundo que habitamos.

Hemos visto ya a nuestro cuerpo, más allá de todo mero cuerpo orgánico, *incorporarse* al sentido de la acción propia del nacer; y hemos visto a nuestra vida, más allá de la que aparece fuera y ante nosotros desde el naciente dominio natural, *iluminada* por el nacer –por su doble fuente abismal- como imprevisible comienzo de lo imprevisible. Intentaremos situarnos ahora, una vez más, ante lo que llamamos “naturaleza” y perseguir mediante el análisis fenomenológico la captación de su propia esencia.

Esencia de la naturaleza

Hemos considerado, al comienzo de este capítulo, la experiencia primaria de lo sagrado y de las divinidades que lo habitan. De ello surge, al fin, lo liberado en el seno de lo abierto como naturaleza a la luz del nacer. Entretanto, la puesta en marcha de la razón iniciada en Grecia ha intentado determinar el concepto de aquélla. El término latino *natura* al que debemos su uso en nuestra lengua como *naturaleza* proviene de su articulación previa

en el lenguaje griego. La naturaleza se presentaba entonces como *origen* de la actividad de cuanto puebla el universo –la materia que hoy denominamos inorgánica, y la viviente cuya actividad y movimiento se producen desde ella misma. Este *concepto* incluye dos momentos decisivos: origen desde el que surge y se sostiene cuanto aparece, e *índole propia* que constituye cada cosa. Las diversas acepciones dadas por Aristóteles de su *Metafísica* así lo atestiguan⁵⁶. En este sentido, la naturaleza se asimila al significado de *physis* que Heidegger –de acuerdo con su propia interpretación- quiere traducir como Ser (*Sein*). Para nosotros, sin embargo, y como ya hemos mostrado en otro lugar⁵⁷, el concepto metafísico de “ser” debe sustituirse por el de *nacer*.

Ahora bien, este nacer no sólo tiene originalmente lugar en nuestra existencia: desde ella, abre simultáneamente la dimensión trascendente a nosotros en su manifestación –liberando de esta manera su sentido. A ese inicial ponerse de manifiesto lo fuera y ante nosotros lo hemos denominado – para distinguirlo rigurosamente del nacido que somos- lo naciente.

A diferencia del nacido –y, aunque de distinta manera, del útil que empleamos y de los seres vivos que nos rodean- la naturaleza descubierta no parece presentar duplicación alguna: no se desdobra de manera manifiesta a sí misma –ni siquiera en limitado esbozo como el animal- esperando-se, como a su propio fin, más acá de ella misma. La quieta montaña no hace más que descansar en sí misma; sus modificaciones obedecerán a la interferencia del medio –proveniente de otros fenómenos naturales o de nuestra propia acción nacida- , es decir, de lo que no brota estrictamente “de” ella misma. Si al cabo de un tiempo volvemos a observar la misma montaña acaso apreciemos alguna alteración: será el inesperado surco de un sendero interior que el hombre ha decidido transitar o una inesperada ausencia de vegetación en lo alto provocada por la violenta erosión del viento; pero la montaña misma permanecerá allí, bajo estos u otros eventuales cambios que no alteran en nada su majestuosa presencia. Esto poco tiene que ver con una ya elaborada interpretación que la considerase a la manera de una sustancia invariable

⁵⁶ Aristóteles, *Metafísica*, Libro IV.

⁵⁷ F, Ojea, *El nacimiento y la pregunta fundamental de la filosofía*, op. cit.

susceptible de acoger accidentes en la contingencia: nuestra experiencia inmediata, sólo se refiere por lo pronto a ese *ostentarse* ante nuestra mirada y a la *insistencia* con que porfía allí en su imponente emplazamiento. Y bien, a ese ostentarse que persevera en su alzamiento no lo consideramos ahora “siendo”, sino “naciendo”. La montaña, lejos se encuentra de aparecer como una mera presencia constante –cosa que sólo sería aprehensible tras una objetivadora abstracción–: lo hace como el incesante surgir en esa, su pura presencia, y como el simultáneo sostenerse a la intemperie descansando en sí misma, ajena a toda duplicación.

La naturaleza resulta además el originario contexto inmediato de nuestro habitar el mundo. Originario en el sentido de hacer posible, tras su siempre eventual transformación, *todo* cuanto haya venido (y hubiese de venir) a poblar nuestro mundo y, así, de emprender cualquier cambio significativo del escenario inicial de nuestra existencia. El hecho, por otra parte, de que todo dominio exterior apareciese en los orígenes de nuestra aventura como un conjunto indeterminado de fuerzas desconocidas, con absoluta potestad de ocasionarnos desgracias y prodigarnos beneficios, nada dice en contra de la posibilidad de haberse aprehendido objetivamente, más tarde, como el universo fuera de nosotros compuesto de materia inorgánica y de vida.

Pero vayamos enseguida a lo esencial de lo que la naturaleza así presente nos muestra. El contexto “natural” se manifiesta por lo pronto como la –siempre problemática– *prodigalidad* del “de dónde” obtener los recursos para desarrollar nuestra incesante anticipación en posibilidades como existencia nacida (Las cuevas que a modo de vivienda cultivaron nuestros antepasados remotos, los caminos naturalmente trazados que nos permitieron subir a lo alto para alcanzar una más vasta visión del valle, la superabundancia rocosa con la cual habríamos comenzado a diseñar eficaces instrumentos, etc.). Pero ¿acaso mediante las cuevas, los vírgenes senderos ya trazados o la abundancia de piedra es como se nos aparece “la montaña misma”? De ninguna manera. Tampoco lo hace como el conjunto de ventajas y dificultades con que habríamos de satisfacer el cumplimiento de

determinados fines que nos propusiésemos. No es la simple suma de elementos y condiciones de que nos sería acaso posible valernos: constituye, en cambio, la *f fuente* misma de donde brotan esos elementos o condiciones; no lo prodigado por ella, sino *la acción misma de prodigar* es lo que constituye rigurosamente el carácter *naciente* de la montaña (el surgir a lo abierto y sostenerse en él). Fuente que se mantiene siempre “más acá”, es decir, en la *raíz* misma de lo por ella ofrecido. Como la tierra del valle, naturaleza también, que se despliega en torno a la montaña y donde más tarde habríamos de descubrir una beneficiosa fecundidad y con ella la calculable provisión -en principio indefinida- de alimento; tierra que nunca identificaremos sin embargo con los resultados de ella obtenidos, sino con la propia *capacidad* de ofrecerlos desde su inaccesible profundidad. Es esa profundidad, el “*de donde*” surge y se sostiene en su surgimiento el valle mismo; surgimiento, ahora, no hacia la altura propia de la montaña sino hacia el dilatado dominio de su magnífica extensión. Profundidad que la tierra toda comparte con el agua prodigada por los ríos, que además de colmar nuestra inmediata necesidad de consumo ha de unirse con la tierra para hacer posible o incrementar en ella su fecundidad.

La tierra no es desde antiguo, sin embargo, más que uno de los elementos que constituyen el naciente hábitat original del nacido. En lo alto, en efecto, se yergue el cielo, bóveda imprevisible que despeja la claridad y bajo la cual todo vuelve a surgir para volver a replegarse, en palpitante reposo, bajo las innumerables constelaciones nocturnas. El cielo prodiga también beneficios y esconde peligros; es fuente de la esperada lluvia a la vez que huésped de la furia devastadora de la tormenta. Pero no han de confundirse las manifestaciones del cielo con la misteriosa prodigalidad de la tierra. La tierra puede tocarse; el cielo, no. El cielo es intangible. La tierra se cierra sobre sí misma en la inagotable profundidad de su secreto -a la vez que su apertura puede sorprendernos con las más enérgicas convulsiones desbordando en la superficie. El cielo desde su altura indefinida es, a la vez que promesa de agua, amenaza de una siempre inquietante manifestación. Más allá de su visible superficie, hace tiempo comenzaron a habitarlo diversas

fuerzas posteriormente denominadas mitológicas (acogidas en los relatos) que dominaban el destino de todo nacer. Este cielo, fuente de luz y promotor en consecuencia de toda abierta claridad (y con ello de la posibilidad de toda presencia) había comenzado a hospedar los designios de la ley que sólo puede imperar al amparo de la luz, es decir, en el ostensible despeje o escenario de lo manifiesto. Bajo la tierra devino a su vez el hábitat infra-mundano donde vagaban los desmemoriados difuntos. Señalemos, por otra parte, que tanto el cielo como la tierra –el primero por el privilegio de su altura y con ella de su dominio, la segunda como matriz de fecundidad- albergan ambos, dado el carácter *naciente* que les es propio, el anticipado sentido de la progenitura y la filiación: el cielo como dominio paterno de la ley que somete con sus restricciones y premia con sus beneficios; la tierra como secreto aliento materno que sostiene la afirmación y presta su vigor al desarrollo de la existencia naciente.

De esta manera la naturaleza, escenario original de nuestro hábitat, se manifiesta como el surgir a lo abierto y el sostenerse sin duplicidad alguna en el propio surgimiento; surgimiento, pues, ensimismado donde no cesa de latir la fuente indefinida de elementos y condiciones que serán estratégicamente transformados y controlados por el nacido para la propia afirmación y desarrollo de su existencia.

La naturaleza es fuente de la luz y del sonido: de la luz (de la benéfica sombra y el abierto resplandor); del sonido (sólo ella nos hace posible ser alcanzados por el canto de las aves y por el rumor de las hojas alentadas por el viento). Es a la vez fuente de la resistencia (de la dureza) y de la vulnerabilidad (de lo frágil) que nos enseña, respectivamente, a vencer lo que nos entorpece o nos facilita el andar sin mayores obstáculos; es, en fin, la fuente que da lugar al gusto y al olfato que nos decidirá, mediante el aprendizaje, a optimizar el alimento y a distinguir a lo lejos la compleja diversidad que puebla nuestro entorno. La naturaleza constituye, en fin, nuestra originaria dimensión de trascendencia; sin ella no podríamos siquiera descubrir nuestro propio cuerpo que, como expresivo portador de sentido, además de poseer en sí mismo una dimensión topológica y dinámica análoga

a las cosas, se singulariza como emplazada perspectiva desde la que abrimos lo de fuera y ante nosotros y nos relacionamos con él.

La naturaleza es un texto sin palabras. Su visión nos permite retroceder al originario surgir a la luz y a la constancia en ese surgimiento. Pero también nos permite otra posibilidad -si nos avenimos a acogerla tal y como inmediatamente se nos presenta, al margen de toda elaboración esforzada en inscribir en ella un sentido- : la de escuchar inequívocamente su secreto, esto es, el estremecido latido de su surgimiento y el primer recogimiento de lo naciente en la constancia de su ensimismarse. Se pone en obra, así, la comunión entre la desnudez del primer grito de desamparo que irrumpe con el nacer y el inconfundible latido naciente de la tierra.

Basten las precedente indicaciones para comprender que la memoria de la esperanza -esperanza propia y de quienes nos ha sido dado sobrevivir- se extiende también, a su manera, a la esperanza latente en el escenario natural en que desarrollamos nuestra existencia nacida. De este modo, la esperanza que ha de actualizar y re-crear la memoria, lo es a la vez del destino de que *surge* nuestro "mundo" y que tiene su *sostén y alimento* incesantes en la naturaleza. Para re-descubrir esto último bastaría, de cuando en cuando, atravesar el tejido de artificios que saturan nuestro imaginario de seres errantes: salir y mirar re-conociendo el cielo y la tierra, la luz vivificante del uno y la prodigiosa fecundidad de la otra; y, de esta manera, volver a despertar la memoria de su esperanza; esperanza de llanura expandiéndose en el horizonte; esperanza de montaña y de piedra crepitante bajo el sol; esperanza escondida en ello como *condición* de la afirmación y eficaz trascendencia de nuestra propia esperanza nacida. Este re-descubrimiento nos franquea el acceso al acontecimiento en el cual, frente al inquietante reposo con que la naturaleza se sostiene a sí misma en su alzamiento, experimentamos la fraternidad en el común desbordamiento del nacer. Entonces nos sentimos trascendidos por un escenario en cuyo seno habita a la vez nuestra propia trascendencia. Con otras palabras: la abierta fraternidad producida nos señala que en el desafiante destino de esa trascendencia nos

aguarda a su vez el nuestro. Desafiante destino de esperanza expuesto a ser incesantemente re-creado por la memoria. Es lo que veremos a continuación.

La esperanza latente en la naturaleza

Que la naturaleza sea reconocida y promovida por nosotros en su carácter naciente -resguardando su constancia y desplegando su crecimiento y fecundidad- *dependerá*, siempre, de la *manera* en que afirmemos el despliegue de nuestras propias posibilidades de comenzar; es decir, de afirmarnos y fecundar el horizonte del propio nacer que nos constituye. Ello implicará simultáneamente ejercer la memoria de la esperanza de la naturaleza. Esa memoria tiene dos momentos: a) el alcanzar y actualizar su objeto -las posibilidades que habitan el escenario de lo natural-; y b) el de re-crearlo proyectándolo en función del porvenir fecundo del nacer. Veámoslo.

a) De acuerdo con lo primero, no se trataría desde ya -como en los casos que han ocupado anteriormente nuestro análisis- de alcanzar y recuperar la esperanza de ningún ausente; a la naturaleza no le es posible *esa* muerte; solo nos muestra la caducidad de sus individuos a la vez que la recuperación inmediata de ella misma en su indefinido ciclo regenerativo. En la memoria que de la naturaleza nos es dado tener se trata en cambio de explorar sus posibilidades, de consolidar su vigor e incrementar la amplitud de su fuente. De esta manera, antes que la carrera agitada de una ilimitada apropiación, la memoria de su esperanza tiene por objeto acoger, seleccionar y cultivar las posibilidades originales encerradas en ella. Piadosa exploración, que nada tiene que ver con la fiebre devastadora de arrancar a su escenario un indefinido resultado; camino éste, por lo demás, que mediante una sistemática manipulación no conduciría sino al trágico deterioro de su fuente.

b) El segundo momento de esta memoria consiste en relanzar las posibilidades habidas hacia un inédito porvenir; y es aquí donde se asocia el destino de la naturaleza con el despliegue de nuestra propia existencia. En efecto, la naturaleza está destinada a favorecer con sus recursos el despliegue del nacer hacia sí mismo. De esta manera, sólo retornará a su verdadero *sentido* liberando la eficacia de aquello que, con su sola aparición original en

el mundo, la habría originalmente abierto –y que es el nacer. Esto permanece hoy entorpecido por el puro afán de una expansión sin rumbo de nuestro destino común: en él, antes que buscar en la naturaleza los recursos para promover la propia capacidad comenzar, nos avocamos a la explotación desmedida de su fuente, al servicio de un puro rendimiento cuantitativo reclamado por un incontrolable afán programado de apropiación. Con esta carrera desenfrenada que se extiende a la objetivación y manipulación de cuanto hay en función de intereses particulares, el muro de la fragmentación de nuestras sociedades entre las que detentan el control de los recursos para su explotación y aprovechamiento y las que habrían de conformarse con servir a ello a cambio de una siempre problemática subsistencia, está asegurado.

Tras haber desarrollado una prodigiosa tarea de transformación, nuestra existencia se sumerge hoy en indefinidas mediaciones que sólo nos permiten el contacto con subproductos alejados ya de su origen natural; así, lejos nos hallamos de toda experiencia inmediata de su fuente. No se trata, sin embargo, de limitarnos a descalificar cuanto de elaborado artificio nos rodea y de buscar entonces la mera proximidad idílica a la pureza inmaculada de su origen; de este modo daríamos una vez más la espalda al sentido de lo natural, cuyas eventuales transformaciones no tienen otro fin que el de la afirmación e incremento de posibilidades del propio nacer. Nuestra memoria no ha de cultivar, por lo tanto, nada parecido al culto de una caprichosa naturaleza solitaria que se obstinase en perdurar *al margen* de nuestra vida; naturaleza a cuya muda presencia habría sólo que tratar con una rendida admiración sin consecuencias. Ella ha de dirigirse, en cambio, a la grandeza de su fuente, descubierta y reconocida *precisamente a través de* las innumerables transformaciones a que ha dado lugar; fuente original a la que nuestra memoria ha de descender para actualizar y re-lanzar cada vez la esperanza del comienzo.

El complejo sin cesar renovado de útiles con los que el nacido emprende la configuración de un mundo, asegurando así su indefinida

reproducción y perfeccionamiento, es lo que hoy domina nuestra relación esencial con la naturaleza a través de lo que denominamos la “técnica”. La objetivación y control más extendidos del propio hábitat constituye, ya, el escenario no sólo con que manipulamos de manera variada esa naturaleza sino, además, la prolongación de nuestro propio cuerpo mediante órdenes precisas y actividades automáticamente dispuestas a la función que de ellas se haya decidido aguardar. Pareciera, así, que el destino técnico de nuestra existencia se limitase a perseguir la producción y consumo de instrumentos sin otro visible fin que el de la reproducción indefinida de este ejercicio. Pero, de esta manera, se desiste de todo efectivo despliegue de la esperanza que desde la naturaleza misma nos requiere. Veámoslo mejor.

-En primer lugar, la naturaleza no se despliega *ante todo* de acuerdo con su verdadero sentido que es el de *prodigar las condiciones* para afianzar y enriquecer la capacidad de comienzo que nos pertenece. En consecuencia, no se devuelve a esa naturaleza el reconocimiento, la conservación y la presencia de su propio destino. Antes que el despliegue fecundo de esa misma naturaleza nos obstinamos en la pura programación indefinida de su explotación, deteriorando al cabo con ciega desmesura la fuente de su origen.

-Pero la relación que la memoria de la esperanza exige consiste en retomar la experiencia de esa fuente misma –condición de toda derivada elaboración tecnológica- en función *tanto* de nuestro imprevisible comienzo *como* del imprevisible despliegue innovador que la propia naturaleza ofrece en su desafiante disponibilidad. El desafío de la esperanza se orienta entonces, doblemente, más allá del aseguramiento de nuestra propia subsistencia y continuidad, hacia la exploración y selección rigurosa de las posibilidades con cuyo desarrollo se accediese *tanto* a la afirmación de la magnífica prodigalidad natural *como* a nuestra irreductible aventura en pos de lo inédito.

La técnica.

En su escrito de 1959, donde se aborda la cuestión de la técnica⁵⁸, Heidegger nos propone el “dejar entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, mantenerlos fuera, o sea, (dejarlos) descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior”. Las últimas palabras nos indican una llamada a ingresar en un escenario donde el avance técnico-planetario pudiese experimentarse en su esencia más propia, es decir, *desde* algo que supone y a cuyo destino pertenece. Ello parece exigir el previo “dejar descansar en sí mismas” las elaboraciones de la técnica, lo que permitiría desde una *actitud* rigurosamente fenomenológica abrirse a su origen. Pero ello, poco después, se limita a señalar una mera disposición: la de tratar todo artificio instrumental con la distancia necesaria para que brille –así fuese intermitentemente- el íntimo secreto de su esencia; esencia que se acercaría de manera inquietante a nosotros a la vez que nos alejaría de su origen. Y poco después: “...si atendemos, continuamente y en lo propio el hecho de que por todas partes nos alcanza un sentido oculto del mundo técnico, nos hallaremos al punto en el ámbito en que se nos oculta y que, además, se oculta precisamente en la medida en que viene a nuestro encuentro. Lo que así se muestra y al mismo tiempo se retira es el rasgo fundamental de lo que denominamos misterio. Denomino la actitud por lo cual nos mantenemos abiertos al sentido oculto del mundo técnico la apertura al misterio”⁵⁹.

Hasta aquí parece llegar el camino del pensador alemán. Pero detengámonos a reflexionar en sus últimas palabras. La presencia del misterio parece haber procurado un salto en la atención a la técnica; más allá de la manipulación y el consumo al que cada vez con mayor intensidad y extensión nos arrastra, surgiría ahora la distancia en que pudiese asomar una orientación hacia su esencia, hacia el origen de ese emplazamiento instrumental que parece dominar hoy nuestro destino sobre la tierra.

⁵⁸ M Heidegger, *Serenidad*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1988.

⁵⁹ Id. , p. 28

Pero este origen, y yendo ahora *más allá* del planteamiento de Heidegger, lejos de reclamarnos a permanecer entregados a la mera absorción en su secreto, aparece ante nosotros como disponibilidad de la *abierta exposición* de un mundo naciente *implicado* en su propio desbordamiento; y lo hace para conducirnos, a través de la memoria, a la fecundidad de su esperanza; esperanza que, como fuente original actualizada por esa misma memoria, re-inauguraría la magnífica *prodigalidad* de todo tejido instrumental que hubiese tenido lugar a la vez que al propio *comienzo* nacido en su re-creación a través de ella.

Ya lo hemos señalado: en el origen de nuestra especie la naturaleza habría aparecido, sin haberse tomado aún distancia alguna que permitiese su “representación” -y en consecuencia sin haber sido siquiera nombrada- como un inconmensurable escenario inhóspito ante el cual no sabríamos inmediatamente a qué atenernos. Este asomo inicial de su arbitrario dominio, tras manipular el nacido cada vez con mayor destreza e ir re-conduciendo su indómito poder, empieza a convertirse, entonces, en fondo inagotable desde el que, así sea débil y problemáticamente, van dibujándose posibilidades de alejar su negativo influjo y de explorar inéditos beneficios; nos protegemos de la pura intemperie y alejamos los peligros más próximos que amenazan con nuestra extinción; diseñamos cada vez con mayor eficacia y precisión instrumentos con el variado material que esa inquietante espesura nos ofrece para asegurar nuestro sostenimiento biológico y expansión. Con otras palabras, comenzamos a prever el futuro; a recortar, sobre el fondo de una a la vez que inhóspita prodigiosa incertidumbre, el decurso eficaz de la propia existencia nacida.

Hoy nos encontramos ya, en la culminación de ese proceso, con la penetración intensiva en sus indefinidas posibilidades y el despliegue sin límites de las mismas. ¿Qué podría significar, a la luz del actual acontecer, la consumación de mandato bíblico de “dominar la naturaleza”? ¿Se tratará acaso de haber destituido hasta el último rastro de su primaria imprevisibilidad, imprevisibilidad *sólo desde cuyo vertiginoso fondo* nos fue dado, hace decenas de miles de años, empezar a *sustituir la incertidumbre por*

el cálculo puesto en marcha mediante la iniciativa y anticipación nacidas? Esa inicial imprevisibilidad y en consecuencia ausencia de control que parece esconder la naturaleza ¿habría, entonces, desaparecido a la manera de una etapa “primitiva” de nuestra historia sobre la tierra? Pero ¿y si ella misma, renovándose incansablemente en inéditos descubrimientos, fuese desde su inagotable persistencia el destino último de nuestra aparición en el planeta? ¿Y si cualquier artificioso entramado previsible arrancado a su fondo no hiciese más que re-crear ese fondo mismo en su *inalterable* imprevisibilidad? Mas entonces ¿cuál sería el trayecto histórico-esencial en que hoy desembocamos, habiendo sólo el origen errante de nuestra incertidumbre, sino el de bloquear con la indefinida instauración de lo previsible y contener mediante su programada extensión el inconmensurable prodigio de imprevisibilidad –imprevisibilidad desde la cual se habría hecho posible el sostenernos y desplegarlos como comienzo?

Sin embargo, la explotación de la naturaleza, indefinidamente sometida al control y el cálculo humanos, no podría nunca cercarse y ser despojada de su originaria capacidad *excepto* mediante la caída fatal del último estallido de lo imprevisible: el repentino salto al vacío del universo; con otras palabras, la devastación exhaustiva de toda existencia viviente sobre la tierra. Lo previsible y lo imprevisible se hundirían, de esta manera, en un escenario abstracto imposible de concebir. Sería el fin de toda incertidumbre a la vez que de toda causalidad: el inimaginable dominio de la *ausencia absoluta de sentido*. Puesto que el sentido no sólo aparece con el propio nacer, sino a la vez con el asomo igualmente original de la naturaleza naciente desde la cual nos es dado sostenernos y desarrollarnos como quiera que fuere en la existencia. Pero si ha sido necesario recortar, desde su arbitraria incertidumbre inicial, la benéfica instalación de un fecundo habitar en ella, el destino de nuestros esfuerzos -cuya *posibilidad* radica en el doble comienzo que nos es propio- no ha de tener esencialmente otra función que la *de re-crear indefinidamente su imprevisibilidad como fuente de nuevas posibilidades*.

Dicha imprevisibilidad se encuentra ya, por otra parte, en *el origen y destino de todo previsible diseño y transformación*; y aparece como inversa al

afán de saturar su fuente pretendiendo destituir, mediante el cálculo, el origen de que provenimos y hacia el cual nos dirigimos desde nuestra inicial aparición en la tierra: es decir, todo asomo del sentido abierto por el nacer y, con ello, abierto fuera y ante nosotros (como naciente) en su efectiva manifestación. No se trata en modo alguno, sin embargo, de disminuir la capacidad de previsión, de contener artificiosamente el uso de la tecnología ni la eficacia en la destreza con que empleamos sus múltiples funciones; no se trata de ninguna restricción, sino de una transformación de su *sentido*. Puesto que el entramado de previsibilidad a nuestro alcance (y que continuamos sin cesar desarrollando) no está destinado a extraviarse en una estéril reproducción de resultados, sino a ser actualizado por la memoria desde su siempre imprevisible re-creación naciente y para ella. Es el mismo artefacto técnico el que ha de re-generar, en su disponibilidad, el magnífico brillo de lo imprevisible, su renovación incesante de posibilidades. Antes que hundir todo asomo de incertidumbre en el cálculo de un exhaustivo control, nuestro destino consiste en liberar las posibilidades escondidas en su siempre renovable prodigio. Ya que aquí no se trata de ensayar una nueva actitud ante la técnica cuya supuesta neutralidad nos permitiese aguardar, en la “serenidad”, su secreto. Se trata destino del nacer: de nuestra propia condición natal y la del mundo naciente.

Más allá del puro dominio de la anticipación calculadora que todo lo somete a la fabricación y consumo de la técnica ha de disponerse, pues, a la re-generación de la *fuentes* desafiante de lo abierto; lo abierto de la naturaleza naciente que, al re-crearse memoriosamente desde los orígenes de su aparición, prodiga sin descanso su capacidad de promover el venir a lo propio y el dirigirnos a lo ajeno en que nuestro nacer se constituye. El ciego absorberse en el operar estéril con lo ya sabido es entonces expulsado de su adormecida reiteración por la memoria; memoria que, atravesando todo artificio hacia la fuente natural que lo ha hecho posible, despierta lo naciente a su destino original.

Los productos de la técnica, en la inquietante sencillez de su docilidad, antes que permanecer en la pura reiteración a la que abandonados a sí

mismos parecen condenados, se hallan en cambio destinados a brillar en el fulgor de lo abierto; antes que permanecer indefinidamente prisioneros en los límites mezquinos de una pura eficacia programada, ellos pueden mostrarnos otra cara: la que *alcanza los bordes* de lo posible donde, una vez más, asoma lo inédito, lo apenas imaginado; con otras palabras: nos conducen a experimentar la fuente de que ha brotado el desafío mismo de su diseño; diseño desde cuyo renovado brillo aparecemos de una manera renovada apelados por inéditos caminos. Es entonces cuando se impone su inalterable secreto: el de lo imprevisible que la memoria actualiza en lo naciente, secreto cuya esperanza se dispone a re-crear en función del propio nacer.

(No nos resulta inadvertido que Heidegger, a quien nos hemos referido poco más arriba, asocie la deriva de la técnica, antes que a un mero momento histórico, al carácter decisivo de una “época” que coincidiría con la culminación de la metafísica, origen del pensamiento de Occidente. Ese origen, inclinado inicialmente ante lo presente, habría buscado aprehenderse en su qué es y cómo es desentendiéndose de la *abierta* condición que toda presencia esencialmente supone. Esta suerte de primera objetivación de cuanto se presenta, ya iniciada en Platón, habría determinado el curso posterior de la metafísica hasta desembocar en la consumación indefinida de sus posibilidades, dando lugar -como a su verdadero destino latente- al más vigoroso y extendido dominio de la ciencia; ciencia cuyo objetivo, en fin, no sería otro que la exploración, manipulación y elaboración de lo que se presenta a través de la técnica. Sin embargo, pese a aceptar este diagnóstico no podemos hacer otro tanto con las brumosas expectativas que en Heidegger despierta: el mero atender al misterio del Ser que se oculta al manifestarse lo por él abierto, no hace sino detenerse en un aplazamiento indefinido de la cuestión⁶⁰; cuestión que para nosotros conduce, en cambio, a la fuente del nacer como *proto-apertura* desde la que tiene lugar y se desarrolla todo comportamiento previsible para la expansión de la propia existencia –y de la

⁶⁰ Heidegger, *El fin de la filosofía y la tarea del pensar*, en *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza Editorial, 1980

simultáneamente liberada manifestación de la naturaleza y de la construcción de un mundo)⁶¹

Pedagogía del nacer.

Permítasenos volver ahora, para terminar, a la eventual transformación de nuestra convivencia política -a la que ya nos hemos referido en el segundo capítulo de esta Parte- en su relación con la naturaleza y el mundo. Es necesario comprender que la señalada transformación no podría identificarse con la contingente modificación de un “modelo productivo” ni con la mera “redistribución” de sus resultados. Las condiciones que hiciesen posible un decisivo cambio político deberían incorporar, ante todo, una *educación* tempranamente recibida; educación en su más amplio sentido de *formación* eficaz hacia una inédita madurez. Desde la primera apertura a la complejidad del mundo y las relaciones con los otros hasta la adquisición, avanzado el tiempo, del conocimiento y las destrezas en su aplicación, esa pedagogía ha de estar orientada a un aprendizaje de los recién llegados en el ejercicio del comienzo; un aprendizaje que promoviese la capacidad de la iniciativa y estimulase la anticipación y que, desde el primer trato con las cosas hasta el complejo entramado de la eficiencia productiva, se dispusiese a introducir tanto la luz del imprevisible comienzo de que ello inevitablemente procede como la capacidad de volver a comenzar desde la nueva imprevisibilidad abierta por sus resultados.

Se nace imprevisiblemente al *don* de la vida; y, con ello, de los recursos y conocimientos alcanzados por la sociedad en que nos ha sido dado aparecer; recursos provenientes no sólo de los adultos de hoy sino también de las generaciones que les precedieron. Esto nos da derecho a apropiarnos tanto de nuestra vida como de esos saberes y recursos recibidos. Pero a lo que nunca nos da derecho es a su absoluta y excluyente posesión. Su origen no deja de ser un don que se habría ido convirtiendo, en el transcurso de la historia, en lo gestionado por otros lejanos y más próximos ausentes de que procedemos y, de manera inmediata, de quienes recibimos los primeros cuidados (progenitores); don que, en cuanto tal, ha de ser singularmente acogido desde

⁶¹ En la última arte (VII) de nuestro estudio tendremos oportunidad de ampliar estas indicaciones.

la infancia más temprana que nos invita a su apropiación a *condición* de que, tras la imprevisible transformación que hubiésemos de llevar a cabo, la *restituyéramos* a su origen de don, extendiéndola a otros presentes y por venir. Dicha apropiación no es sólo transitoria porque hubiésemos ineluctablemente de morir; incluye *a priori*, desde el secreto vigor del nacer, la renuncia a toda clausurada posesión indefinida. No aparecemos en el mundo para poseer sino para, *apropiándonos* legítimamente de la utilización del don recibido, *restituirlo* de manera fecunda a su nueva circulación en la convivencia común.

Es la educación en este señalado sentido lo único capaz de alentar la exigencia de un cambio de “modelo productivo” y con ello del despliegue en él de nuestras posibilidades donde, antes que la dirección de la vida hacia la oscura concentración de riqueza y el impulso hacia un programado consumo sin término –aspiración globalmente extendida en nuestro presente- la acción y la convivencia tengan para la existencia de cada cual un nuevo sentido a la luz de la fecundidad del nacer y de su siempre recreable esperanza.

Lo dicho concierne a la educación de cada nacido como el comienzo que es, y afecta, por lo demás, al desarrollo de nuestra convivencia. Pero el nacido tiene a la vez una relación más inicial y decisiva que afecta tanto a sí mismo como al Otro. Nos referimos a la establecida con sus padres –y a la que llamamos la familia en su sentido más amplio. Es el escenario en que se *desarrolla inauguralmente* la doble apertura que nos constituye y desde el que se tiene el contacto inicial con el mundo. Una auténtica pedagogía basada en el nacer no puede evitar, además del papel de la relación filial con que aparecemos sobre la tierra, el llamado a ser eventualmente padres o madres. Dedicemos a ello una breve indicación.

Se nace imprevisiblemente –ya lo hemos dicho- al don de la vida. La proximidad en que se actualiza éste don proviene de los propios padres y del destino de cada cual de serlo. Por ello es necesario comprender que tener hijos no equivale al ciego impulso de prolongación de nuestra especie (copiando así el modelo circular de la reproducción animal) ni en al afán de estimular nuestro entorno engendrando una descendencia –descendencia

que, o bien compensaría nuestros inalcanzados deseos, o bien llenaría con su inocente gracia nuestro espacio privado de ocio. Tener hijos constituye en cambio la re-creación, cuyo origen tiene lugar en el lazo amoroso de la pareja, de la actualización del don en que consiste todo inédito nacer. El hijo ha de aprender así a venerar y agradecer la misteriosa prodigalidad de ese don que habita a sus padres, y poder concebir, en su momento, la acción de rencarnarlo en su propia paternidad.

Permítasenos aún una indicación más concreta sobre la educación de que hablamos. Ante todo, resulta evidente que ella no ha de comenzar transmitiendo respuestas, sino estimulada por la interrogación. Pero ¿cuál sería, de acuerdo con ello, la pregunta *original* que hiciese posible afianzar la iniciativa y poner en marcha la fecunda anticipación del niño o adolescente – con otras palabras, que le aventurase en efecto a comenzar desde y hacia lo imprevisible? ¿No sería acaso la que le remitiese a la más despojada intimidad de nacido conduciéndolo, en fin, al hallazgo inaugural de sí mismo -ya que es él precisamente el requerido por la pregunta y el llamado a protagonizar el acto de aprender? En este caso la pregunta sería, sencillamente: “¿quién eres tú?” En la virtual secuencia de su desarrollo, cabe suponer que el enseñante se referirá ante todo –por ejemplo- a su situación actual en los estudios y a sus proyectos de futuro; si se reiterase sin añadido alguno la misma pregunta, quizá nos remita a su vida familiar, a sus actividades de ocio, etc. De reproducirse aún, con insistencia, la ya provocadora pregunta (“pero tú ¿quién eres”) quizá el así interrogado descienda al fin, perplejo, a un callado misterio que puede anunciarle, desde lo más hondo de sí mismo, algo de lo que sin embargo nada puede saberse ni en consecuencia decirse: puesto que habría descendido, para decirlo todo, al no-saber esencial del puro venir cada vez a sí en el extremo desamparo de su hace poco estrenada aparición, encontrándose, a la vez, expuesto al desamparo ante un horizonte donde sólo le aguarda lo incierto. Y, así, la respuesta a la pregunta “quién eres tú” lograría una primera aproximación inesperada: *él –el interrogado- no es sino el que haya imprevisiblemente de ser*. Se trataría del abismo de donde emerge, más allá de toda suplantadora determinación, el inconmensurable escenario

de lo imprevisible. Pero entonces la desolada angustia que acaso produjese este descubrimiento habría de desplazarse al dominio que trae consigo la inquietud de lo posible, es decir, al dominio de la desafiante desnudez de la esperanza. Y, con ello, al tener que forjar, atravesando la luminosa incitación de lo abierto, su inédita existencia. A tener que dar curso al propio nacimiento; y, por lo mismo, retomar y re-significar desde sí todo legado recibido para transformarlo y al cabo restituirlo a la fecunda continuidad del nacer.

El educando, en fin, no necesitará articular verbalmente respuesta alguna a la pregunta que se le ha formulado. En el silencio de su corazón, una callada respuesta le anunciará, bajo la estimulante transparencia de lo abierto, que él sólo es *quien haya imprevisiblemente de ser*. A partir de aquí, habiendo incorporado y templado con el desarrollo de su acción la inquietante incertidumbre de la esperanza, ella le aguardará, una vez más y siempre, para su imprevisible renovación. Lo habrá aprendido todo sin saber nada: habrá aprendido el secreto del comienzo. A partir de ahí podrá, tras escoger las más estimulantes posibilidades, apropiarse de los recursos necesarios para estrenar la aventura de su acción y volver a re-crear en ella inéditos escenarios donde volver a comenzar.

VI
EL OTRO POR-VENIR

Esperanza en la memoria por-venir

La muerte del sobrevivido y la propia.

Tras la desaparición de aquéllos con quienes hemos compartido momentos decisivos de nuestra vida puede acudir a nosotros la representación de su agonía, de los instantes previos a su fallecimiento; esto nos los acerca de manera singular a ellos. Memoria reproductiva (en caso de que hayamos asistido en efecto a esos momentos); más comúnmente, memoria productiva (apoyada en la imaginación) cuando no teníamos hace tiempo noticia alguna del inesperadamente fallecido. Es entonces cuando más concernidos nos sentimos por él, bruscamente trasladados a esos momentos dramáticos en que se clausuraba su existencia y ante los que permanecemos del todo impotentes. Una y otra vez vuelve -por el carácter forzoso del recuerdo o el capricho de la imaginación- la escena del moribundo, de quien se habría estado debatiendo en el desenlace trágico del que nosotros, a deshora y con perturbada inquietud, nos limitamos ahora a ser los testigos. Y cabe preguntarnos, al margen de la evidente crudeza con que nos impresionan esos instantes últimos de su vida, a qué se debe su insistencia en nuestra memoria.

La escena de un nuevo nacimiento, inquietante por su carácter inaugural, suele producir un brillo perdurable en el recuerdo. Ella está en las antípodas de toda eventual evocación del final de un moribundo: pero no deja de aproximarse a la intensidad de la primera. La causa no es difícil de advertir: la desamparada desnudez ante la muerte *se hermana* con el desamparo con que aparecemos en el mundo al nacer. Los dos extremos de la existencia se tocan. La única manera para el sobreviviente de acogerlo, sobrellevarlo y acaso volver a alzar su esperanza, es la de saber no que el ausente había venido al mundo para morir, sino que como todo nacido había estado destinado a comenzar⁶².

Por otra parte, el puro haber nacido de Otro (el desamparo del nacer) se une al morir en manos de Otro (al estremecido desamparo ante la muerte).

⁶² Hannah Arendt, *La condición humana*. Barcelona, Ed. Paidós, 2005

Este segundo momento, el de la entrega final del nacido, es quizá el más decisivo de su alteridad: alteridad que apela, ahora, al porvenir que encierra su esperanza; y, con ella, a la exigencia de la re-creación de todo nacer. Memoria, pues, absorbida en esos instantes finales, que la remiten tanto al comienzo de la existencia desaparecida como al equivalente desamparo de su trágico término; doble desamparo a cuya evocación se debe ahora el sobreviviente como memoria de la esperanza.

Recordemos, ahora, una de las muertes de que ya hemos tratado: la del amigo⁶³. Ello nos conducirá a adelantar un inesperado giro, siempre posible, producido al enfrentarnos ante esa muerte en relación con nuestra memoria a la vez que con su sobrevivida esperanza. Con la muerte del amigo, y tras sortear en la descripción anteriormente realizada algunas dificultades de su memoria, parece que hubiésemos alcanzado una acertada relación fecunda con el ausente que parecía dejarnos entonces satisfechos. Habríamos recuperado el aliento más propio desde el que aquél había desarrollado su existencia y podíamos proseguir ahora con nuestra vida dejando atrás todo escozor de angustia. Sin embargo, hay algo más. Algo que parece no estar del todo en orden –o que más bien nunca ha de estarlo. Con frecuencia hallamos la pérdida de quienes habíamos debido “naturalmente” sobrevivir, familiares de la generación que nos precede e incluso –cosa más decisiva aún- de nuestros propios padres. Pero al producirse la pérdida del amigo, de quien a pesar del estrecho vínculo ya forjado no nos ha unido lazo de procedencia filial alguna ni de precedencia en el tiempo ¿qué habríamos de experimentar? Parece haber algo extraño en su siempre desconcertante muerte. Recordando los momentos compartidos, nos suele ocurrir perder momentáneamente la mirada ante una suerte de inhóspito extravío; es como si algo más que su propia vida hubiese concluido de una vez para siempre. Ello actualiza de pronto una inexplicable y persistente angustia; pero una angustia ante la que, si somos honestos con la experiencia de duelo que nos hallamos viviendo, no nos remite sólo a la pérdida del otro sino ahora, a la vez, a la de algo que pareciera perturbar de manera insistente nuestro singular porvenir de

⁶³ Parte II de este estudio.

sobrevivientes. Habíamos crecido o madurado con él, nos habrían unido innumerables expectativas y proyectos de cara al futuro, es decir, un horizonte compartido que aún *sigue* siendo el *nuestro*. Pero entonces esa pérdida aparece como una herida que ya no dejará de sangrar en el propio horizonte que nos aguarda: con la muerte del amigo, en efecto, nuestra vida arrastraría siempre un escenario compartido de anticipaciones que, en ausencia de uno de sus miembros, debe no obstante continuar. Pero ¿a qué otra cosa nos enfrentamos entonces, aquí, sino a la propia muerte? La pérdida del amigo nos señala en efecto que su muerte habría sido una posibilidad equivalente a la nuestra; dicho de otra manera, que en nada se distingue la posibilidad de haberlo sobrevivido de la que él mismo habría tenido de sobrevivirnos. Volvamos una vez más a nuestro recuerdo del ausente que desemboca en la desorientada detención de nuestra mirada vacía; si la examinamos más atentamente, advertimos que ella no nos enfrenta sino a un hecho trágico a la vez que de paradójica simpleza: el de que, tal y cual ya lo ha hecho el amigo ausente, nosotros también hemos de morir.

Pero ¿cómo mantener entonces el aliento de una memoria cuya esperanza no deja de anticipar más que su propio fin? Diremos enseguida que el ejercicio de esa memoria, al haberse desgarrado el escenario de su horizonte en duelo, bien puede verse inclinada a *reorientar* la compartida esperanza de ambos hacia *otro eventual horizonte*: el de un *tercero* que la habría imprevisiblemente de re-crear y trascender. Con otras palabras: de un *Otro* que despertase esa *compartida* esperanza restituyéndola, con su memoria, en el ya devenido porvenir de ambos.

El hijo, de cuya muerte nos hemos largamente ocupado, no es el igual – no es aquél con quien se ha compartido un histórico y a veces particular proyecto común-; la relación con el padre es siempre asimétrica: el hijo procede de la existencia de éste y le sigue. La acción filial del hijo consiste, como ya sabemos, en relativizar la iniciativa y cuestionar el desarrollo del sentido paterno para echar a andar en su existencia. Con el amigo, en cambio, compartimos como iguales una iniciativa que, a pesar de los contrastes, parte de un tiempo común y de una aventura en el mismo horizonte vivido. Y es

esto precisamente lo que puede *re-conducir* nuestra mirada hacia un eventual *Otro porvenir* que se hiciese cargo de *re-crear imprevisiblemente nuestra común esperanza*.

Estas indicaciones no hacen sino precipitarnos hacia un giro inesperado de la relación entre memoria y esperanza con el que comenzamos esta nueva Parte del estudio que de inmediato nos proponemos aborda.

La experiencia de duelo ante la pérdida del amigo, a pesar de su carácter singular puede extenderse a los demás duelos de que ya nos hemos ocupado, donde cabe enfrentarnos también con la posibilidad siempre vigente de nuestra propia muerte –en especial, cuando se trata de la memoria del hermano⁶⁴. ¿Qué señalada experiencia se nos abre aquí?

En la relación establecida entre memoria y esperanza, hemos considerado el ejercicio de la primera teniendo por objeto (a la vez que perteneciendo) a la segunda. Este ejercicio se ha dirigido al sobrevivido –y en el caso que más nos ha ocupado, al hijo trágicamente ausente. Sin abandonar esta perspectiva debemos acceder ahora, como acabamos de anticipar, a una decisiva ampliación de su escenario. Y es el que se abre al advertir que, a la vez que sobrevivientes respecto del Otro *seremos también por Otro sobrevividos*. ¿Cómo habría de tener lugar y re-crearse entonces el objeto de la memoria (la esperanza misma) tras la desaparición en nosotros de su actual ejercicio? ¿Qué otra posibilidad de subsistencia tendría la esperanza ante la memoria sino la de su eventual evocación y re-creación, no ya ejercida por nosotros mismos, sino por Otro porvenir? Más si en el vivo presente de nuestra existencia cabe tener una experiencia de ello ¿no se configuraría ésta acaso como *la de la propia esperanza en la futura memoria de ese Otro*?

Por otra parte, y tras repasar ya diversas muertes a las que nos sería dado sobrevivir, bien podemos preguntarnos ahora qué sucede con el ejercicio de la memoria cuando se aproxima la muerte del testigo memorioso de las primeras. Para penetrar de manera más eficaz en esta pregunta conviene situarnos con afán descriptivo en el contexto del anciano que ha tenido la ocasión de sobrevivir no sólo a la muerte de sus padres sino también

⁶⁴ Ya tratada en la Parte IV de este estudio

-y con excepcional infortunio- a la de alguno de sus hijos, hermanos y amigos; y que, tras esta experiencia abrumadora de duelo ha de enfrentarse por fin con su propia muerte -es decir, entonces, con la muerte de todas sus muertes. ¿Sobre qué habría de ejercer ahora su memoria si el conjunto del pasado, de la esperanza que se propondría acaso re-crear, se encuentra a punto de evaporarse con la propia muerte?

El ejercicio de su memoria pronto habría desaparecido. Mas ¿y su esperanza? ¿No resultaría posible concebir la vigencia de esta última tras la propia muerte? Como quiera que fuese, se trataría de un inesperado desplazamiento de esa esperanza: tras el cercano fin -y en consecuencia pérdida definitiva de la memoria- no habría de haber, ya, esperanza alguna *sostenida* por él mismo. Pero ¿cómo acreditarse, entonces, la posible recreación de la propia esperanza más allá de su vida? Ella no parece poder garantizar por anticipado vigencia de porvenir ajeno alguno que hubiese de sobrevivir a su muerte. Pero la existencia situada ante su siempre eventual y al cabo inevitable fin, bien puede sostener, ahora, una *inédita* esperanza: la esperanza en la memoria de Otro venidero que habría acaso de *recoger* nuestra devenida acción y *restablecer*, en un nuevo horizonte imprevisible, su esperanza. Detengámonos ahora en ello.

El ejercicio de la esperanza en la memoria porvenir

En busca de una suficiente determinación de la memoria de la esperanza hemos examinado ya diversas relaciones entre sus términos: la más inmediata, señalada por el genitivo donde la memoria se dirige a la esperanza como su objeto; acudiendo al genitivo subjetivo, aparece en cambio la pertenencia de esa memoria a la esperanza.

Pero más allá de esta *doble* posibilidad de acepción nos es dado otra: la de la esperanza adquiriendo, ahora, el activo papel de agente que toma por objeto a la memoria misma. Tal inversión de la relación entre memoria y esperanza -como de inmediato nos es dado advertir- no sólo se refiere al sujeto de la acción sino a una nueva relación temporal entre sus términos. Veamos:

-Al limitarnos a hablar de la memoria de la esperanza la acción apuntaba al pasado: era el recuerdo del rasgo por el que se descendía en pos de la fuente que lo alimentaba; en esa fuente se descubría entonces la esperanza y se la proyectaba una vez más hacia el porvenir. Mas este porvenir sólo se erguía *desde* el hallazgo de la memoria; el hallazgo mismo, como objeto inmediato de esa memoria, se buscaba de antemano en el pasado.

-Cuando hablamos, en cambio, de una *esperanza de (en) la memoria* no nos referimos ya a ninguna acción que se orientase al pasado; aquí no está *inmediatamente* en juego el pasado, sino ante todo el porvenir. El nacido no se dirige ni a sí mismo ni al Otro *devenidos*; sino al Otro *por-venir*; y, simultáneamente, a sí mismo como *por-venir en manos de la eventual memoria* de ese Otro. A la desbordante trascendencia de esta memoria puede volverse entonces el sobreviviente (y el sobreviviente del más complejo de los duelos a que más arriba nos referíamos) con la esperanzada exposición de su existencia para que el comienzo -el nacer mismo- rehaga, una vez más, su milagrosa re-creación.

Todo nacido está destinado a ser sobrevivido por quienes han sido testigos de su vida. De esta manera, a la existencia que somos le cabe una inquietante anticipación que es necesario subrayar: la de nuestra ausencia definitiva dando lugar, ahora, no a una mera continuidad ilusoria de la vida, sino, una vez destituidos como íntimos testigos de nosotros mismos, a la cesión de ese testimonio a Otro porvenir. Pero ¿en qué consistiría, más precisamente, esta “cesión”?

Por lo pronto ella está destinada a abrir desde el presente un nuevo escenario, el de la existencia del Otro-sobreviviente; escenario que ha de traer eventualmente, como consecuencia, la re-creación del propio nacer; pero escenario inédito, además, de nuestra ya devenida existencia como dimensión de imprevisibilidad a la que le sería dado *introducirse* en la existencia del Otro reclamando -en el sentido que fuese- su memoria.

Quien se experimenta entregado a ser de ese modo sobrevivido -en definitiva y llegado el momento, cualquiera de nosotros- ha de tener la certeza anticipada de que, con su inevitable desaparición, *se introducirá en el mundo*

un abismo inquietante, y, con él, una nueva situación destinada a ser imprevisiblemente resuelta –y en el mejor de los casos fecundada. Es esta la cesión (o carácter de don) de nuestra vida misma que estaría entonces, desde la insistencia activa de su ausencia, en manos del memorioso testigo porvenir; de aquél que tras habernos sobrevivido se hallará a su vez destinado a seguir naciendo. Solemos morir por accidente o por una enfermedad temprana. Ello puede sobrevenirnos en cualquier momento de nuestra vida. Pero exista o no un desgraciado accidente o una patología letal, la proximidad de la muerte tiene también lugar cuando nuestra edad se ha prolongado excesivamente y el pulso de la propia energía ha comenzado a ceder a un envejecimiento y en consecuencia declinación biológica inevitables. En este caso, los hombres suelen advertir un progresivo abandono de su condición de vivientes, que amenaza ser definitivo. En tales circunstancias, suelen poner de manifiesto una suerte de despedida del mundo y, con ella, de los seres más próximos con quienes se había hasta entonces convivido; se accede, en fin, a ese estado de ensimismamiento que la sombría pérdida cercana de todo lo familiar trae consigo. Los eventuales sobrevivientes se limitan a reaccionar ante el anciano con resignación, como si se tratase de un acontecimiento desafortunado pero a la vez previsible con el que de algún modo se habría contado desde siempre. Pero acaso se trate, para el anciano, antes que de un nefasto desenlace inminente para el que no se hallaría preparado, del concentrado ejercicio de lucidez de quien experimenta su propio fin como el sentido de una consumación; consumación que habría estado aguardándolo desde siempre. Invertiendo el orden de los términos, toda consumación debe su sentido al fin –es decir, al término conclusivo de un siempre limitado devenir. Pero no –al menos inevitablemente– como la insólita bofetada sobre el confiado curso de la propia vida. Por el contrario, puede ser la inédita manifestación de la esperanza, que coincidiría con la transformación inquietante de nuestra propia vida en desafiante abismo habitando ahora la memoria de sus sobrevivientes. Pero -insistamos aún en preguntar- ¿de qué modo?

Tras mi desaparición se cancelará para siempre la experiencia del *ser testigo* de mi vida. Pero no tiene por qué hacerlo su *sentido*: este último (que

es uno con la siempre inacabada esperanza hasta entonces desarrollada) estaría acaso destinado a prodigarse, desde el inquietante carácter de su ausencia, como fuente de un inédito cumplimiento en un Otro. Por ello, y yendo a los sobrevivientes, a la hora de enterrar a un ser querido no sólo tiene lugar el resignado lamento ante su pérdida, sino también -y con más frecuencia de la que suele advertirse- la mirada inquieta de aquellos que asisten a la misteriosa persistencia de su esperanza: esperanza cuyo abismo no cesa de reclamar nuestra memoria, para conservar su latido y re-crear imprevisiblemente su aventura. Sabemos entonces por qué en diversas culturas el entierro se convierte a la vez en celebración; es la celebración del nacer prodigándose, una vez más y *precisamente* con su muerte, al nacer.

Pero insistamos, por lo pronto, en la experiencia del inédito desbordamiento de un incierto Otro-porvenir que tendría singularmente lugar cuando el nacido se dispone a morir. Sabemos que el nacer que somos nos desborda e implica a su vez en ese desbordamiento. Desde el *origen* se da, en rigor, un *doble desbordamiento*: el de la trascendencia del fin que huye de manera indefinida en el horizonte, y el de nuestro propio fin que permanecerá siempre más allá, atrapado en ese mismo horizonte que nos trasciende. Pero al disponernos a morir, advertidos de que ya no volveremos a ser testigos de nuestra existencia, experimentamos *en un nuevo sentido* el señalado *desbordamiento*: no ya sólo el incluido en nuestra existencia actual de la que aún permanecemos testigos, sino el que deja en *suspense* su totalidad: desbordamiento, pues, del transcurso hasta el fin de la totalidad de nuestra propia existencia próxima a la muerte. Dicho de otra manera, se trata del inminente ser sobrepasado nuestro propio haber nacido.

De este sorprendente suceso y de su incontestable desplazamiento al porvenir, sabemos ya desde que nacemos, al haber estado destinados a sobrevivir -o sobrepasar absolutamente- a otros. Pero es, de manera señalada, en la experiencia de quien se aproxima a la propia muerte donde se manifiesta el nuevo desbordamiento al que aquí nos referimos: ahora será *precisamente* Otro-porvenir el que nos sobrevivirá. Experiencia de la inevitable trascendencia que es ese Otro a la propia trascendencia vivida y

destinada, ahora, al sacrificio extremo que le será dado consumir. Ejercicio culminante de un propio *repliegue* en el que cabe encontrar, por vez primera, el destino de nuestra esperanza *en manos de* la memoria de un Otro.

Vigencia de la propia esperanza en Otro porvenir

Cabe preguntarnos ahora –y dejando un momento en suspenso toda acreditación *en la aislada* experiencia de quien ha de morir- ¿cómo es posible que ese Otro-porvenir, siendo precisamente “Otro”, se haga cargo de una esperanza que habría sido *exclusivamente* la nuestra? Intentaremos responder a ello articulando la respuesta en cuatro pasos.

a) Lo imprevisible desborda al nacido desde los dos momentos esenciales de su existencia: imprevisible inauguración (iniciativa) de lo imprevisible (anticipación). En la propia naturaleza de lo imprevisible se halla su carácter *inconmensurable*. Ahora bien, si esta *desbordante inconmensurabilidad*, que insiste en la existencia nacida como su condición, *es esperanza*, se advierte que a ella le será posible *desplazarse* siempre hacia (e *integrase* en) el horizonte de otros por venir. Dicho acontecimiento aparecería entonces como continuación -y eventual transformación- de la *experiencia* que el propio nacido, dispuesto a morir, *encontraba*; con otras palabras: su absoluto *sobrepasarse* hacia lo incierto se revelaría ahora, a la vez, como *posibilidad efectiva de ese Otro porvenir*; Otro igualmente nacido que habría de *compartir* la misma inconmensurabilidad de la esperanza del ausente.

b) El Otro-porvenir que hubiese de re-crear nuestra esperanza, por otra parte, sólo podría hacerlo sosteniendo y alimentando desde sí mismo la propia. Sólo a raíz de su iniciativa y de su anticipación en el horizonte podría ese Otro alcanzar y acoger la incomparable singularidad del sobrevivido y el desafío de su ya devenido horizonte exponiéndolo a un imprevisible cumplimiento porvenir. De esta manera *todo* nacido sobreviviente (es decir, cada uno de los ahora presentes) se convierte *también* en ese Otro-porvenir de que hablamos: lo hace a través de la inquietante esperanza, a que el pasado nacer se habría confiado, de una re-creación memoriosa en el imprevisible comienzo de un Otro. Ello nos señala que al hablar de este Otro el análisis *no*

se limita a quien nos habría de sobrevivir sino a la vez a cada uno de nosotros en relación con nuestros sobrevividos.

Hay una frase que suele repetirse al evocar a los ausentes de que hemos sido testigos y con quien en su momento compartimos episodios decisivos de nuestra vida: solemos referirnos a ellos como a “nuestros muertos”. ¿A qué se debe –preguntamos- el posesivo (“nuestros”) introducido en esta declaración? Por lo pronto, la memoria no expresa con ello algo que concierna *aisladamente* al sobreviviente. Hay en cambio una clara referencia a nosotros mismos, aunque transportada a su vez a un escenario trascendente, es decir, señalando una rigurosa alteridad (sin esto último hablaríamos sólo, por ejemplo, de nuestra pena, de las dificultades propias del duelo ante la pérdida del ausente, etc.). Si hablamos, pues, de “nuestros” muertos es porque ellos han dejado en nosotros una persistente inquietud. De esta manera: a) por un lado les llamamos “muertos” porque su soberano protagonismo ha sido expulsado de nuestro presente; b) más por el otro, esa expulsión no ha dado lugar a una pura relación de exterioridad con ellos: en cambio, siguen viviendo en nosotros desde su inalterable solicitud de re-crear –con el destino que fuese- su aún abierta esperanza. Esta esperanza es la del “otro” –a la vez que “nuestro”- muerto, cuya esperanza compartimos ahora con la propia; esperanza que nos es dado siempre actualizar en el propio porvenir y llevar imprevisiblemente por caminos inéditos.

c) Hay otra manera de desacreditar toda supuesta certidumbre en la memoria porvenir; no ya cuestionando, desde el eventualmente sobrevivido, la existencia del Otro, sino su *posibilidad de hacerse cargo* del pasado protagonizando efectivamente, con su memoria, la re-creación de nuestra ya devenida esperanza. Considerémoslo.

En el ejercicio de la memoria hemos acogido siempre los términos del sobrevivido y el sobreviviente relativamente próximos en el tiempo; o lo hemos hecho, si se quiere, desde una supuesta familiaridad con el curso de la existencia ausente teniéndose siempre así, al alcance de su memoria, un rico y controlable material. Es éste el terreno fenoménico que habríamos acogido en nuestro análisis y desde el cual nos habría sido posible reivindicar

el ejercicio eficaz de la memoria del ausente. Mas ¿qué hacer cuando de ese ausente ha ido extraviándose, con el tiempo, toda información acerca del curso de su vida, cuando de él no permanecen ya rastros seguros a que aferrarse para renovar la esperanza que habría latido bajo su concluida existencia? Si la re-creación de la vida de los héroes resulta ya problemática, si su recuerdo se ha ido transformando a través de la interesada acumulación de interpretaciones en una débil caricatura de lo que debió de haber sido en efecto la pasada existencia ¿qué quedaría, entonces, al cabo de algunas generaciones, de la vasta mayoría del resto de los mortales?

La memoria del ya *lejano* ausente suele ponerse en marcha a partir de un conjunto de datos, apoyo indispensable para su ejercicio. Este ejercicio busca re-crear el escenario de lo posible (por el que aquéllos indicios nos invitarían a descender) como fuente que ha alimentado las pasadas acciones. (No debemos, por lo pronto, confundir esto con el ejercicio de una memoria propiamente histórica –de la que en el siguiente capítulo nos ocuparemos– cuyo objetivo es el de ser *fiel* a la eventual reconstrucción a que aspira su relato científico, es decir, a la *manifestas* acciones que tuvieron lugar; la historia halla su necesidad en esa reconstrucción cuyos episodios y su interpretado argumento pueden ponerse, llegado el caso, al alcance de la memoria que busca re-crear la acción nacida desde su *fuentes* de esperanza). La esperanza que habría alentado su curso –sea, por ejemplo, el de una lejana acción común de cuyos personajes y su concreto devenir sólo nos habrían llegado débiles noticias– no se limita al carácter *ostensible* de pasadas acciones: trasciende hacia latitudes más amplias, que acaso hayan permanecido *desconocidas por sus propios actores*. En efecto, el alcance de la esperanza que alienta al nacer *escapa* a menudo a la conciencia y al testimonio que en ella habría creído sostenerse. Pero es precisamente ese escaparse hacia adelante, *esa fecunda extensión* lo que habría de *acoger y re-crear* la memoria porvenir. Esta última, en vez de limitarse a la mera reconstrucción de verificables episodios del ausente iría más lejos aún, *re-inventando* (re-creando inéditamente) a sus desaparecidos. En cualquier caso, los “materiales” de aquella eventual reconstrucción serían *el estímulo para*

arriesgar la comprometida pesquisa de la fuente que ha sostenido y alimentado la acción palpitante tras ellos. La memoria *se dejará llevar*, entonces, por esos estímulos hacia la esperanza procurando, al cabo, el nuevo alzamiento de ésta en un nuevo porvenir. Por más hundidos en el tiempo que aparezcan los acontecimientos a que se dirija, por más debilidad con que apareciese la base de su representación, de lo que se tratará es de atisbar la irreductibilidad de un rasgo vivo en que se habría configurado la acción nacida y, de la mano de aquél y con la complicidad de la *imaginación*, actualizar la fuente de esa acción.

Se dirá que semejante reconstrucción correría el riesgo de apartarse de la pasada realidad; pero no sucede tal cosa. Al fin y al cabo, y yendo a los contemporáneos, la imagen que los próximos guardan –y re-crean- de nosotros no suele coincidir con la percepción que regularmente tenemos de nosotros mismos. Aquélla imagen nunca habría pretendido, por otra parte, adecuarse a la supuesta “realidad objetiva” que nos constituye; tiene su origen en la propia expresividad con que habitualmente nos hallamos transmitiendo, sin control preciso de sus consecuencias, el sentido mismo que late bajo nuestra acción. Pero el resultado de esa transmisión es también la de nosotros mismos *implicados* en la alternativa cotidiana de hallarnos el origen actuante de su imprevisible eficacia en los demás. Algo semejante sucede con el sobrevivido del que no se ha tenido más conocimiento que la transmisión de unos poco consistentes relatos acerca de su vida.

d) Hemos señalado más arriba la capacidad de la imaginación como posible recurso de la memoria. Pero preguntemos -teniendo ello en cuenta- una vez más ¿qué hacer cuando lo que habría debido nutrir la memoria no nos lleva sino a un borroso recuerdo de los ya ausentes pero efectivos nacidos? Apresurémonos a contestar que, en este caso, ese desfallecimiento de la vivacidad del pasado debe dar paso a una *imaginación* que lo trascienda hacia el centro de la tensa finitud de su desarrollo, y que remita, al cabo, a la palpitante esperanza que lo hacía posible cada vez.

Hemos de insistir pues en la importancia de la imaginación en el ejercicio de esa memoria. Es verdad que al localizar el rasgo de la acción de

que se ha sido en efecto testigo se abre, sin mayores obstáculos, el camino para descender a su latente esperanza y re-crearla en el propio porvenir. La memoria cuenta aquí con la capacidad de reproducir (en principio) toda pasada percepción del ausente, capacidad en la que ahora se apoya para emprender su ejercicio. Hablamos, así, de una suerte de memoria reproductiva. De una manera análoga hablaba Kant de una función reproductora de la imaginación. Más también lo hacía de otra *productora* – más cercana al escenario ontológico de la *posibilidad*. La segunda, que incluiríamos como más próxima a nuestra memoria de la esperanza (y alejándonos ahora del hallazgo kantiano de una síntesis trascendental desde unidad de la apercepción) pertenece, antes que a la pura imaginación, a una capacidad *específica de la memoria*. Se trataría de *proyectar* en nuestro horizonte la esperanza latente *del ausente*: no de la mera anticipación porvenir como arbitrario *fruto* de nuestra fantasía. Lo que aquí cuenta, en cambio, es la *extensión inédita* de la esperanza desenterrada que corresponde al *propio sobrevivido*. Si nos decidimos a hablar, por analogía con la imaginación, de una memoria reproductiva y otra creadora, no se trata en la segunda de incorporar un elemento (imaginario) *exterior* a la memoria, sino de *reivindicar* su rigurosa capacidad de re-crear en nuestro porvenir la esperanza del Otro y llevarla a un siempre *imprevisible* cumplimiento. Lo que de esta manera re-creamos, la esperanza por nosotros sobrevivida del ausente, es la imprevisible fuente misma de su acción que se encuentra, más allá de lo probable, en el abierto espacio inconmensurable de lo posible; no sólo de la posibilidad que aún no habría llegado a realizarse, sino también que habría permanecido del todo ignorada antes de poner en marcha nuestra propia memoria, la que viene ahora milagrosamente desde el porvenir a recuperar un pasado donde descubriríamos el remoto esbozo secreto de su aparición.. De esta manera, nuestro trato memorioso con la esperanza se extiende no solo a lo que no habría tenido un manifiesto cumplimiento en el pasado, sino también a la latencia escondida en y para ese mismo pasado y cuyas huellas sólo dejan advertirse en un nuevo porvenir. De ello es capaz el alcance de la imaginación que pertenece a la memoria; de rescatar lo hace

largo tiempo desplazado por imposible, desde el inconmensurable escenario de la esperanza en el que se reanuda una vez más la aventura nacida. Seguramente muchos sueños e ilusiones del hombre que no han conocido manifestación ostensible alguna y que no han adherido a nada perdurable en el mundo, estén destinados a descifrarse en el porvenir. No se trataría nunca, en cualquier caso, de un mero invento, sino de la inagotable re-creación del nacer a través de la memoria de la esperanza. Y, por ello, la imaginación, arraiga en esa memoria que pone a su disposición la huella para anticipar el fulgor del rasgo ausente, mostrarlo como brillo riguroso de una acción y descender, en fin, a la imprevisible esperanza que sostenía y alentaba su camino⁶⁵.

Es hora de concluir este capítulo. Hemos invertido la relación entre memoria y esperanza descubriendo así una torsión decisiva en el seno de la misma: la esperanza en la memoria de Otro a venir. Recordemos una vez más, sin embargo, que ya en la formulación de una memoria de la esperanza –como memoria del sobreviviente de la esperanza del sobrevivido- hay siempre la posibilidad de considerar, antes que su objeto (la esperanza misma) la pertenencia de la memoria a él. Es la diferencia que percibimos en el seno de la doble significación en que puede alternativamente oscilar la relación entre los términos de este acontecimiento. Así, el genitivo (“de”) introducido en la declaración de una memoria de la esperanza puede referirse, antes que a la segunda como término de la primera, la pertenencia a éste.

Ahora bien, considerando ahora la esperanza de (o en) la memoria de Otro porvenir bien podemos observar a la vez la siempre posible alternancia de su sentido, aprehendiendo el genitivo como objetivo o subjetivo. Veamos enseguida las consecuencias esenciales de esta alternancia.

Si optamos por el genitivo objetivo veríamos a nuestra propia esperanza fluir apasionadamente en la acción que sostiene y alimenta para fortalecer, con ello, la herencia a que estaría destinada su re-creación al aparecer protagonizada -en su momento y de manera imprevisible- por Otro

⁶⁵ Cuando más adelante hablemos del ejercicio de la memoria en subjuntivo tendremos oportunidad de ampliar estas indicaciones.

porvenir. Si, en cambio, volvemos la mirada hacia el igualmente posible genitivo subjetivo dando sentido a la misma declaración (esperanza de –o en la memoria de Otro) advertimos, en ella, la propia esperanza entregada a los brazos de Otro que habría de decidir entonces sobre su rumbo; la veríamos, pues, dispuesta a dejarse llevar por caminos inciertos, ajenos ya a su ya devenido protagonismo pero tratándose no obstante de su misma esperanza viva re-inaugurándose, una vez más, imprevisiblemente.

En relación con esto último no podemos dejar de evocar las palabras de Jesús a sus discípulos en la última cena, cuando, tras partir el pan y enseguida cogido el cáliz, los entregó y les dijo: “haced esto en memoria mía”. Diciendo sucesivamente, durante la entrega: “...este es mi cuerpo” y “...éste es el cáliz de la nueva alianza de mi sangre, que es derramado por vosotros”⁶⁶. ¿Cómo interpretar estas declaraciones de Jesús prescindiendo, ahora, del ya mítico carácter religioso de la promesa de salvación tras su sacrificio, muerte y resurrección? “Haced esto en memoria mía”. Jesús se refiere a él mismo como hombre, como nacido. Pues ¿qué significa “mía” sino la esperanza que alimenta su propia existencia protagonizada por él mismo sin cesar? Y qué quiere decir el “haced” señalando hacia un futuro acontecimiento donde el propio cuerpo y su sangre serán sacrificados hasta la muerte? El “haced” no puede tener otro sentido que el de la entrega –con la de su cuerpo y su sangre- de la propia esperanza: y la entrega de esa esperanza -que desde su venida al mundo le había sin cesar alimentado- a la memoria porvenir de sus discípulos. En efecto: la mirada a ese porvenir, implícita en el “haced”, lo es –se dice- “en memoria mía”. “Mía”: es la esperanza del propio Jesús; y “hacedlo en memoria...”: es esa misma esperanza ofrecida imprevisiblemente a la memoria de otros por venir. Y así, en efecto, ha sido -como comprueba nuestra historia- a lo largo de dos milenios. Pero si volvemos a actualizar nuestra prescindencia del sentido religioso de la eucaristía ¿no nos encontramos, acaso, con el prodigio que el nacer trae consigo con la capacidad de su constante re-creación? ¿No nos hallamos con el prodigio de la memoria

⁶⁶ Lucas, 14, 19

de la esperanza –y, como su otra cara, de la propia esperanza descansando en los brazos de una memoria

Memoria histórica y memoria común.

Necesidad e insuficiencia de la historia para el ejercicio de la memoria.

Sabemos que la memoria parte del brillo peculiar del rasgo que, resplandeciendo en las acciones pasadas, permitiría re-crear y anticipar nuevamente su esperanza. El rasgo ha de reflejar el lucimiento de la pasada acción en su facticidad. Pero a menudo -como acabamos de ver- esa facticidad ya lejana en el tiempo sólo resulta accesible mediante huellas equívocas de su existencia y de características sólo puestas de manifiesto en el testimonio de débiles indicaciones y de relatos difícilmente verificables. Cuando de esa manera nos hallamos distantes de lo que ha sido, resulta necesario acudir a la investigación en que se empeña la historia –cosa cuya aclaración habría quedado pendiente en las consideraciones del capítulo anterior. Sin duda, la extensión anticipadora de la memoria podrá ir siempre más allá de lo inmediatamente dado en el registro histórico-científico de episodios del pasado; pero la previa re-construcción rigurosa de éste resulta, numerosas ocasiones, soporte indispensable con el que toda memoria futura habría de contar. Y ello por dos razones, epistemológica la una y ontológica la otra. Vayamos a la primera.

a) La memoria pierde su posibilidad de ejercicio eficaz cuando faltan claros signos representables que diesen cuenta de la pasada existencia. Por ello le resultará esencial la documentada acreditación de acontecimientos para la actualización rigurosa de su sentido. Sólo tras la exploración de ese terreno es como la re-creación propia de la memoria podrá entonces trascender los límites de la ya lograda objetividad, hacia el presentido brillo irreductible de la acción y, de ahí, hacia la esperanza latente tras ella; desbordando, de este modo, los límites a que se atiene la reconstrucción puramente científica de que se habría valido.

b) Pero además de esta condición -si se quiere “epistemológica”- indispensable para la memoria, hay otro momento -esta vez de carácter “ontológico”- que le pertenece. Y es la necesidad de *restituir* la verdad efectiva del sobrevivido *contra* sus frecuentes desfiguraciones, para *enderezar* acertadamente la esperanza que toda memoria futura se propusiese extender en su inédito horizonte. Ello señala la indispensable condición de la *muerte efectiva* del sobrevivido para recoger su auténtica esperanza y re-crearla de la manera que fuere: puesto que, con la *desfiguración* del ausente, éste *no llega rigurosamente a morir*; es decir, a consumir su fin como decisivo don que habría de ser eventualmente recogido por Otro-porvenir. Su muerte, es decir, la *entrega veraz de su don*, resulta así condición “ontológica” necesaria para la acogida y transformación de toda eventual memoria sobreviviente.

La reconstrucción histórica que acogería la memoria nunca agotará, sin embargo, la búsqueda decisiva de esa memoria *en* el método escogido que hubiese seleccionado sus materiales, relacionado éstos tras su análisis y procedido a hipótesis interpretativas. Sólo lo hará, en cambio, en el ejercicio riguroso de la memoria *como* memoria de la esperanza, desbordando los resultados puramente objetivos de todo quehacer científico (quehacer, por su parte, que para ponerse en marcha y lograr sus copiosos resultados objetivos no requiere *necesariamente* de memoria alguna).

Pero, a la vez, ese desbordamiento sólo logrará su fecundidad si ha partido, como condición ontológica desde la que ha tenido lugar toda existencia nacida, de su *vida efectiva* y de su *efectiva muerte*. Ello suele ponerse de manifiesto cuando la pesquisa histórica se reclama de connotaciones de carácter ético (la fidelidad a la verdadera existencia del sobrevivido, la exigible reivindicación de sus abortadas expectativas, etc.), como es el caso, en gran medida, de lo que hoy suele denominarse “memoria histórica”. Esta, en efecto, no pretende reconstruir la existencia pasada con el solo afán de reflejar el carácter objetivo de sus acontecimientos, movida por un mero propósito de descubrimiento y verificación científicos. Se propone, además, una lucha tenaz contra el olvido de que el pasado habría sido víctima por un interesado afán de marginación de la historia común. La recuperación

de ese pasado, en paralelo con la exhibición de los estratégicos intereses que lo habrían bloqueado y desembocado en la negación de sus expectativas -es decir, de su esperanza- se propone ahora hacerse cargo, mediante el decidido ejercicio de la memoria, de esa esperanza: de re-crear, más allá de las acciones consideradas meros episodios ya ajenos en el tiempo, el sostén y el aliento del porvenir que tras ellas latía y de hacerse cargo de éste mediante el cumplimiento inédito de sus abortadas -pero subsistiendo aun abiertas- posibilidades. Así como la existencia pasada puede siempre haber sufrido una segunda muerte ocasionada por el olvido, de forma paralela e invirtiendo el sentido de éste la memoria histórica de la esperanza se dispondrá a rescatar una segunda vida: la de la pasada esperanza actualizada y vuelta a desplegarse en un nuevo porvenir.

Pero:

-este alzamiento, a su vez, sólo puede inaugurarse -insistamos en ello- desde la fiel reconstrucción histórica; reconstrucción a menudo omitida o deliberadamente distorsionada en el presente. Debe comenzar por la recuperación veraz de su devenir y de su silenciado (y acaso trágico) fin para que su muerte resplandezca como la entrega decisiva de su esperanza a un nuevo testigo sobreviviente; es decir, al Otro-porvenir que tendría la tarea de recrearla y volver a liberar la fecundidad de su aliento en el actual horizonte.

E inversamente:

-el acoger la esperanza de los sobrevividos sólo se hace posible desde la esperanza presente; dicho de otra manera, sólo al inédito comienzo nacido vigente le es dado rescatar con eficacia otro pasado comienzo. Aquí no se trata -o al menos ante todo- de una suerte de sentimiento solidario o compasivo con el Otro-sobrevivido; dicho de otro modo, lo que está en juego no es una mera buena voluntad de acercarse al pasado de los hombres desde el más alto nivel de un presente y un futuro que esa voluntad tendría ahora en sus manos; se trata en cambio de experimentar, desde la esperanza presente, su esencial *comuni3n* con toda esperanza nacida para acogerla y re-crearla (y como) la propia. Para ello es necesario atravesar las frágiles y a menudo engañosas nubes de toda nostalgia y descender al hecho, primario para el

ejercicio de la memoria, de la *verdadera* muerte que se pretende evocar. Si la existencia ya devenida permanece sepultada en el olvido o desfigurada en su manifestación, ello significa -como ya señaláramos- que no se la ha dejado morir *aún*; o, mejor dicho, que se habría sustituido su muerte por una adulterada interpretación de los hechos. En este segundo caso, el que ha muerto no es el sobrevivido sino una impostura del mismo. Pero sin la muerte de aquél (o aquéllos) cuya existencia se habría aventurado de manera decidida en las expectativas que la alimentaban, se niega la posibilidad de toda acertada evocación de su recorrido a la vez que de toda vindicación innovadora de su esperanza. No poseeríamos de ello más que la burda abstracción tejida ante nuestra ignorancia por el relato insustancial que sólo tenía por objeto apurar el olvido. Privados de toda trasmisión eficaz de su *rigurosa muerte*, estaríamos evocando la pantomima de un indiferente relato que ya no nos incumbe. Para recuperar su memoria y desenterrar el secreto latente bajo su vida deberíamos, ahora, poder mirar de frente a ésta y a su muerte. Sólo de ese modo daríamos lugar a que el viento renovable de su esperanza habite, con una segunda vida, nuestro propio horizonte; una vida cuya voz no cesaría entonces de solicitarnos desde su muerte. De esta manera nuestro mundo estaría poblado por el latente resplandor de la esperanza sobrevivida, por el ahora vivificante desconsuelo de nuestros muertos. Y es entonces cuando asistiríamos al desbordamiento más vigoroso de nuestro propio porvenir.

Los sobrevividos lejanos y la memoria de su compartida esperanza.

Nos hemos detenido ya a analizar el destino de la memoria cuando la manifestación de su objeto -los sobrevivientes del caso- se habría extenuado, con el paso del tiempo, oscureciéndose su brillo. Hemos apelado, entonces, a la esperanza *inacabada* de todo nacido que, así sea con una mínima pero a la vez decisiva información, podríamos re-crear. Hemos insistido en la imaginación como elemento esencial de toda memoria de la esperanza; imaginación que nos habría de estimular, más allá de la fragilidad

recuperable, a actualizar la esperanza que habría palpitado tras la acción pasada y a extender en el presente su fecundidad.

Sin embargo –y extremando la circunstancia anterior- nos hallamos forzados a admitir la trágica desaparición de un número en principio indefinido de seres anónimos que han abandonado la historia viva de los hombres sin dejar huella consistente alguna de su destino. La historia presentaría así la enigmática sombra de un mundo que habría sido poblado y nutrido por multitud de nacidos, cuyas vidas parece ya imposible de actualizar. No se trataría, sin embargo –tarea que además de imposible resultaría innecesaria- de ninguna representación de las indefinidas singularidades que nos han abandonado; más bien –y la historia suele darnos a menudo suficiente base para ello- todo consistiría en la recuperación de conjuntos pletóricos de vida compartida, del aliento, vivo entonces, de generaciones precedentes; ante todo, de aquéllas que han condicionado decisivamente el devenir de nuestra propia cultura. Es conveniente adentrarnos aún en ello.

Consideremos el siguiente hecho. Cualquiera de nosotros, pasados los veinte años, empezará a encontrarse con otros seres que habrían comenzado (nacido) después de nuestro propio comienzo. Es la generación posterior a la nuestra. Invirtiendo la dirección de la mirada, nosotros mismos aparecemos como generación posterior a la de quienes nos anteceden; estos últimos, con relación a sus mayores y así indefinidamente. De esta manera, toda generación posterior podrá acceder a la memoria de las que –ostensiblemente, según el registro histórico- las hubiesen precedido. Estas siempre problemáticamente evocables generaciones, si bien –como resulta palmario- no pueden ofrecernos el rasgo y el devenir de la acción de las singularidades que las han nutrido, tienen, sin embargo, determinadas *características* comunes emergentes de su *señalado* haberse hecho cargo de un destino *común*.

Sin introducirnos en la complejidad requerida por un análisis histórico de las generaciones, podríamos arriesgar al menos una clasificación: la de aquéllas que han iniciado la reivindicación de un cambio sustancial de la

existencia hasta entonces habida; las que se han esforzado –con diversa pasión- en conservar la estabilidad de un estado de cosas manifiestamente alcanzado; o bien, en fin, aquéllas a las que tanto la transformación como el mantenimiento del *status quo* les hubiese resultado en gran medida indiferente. Dicho con otras palabras (y para denominarlas de alguna manera): las generaciones “revolucionarias”, las “conservadoras” y las que habrían decidido permanecer indiferentes ante su destino histórico, o, si se quiere, pasivas ante su desarrollo y consecuencias, y que podría corresponder la designación de “continuistas”. Si admitimos que cada generación podría entrar siempre (aunque cada vez de forma diversa) en alguna de estas clasificaciones la historia nos mostraría, mediante un relato coherente en base a los más variados testimonios, el sentido de sus acciones y con ello la *sugerencia* del rasgo con que ellas se hubiesen manifestado: el ímpetu de su iniciativa o la fragilidad de sus retrocesos, la agitación de su ejercicio o la precaución con que se mide su alcance, la abierta prodigalidad o el sombrío retraimiento ante el porvenir etc. Si se quisiera, por otra parte, penetrar más *rigurosamente* en la relación entre las *características del rasgo y las de la acción*, advertiríamos fácilmente que: a) en lo que se refiere a la *iniciativa*, el ímpetu eventual sería el rasgo con que se alza la acción de emprender; la rigidez, el de la acción que se precipita a la pura reafirmación de lo incuestionable; la fragilidad, el de la manera en que la acción retrocede ante una más decidida ejecución; y b) en lo que se refiere a la *anticipación* del porvenir, la amplitud, constituiría el modo (rasgo) que caracteriza al abierto prodigarse; la prudencia, la manera según la cual la acción mide el alcance de su cumplimiento; el ensombrecerse, en cambio, del rasgo de la acción al replegarse ésta sobre sí misma; etc.

Enseguida advertimos, sin embargo, que los diversos tipos de rasgo dados como ejemplos se refieren al aspecto *general* del nacido que somos; generalidad que sólo aparecería más singularizada al sernos dado descubrirla en el seno de una *determinada* cultura colectiva: yendo –por ejemplo- a las sociedades cuyas tradiciones se han diversificado en el moderno Estado-nación, no es igual la altivez (rasgo) que pueda caracterizar las acciones de un

argelino que la que lo hiciese en cambio de un irlandés; como tampoco lo es la solemnidad (rasgo) en la acción de tratar con desconocidos de un japonés que la desenvoltura con que se suele manifestar un americano; etc. El rasgo descende a una nueva especificación aún, cuando al considerar la cultura singular de una sociedad nos referimos a momentos históricos diferentes que *condicionan* de manera decisiva la acción común. Así, dentro de una misma sociedad de identidad cultural relativamente homogénea y teniendo en cuenta el contingente momento que atraviesa, podemos acudir, para mejor apresar el rasgo con que se pone de manifiesto su acción, a diferentes variables que hubiesen en aquél momento condicionado a ésta -económicas, sociales, ideológicas, etc. El rasgo, en fin, a que ahora nos referimos no hace sino poner cada vez de manifiesto la singular modalidad de la acción compartida, ya sea de la que persigue el cambio, la que se afana en la conservación o la que adhiere a la mera continuidad de lo vigente.

Tras las acciones, pues, y bajo la inspiración de su rasgo podríamos acceder con mayor precisión al despliegue de la esperanza que las hubiesen alentado. El registro de documentos clasificados y depurados por la ciencia histórica nos presta en este sentido una insustituible ayuda; no sólo nos permite contar con la acreditación eficaz de los hechos sino, más aún, con el sustancioso relato evocativo de sus propios actores: allí no sólo despunta el desnudo “factum” –registrable episodio objetivo que, abandonado a sí mismo, carecería de sentido- sino ante todo la manera de *experimentarse* el nacido en el seno de su acción, de *estimar* su convivencia con los otros y de *sentir* el mundo con ellos compartido. El rasgo mismo asoma con mayor eficacia en estos relatos cuando, lejos de todo solemne testimonio destinado a una vaga posteridad, aparece con él la re-creación del universo que se ha vivido sin distancia. Así, de ese compartido rasgo -señalado con frecuencia en diversas narraciones- comprendemos mejor el sentido de las acciones que ya hubiésemos podido acaso verificar, y, tras ellas, se nos franquea mejor el descenso al cálido escenario de la esperanza que las habría animado. De este modo recataríamos, a través de la esperanza generacional, aquélla que ha nutrido a los nacidos que de ella formaban parte en su *irreductible*

singularidad compartida. No nos privaríamos de evocar, a través de la mediación de su convivencia, la sobrevivida esperanza de su histórico nacer.

El rasgo que a través de los testimonios de la acción nos permite acceder a su histórica esperanza latente, no sólo se refiere al carácter ostensible de las iniciativas y anticipaciones con que se hubiese protagonizado el porvenir; se trata también –y en relación con ello- del callado padecer, de la experiencia de los obstáculos e insuficiencias que habrían salido al encuentro del desarrollo de las acciones mismas. De ésta manera, no sólo habría que considerar el rasgo de la pura capacidad de comenzar que como nacidos nos pertenece, sino también el que ha sido objeto del testimonio de las pasiones de los hombres ante las dificultades para llevar a cabo su ya devenido comienzo, para evocar, así, a través de la mediación de su convivencia, la sobrevivida esperanza del nacer.

Por otra parte, la memoria histórica de la esperanza no sólo re-crea la sobrevivida existencia pasada “per se”; además, nos lleva a re-descubrir el *resultado* de los afanes de generaciones que nos han precedido *incorporados* a su manera en el seno de nuestro *propio* horizonte. Ya que, en efecto, toda generación anterior -en particular las implicadas en el desarrollo de la propia cultura- se halla latente en el presente destino del nacer: son los alcances e insuficiencias de las posibilidades heredadas desde las que como inéditos sobrevenidos al curso de la historia hemos comenzado nuestra propia aventura de existir.

Se dirá no obstante que cada vivo latir de nuestra existencia se encuentra destinado, con el paso del tiempo, al puro anonimato; anonimato oculto irremediablemente bajo la construcción representativa forjada por el mañana. Pero aun conjeturando tal cosa, no hemos de olvidar la siempre posible resonancia del afán, que siempre acompaña al nacido, de la propia *manifestación* en busca de un visible *reconocimiento* del Otro –ya sea contemporáneo u Otro a venir. Dicho afán, por lo demás, habría de extenderse también a *nuestro* porvenir, donde esperamos que la memoria de ese Otro re-crease el carácter irreductible de lo que cada cual habría sido. Es lo que sostenía el anhelo griego de inmortalidad, el esfuerzo de inscribir de manera

imborrable en el presente determinadas hazañas cuya huella no pudiese dejar de resonar y evocarse en el mañana. Y ese anhelo parece cumplirse, es verdad, con determinados personajes históricos que habrían logrado una inscripción simbólica en la realidad destinada a su fascinada actualización -a menudo ritual- por la memoria futura. Es el origen del relato épico, y de ciertas dimensiones esenciales a nuestra condición representadas por los personajes de la tragedia; o, yendo a un tiempo más próximo, la tarea política, científica o artística de determinados individuos cuya inscripción en el mundo se rememora con frecuencia en nuestras sociedades. Pero ¿es verdad que de esta manera se prolongaría la auténtica vigencia de su (sin embargo) ya devenida singularidad? ¿Sería así como tendría lugar la actualización de la esperanza que alimentaba el carácter irreductible de una sola iniciativa pasada, la del héroe épico o trágico? ¿No sería, más bien, la *esperanza compartida de innumerables existencias contemporáneas a él* lo que sostendría aún la presencia eficaz de sus relevadores anhelos? La memoria de los ya anónimos contemporáneos al héroe se habría sin duda evaporado; pero su esperanza no se encontraría perdida: palpitaría en nuestro presente horizonte y en su siempre imprevisible re-creación y cumplimiento porvenir. Es la *memoria de la esperanza común* que incluye, en una cohesionada unidad de sentido, la de aquéllos actores ignorados cuyo esperanzado vigor alimenta aún nuestra existencia

Memoria de los aún presentes.

Nuestra memoria no se limita al ausente cercano cuyas circunstancias históricas son aún similares en el presente, o a los pertenecientes a un remoto pasado; lo hace también a nuestros contemporáneos. Es la memoria de esas indefinidas singularidades cuyo perfil de convivientes anónimos -y más allá de toda épica tarea manifiesta- alientan con nosotros la presente esperanza. En particular aquéllos de cuya existencia hemos sido así sea fugazmente testigos, pero cuya memoria se evapora una y otra vez en el olvido. Cuando ocasionalmente recordamos a alguno de ellos sólo suele presentarse la inconsistencia de una borrosa iniciativa y la lejanía de su horizonte singular. Podemos preguntarnos, entonces, de qué manera nos cabría actualizar su

esperanza, hacerla nuestra y aventurarla innovadoramente en el propio porvenir.

Pero, acaso, ya hubiésemos desplazado al olvido todo posible rastreo de su ahora secreta esperanza original; esperanza que, en su dimensión inalterable, no dejamos sin embargo de *compartir* con ellos. Nos cuesta, en efecto, descender a su *desamparo* inicial; ese que toda acción, más allá de su supuesta ausencia de originalidad o el débil brillo de su rasgo puede siempre revelarnos: la inquietud inagotable latiendo, contenida, en todo corazón nacido. A menudo sólo nos permitimos evocar, antes que singularidades únicas, meros individuos que en determinados momentos vagan junto a nosotros sumergidos en objetivos minúsculos, carentes de trascendencia. De esta manera evitamos sin dificultades la memoria de esa multitud anónima, a diferencia, en cambio, de los que nos ha sido dado frecuentar, de aquéllos cuyas vicisitudes y expectativas podemos fácilmente re-construir. Pero la única circunstancia incomparable de la biografía de cualquiera de nosotros es la del acto de comenzar. Y no existe nacido alguno que, de la manera que fuere, haya dejado de ejercitarlo a lo largo de su vida -aunque fuese al verse forzado a re-iniciar una mera continuidad en apariencia carente de brillo. Puesto que tras ese puro “pasar” sus vidas -la anónima vida de los apenas tratados y conocidos- nuestra memoria podrá siempre aproximarse y alcanzar, con la ayuda de la imaginación, la desamparada esperanza que no cesaba de acompañarlos y brindarles sustento; esperanza desde cuya eventual actualización en nosotros recuperaría, una vez más, la re-creable certeza de la acción nacida y de su brillo incomparable.

Si hoy sostenemos tensada la esperanza de nuestro propio horizonte porvenir cuya fecundidad inquietantemente nos reclama, sabemos que siempre nos es dado re-crear a la vez la esperanza del Otro. Aun tratándose del Otro que se limita a “pasar junto a” nosotros, tenemos con él las *compartidas condiciones* que sostienen y alientan igualmente nuestra existencia común. En este sentido es necesario permanecer siempre abiertos a la irreductible alteridad de ese Otro, actual o hace poco sobrevivido, y *dejarnos llevar*. Experimentaríamos así que su casi anónimo pasar, al hilo de

cualquier gesto inconfundible, deja de pronto irrumpir un secreto torrente de trascendencia que se introduce y expande en nuestro propio horizonte común; haciéndonos reconocer con ello, en la callada inquietud de lo imprevisible, la desbordante esperanza de todos.

El nacer se encuentra *todo él* –por decirlo así- en cada uno de nosotros. Habita y trasciende a cada cual siendo el contexto común en que tiene lugar la siempre abierta existencia de todos. Es así como la esperanza de cada quien no puede dejar de ser, desde su insistente latido, memorable para los demás. Esa esperanza, aunque no fuese ya actualizada por la memoria del Otro en su ostensible singularidad se habrá de entretejer, desde su abierta y por lo tanto inacabada inconmensurabilidad, en el escenario a la vez inconmensurable que constituye el carácter imprevisible de la nacida existencia de todos.

A menudo, con el afán de rescatar la singularidades habidas tras el paso del tiempo, y extendiendo ahora la reflexión sobre los contemporáneos a los de un lejano pasado, se apela –sobre todo en el lenguaje poético- a momentos de plenitud irreductible que se conservarían en una suerte de eternidad (Borges); eternidad como garantía de una perduración “fuera y más allá del tiempo” en que les ha tocado existir, pretendiendo de esa manera eludir con indiferencia toda posibilidad de olvido. Pero el olvido es inevitable condición a que ha de someterse, para su fecundidad, cualquier pasado –y con ello cualquier devenida esperanza- ; el olvido no hace sino preservar la siempre latente posibilidad de la memoria. Más allá, pues, del burdo artificio de una eternidad al margen de todo comienzo y de su muerte que nos constituyen, y si, como hemos afirmado más arriba, la esperanza propia del nacer habita *absolutamente* a cada nacido, entonces mientras permanezca ese nacer y de esta manera el sentido -o posibilidad, como quiera que fuese, de manifestación en lo abierto- esa esperanza ha de seguir vigente con su inalterable imprevisibilidad en el presente y en todo porvenir.

Memoria primera

La moderna historiografía –herramienta, como ya hemos señalado, insuficiente pero a la vez necesaria de la memoria- se inicia desde el acontecimiento excepcional de la escritura, cuya fijación de sucesos pasados ha dado lugar con el tiempo a una nueva disciplina que nos permite reconstruir con eficacia la existencia devenida e incorporarla así a la actualización del pasado. Pero es necesario preguntarse enseguida con qué otro recurso contaba la memoria, antes de la escritura para conservar de manera perdurable a quienes nos hubiesen precedido.

Ya en su remoto pasado, y como antecedente de la tardía escritura convencional, el hombre *inscribía* simbólicamente la huella del paso del Otro para su perduración. Pero además de esas primeras inscripciones en sepulturas y pinturas rupestres, contaba también con la evocación manifiesta de ritos -acompañados de su repetición rítmica, de la música y el canto- y con la transmisión oral del relato poético. Es verdad que este último, como oralidad simbólica, sólo contaba para su vigencia en la memoria con su siempre precaria y contingente reproducción en el sucederse las generaciones; reproducción carente de la exactitud propia de cualquier esperado reflejo riguroso del pasado; sometida, en consecuencia, a la incertidumbre de las transformaciones y de su azaroso porvenir. Inédito soporte transformador de nuestra estancia en la tierra, la escritura convencional, en cambio, minuciosa y firmemente lo evocable; hace del sentido del pasado algo inmediatamente disponible para su futura memoria, para su renovada interpretación y evaluación, etc. Al poder así re-crear indefinidamente su objeto la memoria parecería encontrarse, pues, en posesión del mismo: es decir, de la esperanza ya devenida del Otro.

Pero advirtamos de inmediato que la memoria que más habitualmente nos es dado ejercer, la de nosotros mismos y la del Otro de que somos directamente testigos, nos acerca al más *propio* sentido de la existencia evocada *al margen* de toda escritura convencional. El rasgo, en efecto, tiene el acceso a su evocación –se hace ante todo presente- a través del gesto y la

palabra *viva* del Otro. Verdad es que también podríamos leer excepcionalmente determinado documento, por ejemplo, de nuestro padre (o de algún otro testigo de él); pero esto resultaría para la memoria de una acentuada fragilidad comparado con su ostensible voz, con su habitualmente manifiesto estilo de dirigirse a las cosas y a los demás, con el vivaz despunte intermitente de su pasión, etc. Y el rasgo -no nos cansaremos de repetirlo- es el *camino* por el que se desciende rigurosamente al sentido mismo de la ya devenida acción nacida y, con ello, hacia la esperanza en que últimamente se habría soportado y desarrollado su aliento.

Sin duda, la articulación escrita de la palabra hablada debe su fecundidad a un disponible y objetivamente más preciso acceso a lo referido. Pero a la pasión de la esperanza conduciendo la acción que brillaba en el rasgo ya nos acercaba de manera inmediata -como poco antes señalábamos- la evocación musical del canto y de la voz poética transmitidos por innumerables generaciones, antes de aparecer escritura convencional alguna; evocación sonora de eficacia hasta hoy vigente; repetición milenaria de la esperanza del ausente mediante la manifiesta huella audible que hace posible, cada vez, la constancia de su recuerdo. El origen y el destino de nuestra existencia transmitidos durante decenas de miles de años por la tradición oral hace de la escritura moderna un restringido invento reciente en el desarrollo de nuestra especie nacida. Para destacar aún de un modo más preciso el sentido de nuestra memoria oral, volvamos nuevamente a lo más próximo, tomando el caso del desaparecido reciente de cuya vida hemos sido testigos. En este caso, la exactitud objetiva de comportamientos o decires documentados resultan superficiales ante la memoria cuyo ejercicio se ve a menudo asaltada por la instantánea vivacidad del rasgo con que brillaba la acción alentada de esperanza. Al margen de los signos disponibles para evocar su presencia, el recuerdo de su más íntima pasión puede brillar con la mayor eficacia durante la escucha ocasional de un fragmento de melodía que hubiésemos compartido con él, y ello de forma más estremecedora -e iluminada de mayor convicción- que la lectura de cualquier comentario biográfico sobre su vida.

Retrocediendo una vez más a la memoria oral de la denominada “pre-historia” advirtamos que ella se encuentra próxima, en otro sentido igualmente esencial que el ya señalado, a la nuestra. Es verdad –como ya apuntáramos- que el contenido de la transmisión pierde con el tiempo precisión y firmeza, que está sometida a los cambios contingentes de las siempre variables condiciones de vida e intereses de los hombres; que puede, en suma, desviarse con el tiempo por caminos inciertos. Pero esos cambios, visto más de cerca el asunto, no se deben sino a la *renovación cada vez inédita del nacer*, del aliento imprevisible con que la esperanza de los sobrevivientes habría ido re-creando y anticipando una vez más la existencia ausente. Si nuestra esperanza –nuestro esperar-nos y esperar lo Otro- no fuese siempre imprevisible, es decir, fuente inevitable de lo nuevo, si tuviese que limitarse a reproducir las anticipaciones del sobrevivido prolongando sin modificación alguna su supuesto sentido, entonces *toda* ya devenida esperanza habría sencillamente desaparecido. Para que ella sobreviva al pasado, deberá ser siempre alzada hacia un nuevo porvenir que rechazase su supuesta conclusión y la condujese hacia un por lo pronto incierto cumplimiento. Así, la libertad con que la tradición oral repite los relatos y sus consignas se ofrece, como precioso material destinado a alimentar el propio camino, a una siempre posible re-creación porvenir del pasado. Hoy en día la representación teatral (pensamos ante todo en el legado de la tragedia) la danza, la música y la transmisión oral del discurso poético, cosas todas ellas que se hallan íntimamente vinculadas a los albores de nuestra aventura sobre la tierra, son patrimonio vivo de nuestra memoria; de una memoria estimulada por un viento que se confunde con la ya milenaria aparición sobre la tierra de un imprevisible comienzo que llamamos “nacer”.

La moderna escritura convencional, en fin, nunca logrará, a pesar de la confianza en la solidez de su material, desplazar la luminosa inmediatez sensible de la experiencia de lo ausente: ésta no dejará de reclamar con insistencia a la memoria; memoria que consagrará así su *pertenencia* a toda sobrevivida esperanza habida.

Si al nacido que somos le es esencial la memoria de sí y de lo Otro, memoria de su origen y destino que nos habrían de orientar en el propio presente, esta memoria, contemporánea a la abismal apertura del nacer, debió tener en los orígenes su lugar privilegiado en la visión. Visión que, sin contar en aquéllos comienzos con ninguna reconocible referencia firme (y estable) para orientarse en lo abierto, habría puesto en marcha, para organizar la primera relación con lo Otro y consigo mismo, el ejercicio de la imaginación; y es ello lo que, mediante su trazo anticipador, habría liberado por vez primera el sentido sobre la tierra.

De esta manera, la primera respuesta del nacido a la imprevisible hostilidad de lo incierto y del problemático retorno a su afirmación en ello, es la imaginación. El texto inicial de esta imaginación donde la memoria encontrará su primera fuente, inscrito en piedra o en cualquier otro material susceptible de acoger una alguna perduración, es la primera huella que nos es transmitida de nuestra existencia y de nuestra acción en el mundo. Ella, pues –y una vez más– procede de *imágenes*; con otras palabras, es de carácter *gráfico*, uno de cuyos numerosos ejemplos son las remotas inscripciones rupestres recientemente halladas en diversas regiones de la tierra.

Estas iniciales anticipaciones imaginarias actúan de manera semejante a las del niño, al “figurarse” la existencia entorno con objeto de estructurar su localización y dinamismo temporal y así poder habérselas con ella. Este acontecimiento inicial de esas iniciales aparece, así, como el más próximo en el tiempo a la pura apertura de un horizonte imprevisible y, con ella, del imprevisible venir incesante a sí mismo que simultáneamente nos caracteriza; cosa que tiene a su vez lugar como el *estar suspendido en la ausencia para liberar y re-crear con la imaginación la presencia de sí y de lo Otro*. Vemos de esta manera cómo la primera infancia de cada nacido se asemeja a la infancia misma del hombre sobre la tierra. En la primera advertimos que la búsqueda orientación, tras el inicial estado de desamparo ante una intemperie imprevisible, comienza a hacer presente una temprana acogida de su escenario gráficamente más amplia e incluyente que cualquier consolidado artificio tardío de adultos: el niño, con la capacidad propia de su anticipación,

comienza a localizar y medir en el tiempo cuanto se ofrece a través de imágenes que harían cada vez más singularmente posible su reconocimiento

Volvamos a un hecho ya señalado: la aparición de nuestra especie se confunde con los enterramientos, y estos constituyen un *texto* donde puede *volver a leerse* la pasada existencia ausente –y su mundo- así como advertir la supervivencia de la propia. Pero esa re-lectura sólo es posible mediante la primitiva inscripción gráfica de las primeras imágenes que comenzaban a poblar nuestra acción y constituían nuestro mundo.

Frente a esta escritura original, lo que llamamos “escritura” en un sentido restringido proviene, tras el ejercicio y amplio dominio milenar del lenguaje oral, a su reciente traslado a una perdurable fijación mediante signos visuales. Adviértase, por otra parte, que tras el moderno invento de esta escritura las sociedades, en su mayoría analfabetas, han continuado en cualquier caso recordando; es decir, actualizando la memoria a través de frescos, diseños arquitectónicos e inscripciones de todo tipo; huella arcana de la visión original y de la inmediata puesta en marcha de su imaginario.

Pero con lo dicho nos desplazamos, del encuentro de una memoria gráfica registrada en los comienzos de la evolución de nuestra especie, a otra memoria cuya prioridad descansa, en toda su desnudez, en la propia condición ontológica de nacidos en el seno del *universo naciente*. Con la aparición de quienes somos hay, en efecto, una *condición* de toda escritura *previa* a la propia imaginación y a sus eventuales inscripciones: es la que *se halla ya inscrita* en la propia *naturaleza naciente*.

Habíamos señalado, cuando tratamos acerca de esta naturaleza, su esencial prodigalidad: ajena a toda transformación y elaboración humana, ella nos enseña los alcances y dificultades de caminos a transitar –y de acciones a emprender- en nuestro afán de supervivencia y expansión; y lo hace desde su imponente surgir fuera y ante nosotros en el ensimismamiento que le es propio. Este trazo o *escritura natural* tiene lugar como *lo abierto* que se enlaza, desde el primer esbozo de iniciativa y anticipación nacidas inaugurando su irrupción en la tierra, con la *primaria aparición* de recursos para sostenernos y desplegar posibilidades de acción, es decir, de comienzo

(Son, por ejemplo, los caminos vírgenes aún trazados “naturalmente” en la montaña los que nos habrían reclamado a alcanzar su altura y, con ella, el descubrimiento de un hasta entonces oculto paisaje pródigo para nuestra inédita aventura). De esta manera la aparición de cielo y tierra –y con ella la de su inconmensurable prodigalidad- parece *confundirse* desde los orígenes hasta hoy con la apertura de nuestra acción misma desde un abismo imprevisible al que nos hallamos expuestos. De ello podemos re-crear siempre su remota experiencia inicial cuando nos hallamos ante lo ilimitado de la llanura, el sinuoso elevarse discontinuo de su superficie o la inmensidad del mar. El cielo y la tierra prodigan entonces *acordes* con el origen y el destino de la misma inconmensurabilidad que late bajo el propio encuentro con ellos; recogiendo en fin el *mismo acorde* que se renueva, desde hace decenas de milenios, en todo pasado nacer.

Es esa también la memoria primera, la *proto-memoria* de nuestra inauguración como comienzo: de lo que nos intimida y fascina fuera y ante nosotros en su imponente irrupción naciente. Y si todavía nos es dada la experiencia de esta naturaleza, de esa maravilla incomparable que nos desborda por doquier, podremos despertar también a la memoria de esos lejanos hermanos igualmente arrojados a ella como imprevisible promesa del comienzo. Comienzo re-creado, entonces, por la memoria como continuidad de la esperanza -y, así, de una siempre vigente a la vez que aplazada esperanza común.

Ejercicio en subjuntivo de la memoria

El ejercicio de la memoria de la esperanza, animado por la imaginación, puede cruzar límites insospechados. El incorporar el aliento del sobrevivido en nuestro propio horizonte poco tiene que ver con la representación de alternativas inmediatamente asequibles; podemos ir más allá, no sólo de lo representable en su reproductividad ni -alejándonos aparentemente de ello- de lo que el sobrevivido *habría* hecho o dejado de hacer dadas determinadas

circunstancias; podemos alcanzar, también, su esperanzado hacer en el modo *subjuntivo*.

Sabido es que lo que el subjuntivo expresa puede también hacerlo el indicativo en sus diferentes variables como la duda, el deseo, la posibilidad, etc.; lo que caracteriza sin embargo al primero es la abstención de toda modalidad declarativa. El subjuntivo deja en efecto en suspenso lo fáctico de toda evocable indicación para pro-poner la esperanza en *un sentido inesperadamente abierto -a la vez que inspirado- en esa facticidad misma*. Antes que a cualquier evidencia objetiva en que quisiera apoyarse el contenido de la anticipación verbal -ya sea de lo efectivamente acaecido, como en el indicativo, o de lo meramente hipotético como en el condicional- el subjuntivo apela a su carácter *puramente posible*, manteniéndose en una extrema incertidumbre respecto de su realización. De esta manera la memoria, acompañada ahora por la imaginación, puede descender no sólo hasta la fuente de esperanza que *habría* alentado al ausente en el decurso de su pasada existencia, sino también hasta la que le *hubiese* alentado a seguir caminos *del todo imprevisibles*. Con otras palabras, desciende hasta la última posibilidad subterránea en que habitaba la esperanza y que, en la *más decisiva amplitud de lo imprevisible*, coincide, utilizando el modo subjuntivo -lo que *hubiese* hecho- con la originaria articulación del vacilante *desamparo* del nacer.

Sin entrar en un más complejo análisis de las variaciones que puede adoptar el modo subjuntivo acudiremos, para una mayor claridad, a su pretérito pluscuamperfecto. Sabido es que éste se forma con el auxiliar del verbo “haber” en pretérito del subjuntivo y el participio de la acción que según el caso deseásemos tematizar. Así por ejemplo, y empleando la tercera persona con que habríamos de referirnos al sobrevivido: éste hubiera/hubiese ensayado, o hubiera/hubiese intentado o hubiera/hubiese pretendido, etc. Ahora bien, si el pretérito en subjuntivo del verbo “haber” caracteriza la eventualidad indeterminadamente abierta de la acción a la que en su modo de participio se refiere (“ensayado”, “intentado”, etc.), y si aloja el origen de su eventualidad en la capacidad de comienzo del nacido, ello estará

referido a la pura posibilidad de la acción del caso; podríamos en consecuencia formular el pluscuamperfecto del subjuntivo mediante el “hubiera/hubiese *decidido...*” seguido del eventual contenido de acción de esa posibilidad (“hubiera decidido *aventurarse...*(en tal o cual cosa)”,etc. Lo cual quiere decir que el sobrevivido *hubiese comenzado* aventurarse en algo *por lo pronto indeterminado* como acto de iniciarse y anticiparse a la vez en el porvenir. Lo que hubiera *en cualquier caso* (incondicionadamente) decidido sería, siempre, aquello cuya fuente de esperanza la memoria del sobreviviente se empeñase en alcanzar. Esperanza que sostendría y alimentaría así *lo que* el sobrevivido en cuestión *hubiese* decidido poner en acto. Advertamos, de inmediato, que aquí no se trata de una acción que haya *en efecto* sucedido; tampoco -en consecuencia- de una esperanza cuya puesta en acto el sobreviviente se limitase a reconstruir a través de su memoria “reproductiva”. La supuesta re-creación sólo tiene ante sí la *presunción* de un *eventual* haberse puesto en acto; puesta en acto, tras la cual se hallaría la propia eventualidad de la esperanza que le “hubiera” sostenido y alimentado.

Ante todo, no debemos confundir esto con la declaración de carácter *condicional* de la acción en forma de: “*Si...* dada determinada circunstancia (antecedente), *entonces...* el sobrevivido habría decidido hacer tal o cual cosa (consecuente)”. En cuyo caso la memoria se apoyaría en la supuesta circunstancia que, de haber tenido lugar, habría ocasionado el resultado fácilmente aprehensible mediante una retrospectiva previsión. El juicio de la memoria se apoya entonces en una causalidad. Se presume, con fiable acierto, que habiéndose dado determinada circunstancia ella habría provocado determinada acción del sobreviviente. Pero con el subjuntivo (no con el “habría...en caso de...” sino con el “*hubiera...en cualquier caso...*”) la memoria no apela para su reconstrucción sino a una pura posibilidad abierta en su más pura amplitud. Aquí la esperanza, re-creable en una indefinida pluralidad de direcciones posibles, logra su *original estado de imprevisibilidad*: tal y cómo en efecto se presenta en la *apertura* del propio nacer: como imprevisible inauguración de lo imprevisible. En este caso la memoria, carente de todo *garantizado* apoyo en el pasado, parece haber arribado al milagroso acierto

de imaginar la esperanza del sobrevivido en su más decisiva extensión y, de esta manera, en su más fecunda riqueza de sentido. Aquí, por lo demás, la esperanza anticipada de la mano de nuestra memoria de sobrevividos alcanzaría el original dominio compartido de una *esperanza común*.

Pero hemos dicho “esperanza anticipada *de la mano* de nuestra memoria...”; su re-creación, contra lo que pudiera pensarse, no flota en absoluto en el aire; ella *sólo* ha llegado a alcanzarse *a través* del recuerdo del brillo de la acción del ausente y de su efectiva ejecución; puesta en acto de acciones tras cuyo devenir el sobreviviente –sin extraer las expectativas en que se hubiesen sostenido desde ninguna comprobación manifiesta– aventura (imagina) en subjuntivo una pluralidad en principio indefinida de direcciones, cuya eventual actualización “hubiese” sacado a la luz la fuente más original de la esperanza del ausente. No es, pues, ninguna esperanza meramente fantaseada, una construcción caprichosa que en una suerte de errática pretensión del sobreviviente tuviese lugar. Es la magnífica aventura de la esperanza *misma* que, anticipando la más amplia extensión del horizonte del sobrevivido, *descubre retrospectivamente el brillo de su acción transportada (anticipada) hacia un del todo imprevisible cumplimiento*.

Pero veamos mejor aún la relación entre esta dimensión abierta por la memoria del ausente y la irreductible manifestación de su existencia. Esta última se halla caracterizada por el rasgo de su manera de comenzar y de anticiparse en el horizonte en que le ha sido dado desarrollarse. Ese horizonte, aunque imprevisible, aparece determinado ya por circunstancias que lo favorecen a la vez que lo limitan (determinadas capacidades, hábitos de comportamientos tempranamente adquiridos, cualesquiera otros recursos en fin de diversa índole con los que habría contado el despliegue efectivo de su existencia, etc.). Este restringido escenario es fácilmente descriptible por la memoria y nos ayuda a “situar” el transcurso de la esperanza ausente. Aquí el juicio en modo subjuntivo de su memoria, se dirá, permanecería lastrado por el carácter *condicional* de esas circunstancias, trasladando éstas al presente (ante una nueva situación, el sobrevivido actuaría como lo habría hecho ya en otras semejantes). Pero nuestra imaginación puede variar y extender así ese

ya pasado escenario a otro que hubiese sido *igualmente posible* para el ausente. El *rasgo*, a su vez, la manera irreductible de iniciarse y anticiparse sufriría también, más allá de su mera reproducción, una *actualización inesperada*; actualización que retrocedería a la fuente de esperanza *desde la cual* ese rasgo no habría dejado irreductiblemente de brillar. Con otras palabras, el sobrevivido *hubiese* puesto en acto un comienzo distinto de los que se nos han manifestado visiblemente en su pasada existencia; tanto su acción –actualización de su incesante fuente de esperanza– como la modulación de su rasgo ante la inesperada circunstancia imaginada, actualizarán un imprevisible sentido que pertenecería a la más decisiva *singularidad* del evocado. Se habría producido así una variación en subjuntivo de nuestra memoria de su esperanza. Sea –para limitarlo a un ejemplo– la evocación hecha por el hijo del padre muerto. En el presente sobreviene, a raíz de la propia percepción o suscitado por la imaginación, determinado escenario que describe una realidad del todo ajena a la pasada existencia del progenitor. Cabría preguntarse entonces, ejerciendo la memoria de hijos, qué hubiese hecho (comenzado) nuestro padre ante esa situación inédita para él y de qué irreductible manera lo hubiese llevado a cabo (cómo hubiese brillado la eventual acción en su rasgo). Ahora bien, si logramos reconstruir aquí, en subjuntivo, la acción y el correspondiente rasgo del ausente ante dicha inédita situación, hasta el punto de que al decir “Esto es lo que hubiese hecho mi padre, y lo hubiese hecho de esta inconfundible manera y de ninguna otra”, habríamos tenido entonces la experiencia efectiva de referirnos precisa y únicamente a nuestro padre y de recrear en la memoria su propia esperanza.

Si es verdad, pues, que lo imprevisible es la esperanza desde la que se inaugura y nos proyecta en el horizonte en que nos ha sido dado al sobrevivido desarrollarse, *también lo es* que la memoria de esa imprevisibilidad puede diversamente declinar su poner en libertad la esperanza en relación con el irreductible ausente del caso. Volvamos a la declaración señalada en la evocación del padre sobrevivido: “Esto –es decir: esta incomparable acción que porta el brillo inconfundible de su rasgo–; esto es precisamente lo que, ante el nuevo escenario en que se hubiese hallado

implicado, hubiera hecho mi padre”; y, más rigurosamente aún: “esto -y dada su inédita circunstancia- *sólo lo hubiese podido llevar a cabo* mi padre”. Donde el “sólo hubiese podido hacer él” designa *tanto* el carácter irreductible de la subjuntiva *acción* paterna *como* el de la *gravitación de la imprevisibilidad* que, dado ahora el inédito contexto de su acción, atravesara y desbordase su existencia. Y en efecto, puesto que la imprevisibilidad de que se nutre la esperanza tiene cada vez, para todo nacido, una “gravitación” *única*: aquella que corresponde al doble comienzo con que a cada existencia le es dado actualizar sin cesar la propia fuente que late bajo su acción.

Podríamos, en fin, establecer a modo de síntesis tres alternativos *niveles* en que sería dado *ejercer* la memoria del sobreviviente en duelo:

-El primer nivel respondería a la pregunta, dirigida a la devenida existencia alimentada de su esperanza, por lo que el ausente “ha sido”; es decir, se encargaría de captar lo más rigurosamente posible el efectivo desarrollo de su existencia hasta el fin -intentando recuperar tras ella su esperanza.

-El segundo respondería a la que pregunta por lo que el ausente “habría sido, si...”, donde, desde el supuesto de darse hoy determinadas condiciones que hubiesen ya intervenido en su vida, su acción y tras ella la actualización de su esperanza recogidas por la memoria serían semejantes a las del pasado.

-Lo evocado en el tercer nivel responderá en cambio a la pregunta, decisivamente más amplia que las anteriores por lo sucedido en nuevas circunstancias jamás vividas por el ausente, cuya esperanza, abierta ahora por la memoria en imprevisibles direcciones, “hubiese” sostenido y alimentado el despliegue de su acción.

Y es esta esperanza la que el sobreviviente, tras articularse en la memoria del sobrevivido en su subjuntiva imprevisibilidad, se propondría hacer ahora inéditamente fecunda en un nuevo porvenir.

El pretérito pluscuamperfecto del evocado se resuelve así en el interior del modo subjuntivo: *lo que hubiese sido*. Y es eso lo que está ahora en nuestras manos. El ejercicio más *extremo* en que desemboca la memoria de la esperanza. Y en tanto que la memoria -tras la actualización y re-creación de la

esperanza ausente- tiene como destino esencial llevarla (en el actual horizonte) hacia un inédito cumplimiento, éste se articularía, en relación con el sobrevivido, en el futuro perfecto del subjuntivo: lo que éste *hubiere sido*

Aquí es donde se unen, además, la piedad con la locura del nacer: la veneración y el agradecimiento absortos en la memorable acción del sobrevivido con la aventura que vuelve a alzar su esperanza en un inédito horizonte. Este alzamiento en la mayor amplitud de lo imprevisible se extiende, entonces, a todos apelándonos con su inquietante apremio a la exaltación renovada del nacer.

Sabemos, por otra parte, que para recuperar la esperanza del pasado el ejercicio de la memoria sólo puede partir de nuestra esperanza presente. No buscamos el pasado pretendiendo trasladarnos a una suerte de dimensión ajena al sentido actual, sino desde y en el sentido con que desarrollamos nuestras posibilidades y consagramos en ellas nuestra propia afirmación. Pero si la memoria del pasado ha de ejercerse, más allá del modo condicional (más allá del ¿qué habría sucedido, si...?) en el subjuntivo (¿qué hubiese pasado, en cualquier caso?) su re-creación deberá partir, también, del propio subjuntivo en que se aventura nuestra presente esperanza. De lo contrario, no podría existir complicidad alguna entre quienes somos y el pretendido rescate de los que nos han precedido. Para ello nuestra existencia ha de re-abrirse sin cesar a la extrema pureza de lo imprevisible. Extrema pureza que convive a su vez con el extremo desamparo. El que corresponde al origen de todo nacer.

Es tiempo de concluir este capítulo. Si me propongo ejercer la memoria de quienes he sido testigo próximo (padres, amigos, conocidos, etc.) fácil me resultaría encontrar, a través de sus rasgos y acciones, los trazos de su inacabada esperanza. De ese modo podría preguntarse qué habría llevado al ausente al concreto desarrollo de su existencia, y re-crear, tras suponer haberlo descubierto, el verdadero centro de su esperanza. Más difícil resultará hacerlo si las pasadas acciones apareciesen opacas a la hora de decidir sobre la secreta esperanza que las alentaba: en estos casos puede siempre venir en nuestra ayuda la posibilidad de ejercer nuestra memoria en

subjuntivo. Cuando se trata, por otra parte, de otros apenas conocidos que no han dejado un claro rasgo de sus acciones en su ya disipado resplandor, nada impediría arriesgar, dejándonos conducir por las sugerencias de algún rasgo que nos hubiese ligeramente alcanzado, no ya lo que habría esperado en otras probables circunstancias –cosa que consistiría en una suerte de deducción de su esperanza apoyado en un algún material provisto a la memoria- sino, en cambio, la reconstrucción en subjuntivo de esa misma esperanza. Tratándose en cambio de aquél que hubiese abandonado la existencia habiéndonos dejado un copioso material para el recuerdo en el cual se nos escapase sin embargo el oculto alcance de su esperanza, quizá nos baste retornar a una hasta entonces inadvertida disposición suya para intentar re-crear, también en subjuntivo, la esperanza a que ella nos condujese.

Ejercer la memoria de la esperanza en subjuntivo puede ser indispensable, en fin, en relación con los sobrevividos de un tiempo lejano del que, en ausencia de todo transmitido relato eficaz de sus acciones, acaso algunas huellas se limitasen a sugerir el titubeante asomo de un rasgo iluminando sorprendentemente su esperanza; podremos entonces -y una vez más- acudir al subjuntivo arriesgando lo que “hubiesen hecho” e intentando re-construir su fuente. A menudo, por otra parte, no contamos siquiera con rasgos de una supuesta acción sino sólo con un conocimiento aproximado de las condiciones del hábitat en que aquélla se habría desarrollado. Como es evidente, ese medio natural ofrece mayores posibilidades de perduración que las acciones y episodios transcurridos cuyas huellas resultaría difícil establecer para interpretar el sentido de una lejana aventura sobre la tierra. Pero a la vista de ciertas pistas sobre esa aventura y deteniéndonos en la observación de algún excepcional paisaje que habría sido habitado por ella podríamos imaginar, acaso, sus inquietudes más inmediatas, el pulso en la búsqueda de su apremiante satisfacción...Ello bastaría para trasladarnos con nuestra imaginación a un diálogo silencioso con esos remotos nacidos y solidarizarnos con su presunta esperanza; esperanza que *en lo esencial* no habría de diferir de la nuestra.

En esta Parte del estudio nos hemos esforzado por sacar a la luz un decisivo giro de la relación entre esperanza y memoria, y es el de la esperanza en la memoria de Otro-porvenir. De esta manera, si por cualquier circunstancia –la ausencia de toda manifestación eficaz de rastro alguno, la mera visibilidad de acciones desprovistas del brillo de su esperanza y así de todo interés para nosotros- ; si por cualesquiera de estas circunstancias –decimos- la memoria de otros por venir no encontrase estímulo para re-crear la secreta fuente de una tan remota existencia, ésta podría ser siempre susceptible de despertar en la acogida de cualquier fugaz impresión, así fuese la brisa más débil que le hubiese impulsado a inquietarse ante la trascendencia.

Así, tanto la esperanza de los casi ignorados sobrevividos como la propia en manos del Otro-porvenir, pasa a ser para cada nacido, como re-creable posibilidad que ha alentado su existencia, patrimonio de la memoria humana. Yendo al subjuntivo modo verbal que nos ha ocupado, diremos que con su ejercicio la memoria se adueñaría del pasado a la vez que su propia esperanza se entregaría confiada a una renovada fecundidad en la memoria por-venir. De esta manera la historia del hombre cobraría su unidad. El sentido, es decir, la esperanza que sostiene y alimenta toda existencia, podrá haber seguido y seguir actualizando y re-creándose mediante el milagro de la memoria.

Obra de arte

Arte y nacimiento.

Al comienzo de este estudio hemos considerado la memoria de la esperanza del sobreviviente, ya en relación consigo, ya con el ausente de cuya vida se había sido testigo o cuyas huellas pudiesen llevarnos a re-construir. Hemos visto además que el ejercicio de esa memoria puede hallar invertida la relación con su objeto, dirigiendo la propia esperanza a la memoria de Otro-porvenir.

Pero tras lo dicho podemos preguntarnos ahora si a esa memoria, más allá de toda relación entre sobrevivido y sobreviviente, le sería dado desplazar su orientación a otro *escenario* del que aún no nos hemos ocupado: el de una *obra* libremente establecida por el nacido que, *desde ella misma*, manifestase la esperanza fuera y ante nosotros de manera *perdurable*. La obra a que nos referimos es el arte. En este caso, si a dicha obra le fuese dado revelar, *desde* su acabada configuración en la trascendencia, tanto el rasgo de la acción como la posibilidad del descenso hasta su esperanza misma, estaría destinada *a poner de manifiesto el propio nacer en el mundo*.

Esto no ha de confundirse desde ya con la burda simpleza de que el arte, para serlo, hubiese de reproducir -y como quiera que fuese reflejar- nacimientos ocasionales o momentos inmediatamente posteriores a ellos; cosa que habríamos heredado de nuestra milenaria cultura cristiana. Ya antes de la Edad media y del Renacimiento abundaban, especialmente en la pintura, obras de carácter religioso denominadas precisamente “nacimientos”, donde María, acompañada de José, aparece en un pesebre asistiendo al recién nacido Jesús; o bien las denominadas adoraciones de los “reyes” -o de los “pastores”- en idénticas circunstancias que lo anterior. Pero en lo que a estas obras se refiere, no es el “motivo” del cuadro sino su propia esencia como hecho artístico lo que ahora en cambio queremos destacar.

Verdad es, por otra parte, que las artes plásticas -para volver a la continuidad con los ejemplos anteriores- pueden representar a su vez escenas de paisajes, del mundo construido por el hombre o de las acciones de éste en solitario o en relación -cualquiera que ella fuese- con sus semejantes o con lo naciente. Pero diremos, frente a ello, que en los dos primeros casos lo hacen a su vez destacando el paisaje y el mundo *en relación con* el propio nacido que libera originalmente su sentido. Es entonces esa misma acción nacida, alentada por su esperanza, lo que se nos ofrece en la plenitud de su manifestación como arte. Mas si el establecimiento de esa obra sorprendente *tiene además su origen en la acción misma que nos constituye*, deberíamos comenzar mostrando a qué señalada posibilidad de esa acción le sería dado hacerla aparecer en el mundo.

Todas nuestras acciones persiguen un fin. El escenario fuera de nosotros en que aparecemos como comienzo y en el que desplegamos nuestras posibilidades constituye un universo *naciente* que incluye la naturaleza y el mundo mismo que en tanto transformación de la primera forjamos y nos condiciona. Pero cualquier forma de realidad, ya sea la naturaleza y la vida en su pura espontaneidad, o el fruto de nuestro trabajo, aparece destinada siempre a un fin exterior a ella misma; fin que representa a su vez un medio para alcanzar otro -y así indefinidamente. Hemos de preguntarnos, en consecuencia, si no le cabría al nacido que somos crear con su propia acción una obra cuyo resultado, antes que dar lugar a un nuevo fin, *agotase a éste en la incomparable inmediatez de su aparición soberana*. La naturaleza es fuente inagotable de recursos; la técnica, incesante reproducción programada para la transformación de aquélla, incrementa las posibilidades de la propia acción. Pero ¿no nos sería dado *erigir*, en el mundo, algo que hiciese *detener* la indeterminada cadena de fines, algo cuyo resultado no fuese otra cosa que *fin sin más*? Mas lo único que puede presentarse más acá de toda cadena de fines -lo único que aparece originalmente como puro fin- es el nacer, origen con que se abre la posibilidad de todo sentido -en consecuencia de todo fin- y cuyo destino consiste en la incesante actualización y re-creación de sí mismo. ¿No cabría, pues, emprender una acción cuyo resultado se limitase a hacer presente, él mismo, el propio nacer?

Semejante resultado (u obra) haría rigurosamente posible, entonces, que el nacido que somos *se re-encontrase cada vez a sí mismo en el seno del mundo*, en vez de ser incesantemente remitido desde y por éste a las propias tareas de subsistencia y expansión. Re-formulemos aún la pregunta: ¿le cabría al nacido instituir una obra no ya en función de la propia continuidad y extensión de sus posibilidades sino, esta vez, como escenario donde pudiese sencillamente reconocerse en lo más propio de sí? Es lo que sucede con la aparición de la obra de arte.

Su producción habría de partir entonces de la *distancia* ante la mediadora función de los útiles y de todo recurso obtenido a partir de ellos; tras ese retroceso (ante toda configuración destinada a otro fin ajena a sí

misma) la tarea del arte tendría por objeto una obra que nos devolviese, desde el mundo, la manifestación misma del escenario decisivo de quien la ha creado, es decir, el escenario del propio nacer que nos habita y desborda –y, con ello, de todo lo puramente natural, de lo viviente y de lo elaborado por el trabajo mundano. Desplegando tal cosa desde sí misma, semejante obra debería revelar entonces las características propias del nacer y de este modo albergar en ella tanto la *constancia* del venir a lo propio como el *vértigo* del exponerse a lo ajeno. Pero ello querrá decir que cada obra habría de resultar única y modélica. Única: irreductible en su singularidad, tal y cual es lo propio de cada nacido. Modélica: fuente indefinida de sugerencias -apertura de inéditas expectativas porvenir- tal y cual aparece el abismo imprevisible al que nos hallamos expuestos. De esta manera:

-la perduración de la obra donde el nacido re-encontrase cada vez lo propio, re-crearía el momento del imprevisible iniciar-se en su carácter único, es decir, en su irrepitible singularidad;

-re-creando a la vez el momento del anticiparse en el horizonte imprevisible, al resultar (esa obra) un modelo inagotable de indefinidas posibilidades.

¿Cómo es esto posible? Hemos establecido ya que a diferencia de la búsqueda en la naturaleza de caminos y parajes (posibilidades de transitar y de explorar) y de la manipulación de sus recursos para garantizar la propia subsistencia y ampliar nuestras posibilidades, la obra de arte no tendría otro fin que el de su puro establecimiento y perduración. El hombre, como lo muestra el comienzo de nuestra especie, parece inaugurar esa obra sólo para detenerse y demorarse en ella; es decir, para re-conocerse a sí mismo –y con ello al carácter único e inagotable que le es propio- en el reflejo incesante que no dejaría de manifestarle. La perduración y con ella la del propio nacer que en esa obra se reconoce habitaría rigurosamente su existencia

La esencia de la obra de arte

Se advertirá -como ha visto ya Heidegger en su excelente ensayo aparecido en *Holzwege*⁶⁷- que la generación de esta obra tiende a ser captada de acuerdo con el binomio materia-forma. Íntimamente ligada a los comienzos de la metafísica, dicha pareja conceptual no parece diferente de la que caracteriza a los objetos elaborados por el trabajo humano. ¿Cómo sería posible entonces la producción de algo que, manifestándose como fin en sí mismo, nos entregase la presencia del propio nacer puesta ahora en libertad fuera de nosotros? Para abordarlo conviene detenerse en el análisis de obras hace tiempo conocidas e indagar en ellas el destino que las nociones de materia y forma adquirirían en su eventual aprehensión. Escojamos para ello una de las artes plásticas hoy más visitadas, la pintura.

a) Ineficacia de los conceptos tradicionales de materia y forma

Se dirá que para instaurarse visiblemente en el mundo esta obra ha de tener ante todo un soporte empírico, una base consistente que le permitiese su establecimiento y permanencia fuera de nosotros. Ello coincidiría con cierta “materialidad” dada a la percepción con que accedemos inmediatamente al mundo: la textura del lienzo, el contraste cromático, las proporciones y relaciones entre sus elementos; con otras palabras: lo que nos inclinamos a denominar “materia” de la obra. Sobre ella actuarían, a su vez, los trazos de múltiple dirección que configurarían su unidad de sentido; es decir, la “forma”. Ambos aspectos pertenecerían a la acción de producir efectivamente la obra. Pero observémoslo más de cerca.

En principio, la materia puede aparecer como algo que nos es dado apartar en el seno de nuestra comprensión y considerar al margen de su incorporación y transformación con la que habría pasado a formar parte de la obra acabada. Nada nos impediría, sin embargo, afirmar lo inverso: al dirigir la mirada al cuadro no hallaríamos ante todo esa materialidad sino el dominio significativo que reconoceríamos y confirmaríamos como lo más propio de la

⁶⁷ M. Heidegger, *El origen de la obra de arte*, en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1969. Sólo seguiremos, aquí, la crítica de Heidegger a la noción de la obra de arte desde el concepto metafísico de “cosa”, para abrir a través de ello *otro* camino: el ver esa obra a la luz del nacer que le presta su último sentido.

obra en cuestión. ¿Qué diremos que nos entrega este alternativo aparecer? Respondemos: lo que cabe designar como naturaleza objetiva del cuadro; a saber, los diversos materiales que una vez organizados de determinada manera aparecen como base que han servido a su construcción, y el sentido en ellos configurado que caracterizarían los momentos de su unidad. Lo uno remitiría casi imperceptiblemente a lo otro y viceversa.

Pero cuando nos referimos a la obra de arte no ya desde la perspectiva objetivadora de un proceso de configuración, sino en su pretensión de alcanzar –como hemos sostenido– la presencia misma del nacer en ella, no abstraemos el sentido de una supuesta acción que el cuadro pareciese recrear y que, como obra acabada, remitiría a una base material a partir de cuya transformación hubiese sido enlazada a ese sentido, ahora bellamente ostentado. Nos referimos, en cambio –y adelantándonos a lo que tendremos oportunidad de mostrar mejor– al nacer como unidad presente “fuera de” y “ante” nosotros en el cuadro. Mirando el asunto más de cerca: nos referimos al *rasgo* de un *comienzo* y a su *f fuente* –fuente palpitante en él y hacia la que, mediante la atenta mirada, nos sería dado progresivamente descender. El momento del puro material desaparece entonces, así como toda eventual remisión a él desde el sentido supuestamente representado en el cuadro acabado. El rasgo no es ya ningún resultado de no se sabe qué proceso objetivo de transformación mediante trazos y colores; en rigor, no se pone de manifiesto como “resultado” alguno, sino como rasgo efectivo *de* la obra. Si buscáramos una virtual procedencia empírica que habría sido destinada a determinada configuración de sentido, nos encontraríamos ahora ante algo que poco tendría que ver con lo que a una entregada mirada se nos ofrece, apareciendo a la vez como mero artificio abstracto el haber intentado enlazar exteriormente una supuesta procedencia objetiva con el sentido que –acaso instantes después– nos revelase la obra en cuanto tal. En su acabamiento, la obra sólo consiste en el puro proceder no de base material alguna, sino de sí misma. El cuadro muestra el rasgo sostenido y alimentado desde la fuente que late con inalterable insistencia en su manifestación.

Acudamos a un primer ejemplo. Ese fondo de donde avanza la luna alcanzando las aguas del mar que responde con sus destellos, lejos está de todo mudo material empleado y de los trazos titubeantes con que se lo habría configurado; sólo revela, ahora, la serenidad con que cae el anochecer sobre el lago; configuración que remite a una iniciativa nacida entregada, tras la agitación de la jornada, al retroceso del reposo, y donde asoma, en su sosegado latido, el adormecimiento de toda anticipación porvenir en su recogido secreto. Ello no resultaría nunca -insistamos- del concebir la combinación de dos elementos esencialmente diversos: el uno, la posibilidad de determinada variación de la materia cromática y de los eventuales trazos a que se habría sometido la superficie investida; el otro, la estructurada organización y distribución de colores y figuras que habrían inscrito, en esa materia, el sentido de una acción nacida destinada a transmitirse a la luz de su renovada perduración. Esto sólo ocurriría bajo la perspectiva de la heterogeneidad (entre una materia de indeterminada disponibilidad y el sentido emergente o forma tras su configuración) de dos elementos que, aún vinculados en la unidad de la obra (en este caso del cuadro) conservasen no obstante su independencia: deberíamos abstraernos entonces de la materia para descubrir el sentido de su configuración, o bien de esta inquietante configuración para considerar, exentos de dificultades, el puro material sobre el que la obra habría resultado elaborada. Pero cuando esta supuesta materia desaparece por completo, cuando ella se encuentra -por decirlo así- sorprendentemente *desplazada al interior del sentido manifiesto en la obra*, lo que ahora se halla presente cambia por completo de signo: el sentido no remite ya a materia alguna, y ella es *una* con aquél. ¿De qué manera?

b) Estructura esencial de la obra.

La supuesta materia aislada, captada topológicamente en exterioridad y dinámicamente con anterioridad a su enlace con el sentido, se halla por completo ausente en lo que muestra la obra en *cuanto tal*. Ella solo aparece en cambio como actividad nacida (o naciente) emplazada fuera y ante nosotros en el mundo de lo manifiesto. No se nos ofrece ya sustrato alguno disponible

para su eventual conformación posterior: *sólo el sentido instalado en el mundo y procediendo incesantemente de sí mismo. ¿Qué sentido?*

El que encuentra su origen decisivo en el nacer. Pero el nacer es el doble comienzo de la acción sostenida por su *fuerza* (esperanza) y resplandeciendo en el *rasgo*. El sentido se muestra, pues, como esperanza que alienta la acción y se hace visible en el rasgo. Lo que nos conduciría a afirmar entonces que la obra muestra el secreto *fluir* entre rasgo y fuerza. ¿Cómo es esto posible?

Acerquémonos más aún a lo que la obra muestra. Decimos que el rasgo no es la aislada articulación manifiesta del sentido promovido por la fuerza; mientras que la fuerza no es la idea con sentido que se habría plasmado en el rasgo. La obra es el reverberar de la interna comunicación recíproca entre rasgo y fuerza. Veamos. La cansada espalda que se inclina o el brazo que se alza no muestran en el cuadro ninguna interna dualidad cuyos ahora acoplados términos hubiesen sido previamente exteriores (por un lado, la idea que se hubiese pretendido transmitir; por el otro, el diseño y el cromatismo que se habría encargado de hacerla visible en su figura). La obra se ofrece ante nosotros como la unidad -ni material ni formal- de la pura *manifestación* del nacer: de su iniciativa y su anticipación haciéndose presentes, en el *motivo* del caso, en tanto que *fluir* incesante entre su fuerza - pura inquietud latente bajo el comienzo- y su rasgo:

-comienzo, pues, en su *situado y detenido* esplendor, el rasgo de la obra aparece como la ostensible actualización topológica (situada) y dinámica (detenida) de la fuerza;

-aparición que no permanece allí, puesto que el arte no sólo consiste en situar y detener el propio nacer en el seno del mundo sino a la vez en dejar en libertad, desde ese mundano emplazamiento e inmovilización, *el desbordamiento de lo que a ello permanece sin embargo sometido*.

Así, la fuerza (la esperanza) se *repliega* en el rasgo para, a la vez, *desplegarse* a través de él. Lo que vemos ahora en la obra no es ni materia ni forma alguna: es el repliegue como emplazamiento y detención del desbordamiento en él, a la vez que el despliegue, desde ese detenido

emplazamiento mismo, como liberación desbordante de la fuente en y a través del rasgo.

El momento de la situación y la detención propios de la obra se pone ciertamente en marcha cuando el artista acude a la materia (piedra, utilizando el martillo; lienzo, utilizando el pincel y los colores) para forjar su resultado. Si se quiere, es esta una fase provisional donde lo que el artista pretende es *situar y detener la trascendencia del nacer en el mundo*. Pero una vez que esto se ha llevado a cabo, es *desde ese mismo mundo* -en que la obra ha logrado su incomparable situación y detención- *de donde se libera la trascendencia del nacimiento*. Nada ya de materia ni del operar con ella o con cualesquiera recursos naturales: sólo la situación y la detención del nacer en el mundo *para liberar*, desde éste, su inconmensurable trascendencia.

Cuando hablamos de la obra de arte como establecimiento de la manifestación del propio nacer en el mundo nos inclinamos de inmediato a imaginar –continuando en este caso con la pintura- al cuadro que refleja personajes ejecutando ciertas acciones. Pero ante todo debemos alejarnos de concebir la acción como una agitada irrupción en la escena del mundo; el hombre de ese cuadro que se detiene a contemplar el paisaje natural en que se halla envuelto nos revela de inmediato su rasgo: el sosiego ante la espléndida manifestación de la naturaleza, el sereno absorberse en la fresca espontaneidad de lo que se afirma y sostiene de esa manera ante él; el rasgo, pues (de concentrado sosiego) en que brilla la sencillez en la iniciativa que *acoge* lo ofrecido a su mirada permaneciendo, a la vez, como serena anticipación de lo abierto que se brinda a su entregada disposición; pausada y silenciosa acción que estaría alimentada por la esperanza, en el puro vigor de su afirmación en lo abierto y en el dilatarse la propia anticipación en el horizonte a que se halla expuesto. Tal cosa puede entregarnos, más allá de todo ajeteo de personajes, el cuadro que tiene su centro en un espléndido paisaje prodigado al nacido. Podemos desplazarnos también a otra obra donde, en cambio, se ponen ante todo de manifiesto inquietantes acciones; acciones de rechazo o de compasión, de confrontación o de acuerdo, etc., guiadas por el brillo peculiar de su rasgo. Pero no debemos limitar *a priori* la

obra -que siempre revela esencialmente el nacer- a la que sólo parece presentar personajes implicados y trascendidos en su acción. La mayor parte de la producción pictórica pone en cambio de relieve tanto la acción nacida como la naturaleza y el mundo nacientes. Innumerables pinturas no se limitan a los personajes, al centro que constituye su acción destellando en el rasgo y alentada por su esperanza; la concreta acción nacida suele aparecer *sobre el fondo de* la naturaleza que los acoge en su inmensidad como referencia imprescindible de su revelación: así, la obra busque acaso hacernos reparar en la quietud cercana de un río cuya provisión de agua aseguraría la fertilidad de la cosecha y el consumo necesario para subsistir; o en la inmensidad del mar con su promesa de estimulantes iniciativas y lejanías imprevisibles. En la obra suele ofrecerse también la presencia de un mundo (fabricado, conservado y cuidado por el nacido) que puebla el paisaje; construcciones cercanas de refugios, viviendas de pueblo, instrumentos de labranza provisionalmente abandonados tras la agitación de la tarea... Naturaleza y mundo nos hablan así, a través de la obra, *desde* el nacer: el ser naciente de la *naturaleza* en su muda prodigalidad, el mostrarse y sostenerse en la claridad de lo abierto o bajo la sombría agitación de un cielo amenazante de tormenta; y el ser naciente del más sencillo y seguro *complejo instrumental* (o mundo) urdido por el nacido para su protección y sus eventuales empresas.

Veamos otro ejemplo en el que naturaleza y mundo nacientes remiten el uno al otro y, ambos, al nacido que los ha puesto en libertad. En una pequeña pintura de Carlos De Haes (*Los restos de un naufragio*) un viejo barco inútil se encuentra encallado en la costa, a medias cubierto por la arena y por las aguas del mar; el barco, diseño utilitario fabricado por el nacido, retorna pausadamente a la naturaleza de cuyos recursos procede su construcción. Pero esa inconmensurable extensión del mar, penetrando bajo un cielo sombrío la costa donde aparecen los restos del barco -es decir, de un producto humano- no sólo remite al mundo en el retorno incesante de su fragilidad a la fuente inalterable de que ha surgido; ambos, naturaleza y mundo, remiten *a su vez* al nacido: la una, como vasto escenario que prodiga obstáculos al tiempo que su abierta disponibilidad para la eficacia del

sostenible transitar las aguas; el otro, como lo elaborado a partir de esa naturaleza naciente para dar curso a nuestra aventura en su dominio. Ambos remiten al nacido, decimos, cuya originaria apertura a lo propio y lo ajeno ha liberado originalmente su manifestación desde el expuesto escenario del comienzo.

Pero no se trata en la obra de la reproducción de determinados nacidos, ni de las características que les fuesen peculiares ni de las de su entorno. La obra puede en efecto –y suele hacerlo- reflejar al nacido que somos, pero esta revelación sería del todo insuficiente para penetrar en lo que rigurosamente tiene de arte. Más allá de cualesquiera representaciones que acojamos de ella, en el situar y detener el desbordamiento de lo que a ella no obstante se somete lo que la incomparable luminosidad de la obra muestra no es ningún nacido en particular, sino el *nacer* mismo. Ese nacer que, entonces, no sólo atraviesa y trasciende a quienes somos sino que a su vez pone en libertad el ensimismamiento y erguirse de lo naciente como naturaleza y mundo.

Obra de arte y la filiación.

Ya hemos visto que lo materno secretamente sustenta y alienta al nacido, en tanto que lo paterno libera el despliegue de su afirmación y señala sus caminos porvenir. Ahora bien, si el arte lleva a cabo el establecimiento del nacer en el mundo, habrá de poner a su vez de manifiesto su *filiación*. ¿De qué manera ella habría de estar presente en la obra como el propio nacer al que pertenece?

Retornemos un momento el binomio materia-forma que nos había resultado insuficiente para determinar la esencia de la obra de arte. De acuerdo con sus conceptos la filiación materna se hallaría *incorporada* a la materia de la obra en su configuración final: podría interpretarse en efecto la piedra de la escultura, tras haberse prodigado abiertamente al trabajo del artista, como lo que se hallaría sosteniendo y alentando “maternalmente” su manifestación. Y sería a su vez el apartar toda contingencia de la pura piedra para liberar la figura acabada (como señalaba Miguel Ángel) lo que señalase

en cambio la afirmación y los abiertos caminos *paternos* del nacer. Sin embargo, ya hemos intentado mostrar que lo que se revela en la obra no es el haber incorporado una indeterminada materia que el artista, con su trabajo, habría configurado en su forma inteligible; la obra, en cambio, lleva en sí misma la *procedencia original de su propio sentido*. Mas ¿cómo lo haría poniendo de manifiesto ahora la filiación esencial al nacido? Aproximémonos a una primera respuesta: lo haría mostrando las dos fuentes de su procedencia y promoviéndola hacia su más ostensible manifestación: lo materno, silenciosamente prodigado para liberar el nacer desde su aliento; lo paterno, dispuesto a llevar a cabo su específica acción en lo ya abierto, es decir, conduciendo la inédita aparición nacida hacia la eficacia de sus caminos porvenir. La procedencia filial de que hablamos se *identifica* sin duda con el propio nacer: es el haber nacido de lo materno y de lo paterno como se constituye efectivamente –cogiendo aliento y echando a andar- ese nacer. La procedencia materna/paterna no podría remitir pues a nada *fuera* de la obra, mirada ésta con acierto: se presentará y actuará *desde* la revelación del propio nacer *en* ella. Esa procedencia no consistiría desde ya en la transmutación de no se sabe qué material que se hubiese desplazado, tras su objetiva transformación, al sentido del cuadro: se revelaría desde el cuadro *mismo* como obra. Nada puede considerarse perteneciente a *la esencia* de la obra “fuera” y “antes” de su riguroso sentido *que no deja de surgir incesantemente de ella*. Veámoslo mejor.

He aquí la mano de un hombre que se alza con uno de sus dedos en alto –para tomar como ejemplo el San Juan Evangelista de Leonardo Da Vinci. En la densidad de su textura, el brazo que la sostiene muestra el vigor de un hombre fuerte; la continuidad del brazo hasta la mano, la tersura propia del hombre joven; el movimiento sugerido por la posición adoptada de su cuerpo, la firmeza serena con la que parece señalar y acaso prescribir. ¿Qué diremos? ¿Que la materia de que está hecho el cuadro muestra una mano fresca y desnuda, que su superficie es más bien lisa y los trazos dibujan una dirección firmemente orientada? Pero éstas serían características propias de una materia previamente elaborada e incorporada, en su momento, al sentido que

aparece ahora ante nosotros. La obra sin embargo presenta la fuente de la acción nacida y el brillo de ésta en el rasgo. Y lo hace como incesante fluir entre ambos. De esta manera, el brillo de la peculiar conformación del brazo hace visible la firmeza de la iniciativa como fuente de la acción; su disposición hacia lo alto, la decidida orientación en el horizonte a que todo nacido se encuentra expuesto; o también: el brillar de su superficie despejada, hace visible la firme espontaneidad del gesto; la singular luminosidad con que parece emerger de su fondo oscuro, la soberanía con que domina su proyecto anticipador. Con otras palabras: es el propio nacer, en la unidad de *su incesante fluir entre la fuente de su acción y el brillo peculiar de ésta*, lo que se presenta inmediatamente y sin intermediario alguno en la obra. Pero ahora estamos buscando la revelación, en ella, de su procedencia misma como filiación. ¿Lo hallamos, también de inmediato, en esta obra?

Ya hemos visto que la madre, mediante su estratégica exposición del hijo a lo incierto, está destinada a liberar la iniciativa del éste; mientras que, mediante su pródiga gratificación temprana, introduce en él la confianza en la futura conquista del deseo. Volvamos a mirar la pintura de Leonardo con mayor atención. Veremos, entonces, que el momento materno de su procedencia se manifiesta en el *secreto sostén* del brazo alzado del hijo con que *brilla* su iniciativa; mientras que la dirección hacia lo alto pone de manifiesto el *brillo del vigor materno* que alimenta la energía de su acción. Es pues la fuente secreta de la maternidad lo que la obra de arte nos revela, ahora, en su peculiar resplandor. Nada de materiales que habrían de configurarse posteriormente a la luz de una comprensión simbólica de un resultado. Pura presencia latente bajo la firmeza de su iniciativa y puro vigor insistiendo secretamente en su anticipación porvenir.

Pero además de estos momentos que constituyen la procedencia materna de la obra, se halla también su paterna manifestación: la mano se alza, enérgicamente y con desembarazada libertad, hacia lo alto; reposa sobre el logrado acuerdo con su iniciativa y en la confiada certidumbre de su decisión. Tras lo primero, se encuentra el abandono del comienzo paterno para la conquista de la propia afirmación; tras lo segundo, el cuestionamiento

del desarrollado sentido paterno para fecundarlo en el nuevo horizonte como herencia.

Se dirá acaso que lo dicho sólo se haría visible tras una suerte de especulación “añadida” -por decirlo así- a lo que la obra efectivamente nos enseña. Pero no ocurre tal cosa. El sostén y aliento maternos a la iniciativa del hijo y el vigor conferido a su deseo están realmente presentes puesto que *el cuadro pone de manifiesto la filiación esencial del nacer en la acción misma que representa*; mientras que el repliegue paterno que ha liberado el inevitable abandono del hijo para afirmarse y la acogida de una herencia, *están igualmente allí, ante nuestra mirada*:

-San Juan, a través de su gesto se afirma a sí mismo: pero entonces revela tanto el secreto aliento materno que sostiene su iniciativa, como el abandono de la iniciativa paterna para afirmar la propia.

-A través de su gesto se muestra protagonizando sin duda su propio porvenir: pero ese gesto mismo revela a la vez el secreto vigor de su deseo con que la madre le ha prodigado, así como el cumplimiento inédito de una posibilidad, ahora suya, del propio padre heredada.

Esta procedencia filial perteneciente a todo nacer es lo que vemos ahora como incesante fluir entre el rasgo y su fuente puesta de manifiesto en la unidad de la obra de arte.

El sostén y vigor materno, el repliegue y la vacilante exposición paterna (donante de estimulantes posibilidades inacabadas) es la doble presencia cuyo rasgo es traído ante nosotros por el sentido de la obra -es decir, por su esperanza-; sentido inmediatamente visible en la unidad incomparable de su manifestación.

Sería un error, desde ya, limitar esta dimensión filial (en la unidad rasgo/fuente) a la *presencia efectiva* de la madre y del padre en la pintura del caso; el escenario de la memoria de la esperanza que la obra de arte garantiza en la constante manifestación del nacer hace *simultáneamente presente* los momentos maternos/paternos existentes en él. Pero veámoslo aún mejor.

Sabemos ya que la correspondencia verdadera con la madre, lejos de poder ser relativizada (como el descendiente lo hace efectivamente con la del

padre) consiste en acoger la pertenencia materna a él mismo y relacionarse así con su pura capacidad de “haberlo hecho nacer” –lo que constituye, para cada hijo, un misterio que no cesa de prodigarse. En tanto que la correspondencia verdadera con el progenitor implica, tanto la afirmación – tras el repliegue paterno- para afirmar la propia iniciativa, como el agradecimiento con que se recogen las posibilidades más eficaces para llevarlas a un renovado cumplimiento. Todo ello se prodiga en la manifestación de la obra y *sin necesidad de la presencia* de progenitor alguno mediante cualquier contexto de acción nacida como “motivo” (motivo determinado siempre, por otra parte, sobre el fondo de iniciativa y anticipación de la propia acción del caso). En la mano que se eleva no sólo vemos la firmeza de su iniciativa y su orientada anticipación: si miramos bien, penetramos también en el vigor concedido por lo materno a esa firmeza y en la confiada energía de su deseo -manifiesta ahora como indicación o prescripción latentes- ; mientras que en el carácter inaugural anunciada por la misma mano que la obra muestra penetramos en el repliegue liberador del padre así como en la acogida de una posibilidad re-creada para su transformación porvenir. Eso en lo que penetramos entonces pertenece a lo manifiesto de la obra *misma*, es una con ella, es decir, con lo que secretamente ésta nos revela. No se trata, pues, de apartarnos de lo inmediatamente manifiesto para “reflexionar” sobre ello; sino sólo de acoger la obra misma como acción nacida: de lo contrario la pura presencia de esa mano alzándose, al pretender mostrar a través de su rasgo el lucimiento de la acción y el resplandor de su fuente, no pasaría de ser una vana abstracción *desprendida* de la *condición inevitable* de su procedencia filial. Pero dicha procedencia no es nada invisible que haya de buscarse alejándose de lo inmediatamente manifiesto: ha de entregárnosla la revelación surgida de la propia obra. Penetramos en ello porque ello mismo atraviesa el sentido de la obra en su más pura manifestación.

La madre pertenece al hijo; el hijo pertenece al padre. Explicitemos esto aún: el sostén y el aliento de la madre pertenecen al hijo; el carácter propio de la afirmación de éste y la estimulante orientación de sus

posibilidades pertenecen al padre. La madre habita secretamente la existencia nacida del hijo *a que pertenece*; el hijo encuentra configurada la singularidad de su iniciativa y encaminada la orientación en su horizonte por el padre, padre *al que ese hijo de esta manera pertenece*. La diferencia entre lo paterno y lo materno hace que la manifestación de lo primero sea más inmediatamente visible en la obra que lo segundo. Numerosas pinturas históricas suelen mostrarnos combates y aventuras de personajes que ostensiblemente cumplen su cometido bajo la apelación de su ascendencia paterna; por el padre todo hijo ingresa en el mundo simbólico, en el mundo de la ley con sus objetivos y consignas; al hacerse inmediatamente visibles éstos en la acción se hace a la vez *visible* la presencia paterna que ha incorporado al hijo en ellos. La presencia de lo materno, en cambio, sólo asoma con análoga ostentación cuando la acción figurada del descendiente muestra su desamparo (estado inicial del nacer), la apremiante solicitud de proximidad a la madre para sostenerse en la existencia y afirmar con seguridad en sí mismo el curso de su camino. En los casos sin embargo en que el “motivo” de la obra se inclinase a resaltar el precedente paterno, la presencia materna se hallará *igualmente* allí como sostén y aliento de la afirmación del descendiente y vigor de su protagonismo en el porvenir –callados alimentos, ambos, que a todo hijo pertenecen como fuente inalterable de su existencia.

Validez de la obra de arte.

Para reconocer la validez de una obra de arte resulta indispensable el previo hallazgo de un *criterio* según el cual ella habría de ponerse de manifiesto y acogerse *en cuanto tal*. Dicha obra se distingue, según hemos visto, de lo puramente natural –que se manifiesta desde el exterior y ajeno a toda alteración humana- y de los útiles elaborados de acuerdo con determinada función. Estas dimensiones de lo que aparece lo hacen, cada una a su manera, *desde* el nacer mismo que nos habita y trasciende. La obra de arte corre la misma suerte. Ella resulta elaborada por el nacido que somos y desde el entorno habitado por éste. Pero si se diferencia de lo naciente ¿cómo caracterizar su propio y específico manifestarse?; y ¿no se hallaría acaso, en ello, el criterio que la determinase propiamente como tal?

Ya en el *gran Hippias* de Platón –así como más tarde en el *Fedro* y en *El banquete*- se introduce la noción de lo *bello* como lo esencial de lo que aún hoy entendemos por obra de arte. La discusión se mueve entre dos extremos: uno de ellos es el punto de vista proveniente de la sofística que, partiendo de las cosas individualmente encontradas, abstrae el rasgo común a ellas como “bellas”; el otro, la apelación a una dimensión puramente inteligible (de belleza) según la cual el humano arte aparecería como la participación directa en ella. Este doble escenario de aprehensión es el que ha dominado posteriormente toda discusión en torno al concepto de belleza –concepto imprescindible para determinar la esencia del arte y distinguirla de cualquier otra producción humana ajena a la misma. Lo decisivo, pues, sería la belleza que se muestra en la obra.

Pero, de esa manera, la belleza *misma* es entregada a una caracterización en el marco de la división metafísica entre lo sensible – individual y contingente- y lo ideal –universal y necesario. Ello deja a un lado, sin embargo, lo que de inmediato destaca como efectivamente “bello” a la mirada: a saber, *el brillo único y a la vez modélico en que la manifestación del nacer alcanza una extrema plenitud*. Ese brillo constituye, por otra parte, el sentido más penetrante del *kalón* en la antigua Grecia, que podría traducirse en nuestra lengua como el máximo *esplendor* de lo manifiesto. De ahí que la obra no se limite nunca a la mera *reproducción* de la realidad percibida o imaginada; captado el asunto desde hoy: a una copia episódica de esa realidad, a una mera fotografía de la misma tomada al azar y sin el destino de haber alcanzado la dimensión incomparable que la consagra para nuestra fascinación. Pero ello –y al margen de toda discusión sobre el carácter singular-relativo o formal-absoluto de su presencia- lejos está de la belleza. Esta última poco tiene *esencialmente* que ver con el agrado suscitado a la mirada o con cualquier otro género de “gusto” contingente ante su ostensible manifestación. Diversas obras clásicas de nuestra pintura no están ordenadas a ganar nuestro consentimiento a su carácter placentero; más bien, sus “motivos” provocan cierto rechazo ante la escena representada en ellas. Es el caso por ejemplo *las furias*, que alcanzaron, hasta propagarse por el actual

territorio de Italia, una resonancia artística incuestionable mostrando la desnuda presencia de lo malvado y lo repugnante en las acciones humanas y en los accidentados caminos de la naturaleza. La belleza de la obra no reside pues en una estimulación del buen gusto ni en la elevación del entusiasmo hacia lo sublime (Kant). Lo hace en cambio cuando, tras la apasionada tarea humana de su construcción, alcanza el establecimiento perdurable de una extrema –y por ello incomparable y en adelante modélica- revelación en y desde el mundo. Esta revelación lo es del propio *nacer*. Nacer, por otra parte, que desde su inicial apertura a sí mismo y a lo Otro consagra en la obra el carácter *manifestativo* de su propia esencia. (La disposición esencial a la auto-revelación de ese nacer se ha señalado ya, de manera singular, en la orientación rectora de Heidegger al emprender su analítica de la existencia⁶⁸: al *Dasein*, viéndolo *ahora* desde la perspectiva de su propio ser *nacido*, pertenece la insistente disposición a manifestarse en cuanto tal; si el análisis filosófico de la existencia es denominado en las *Lecciones* inmediatamente anteriores a *Ser y Tiempo* “hermenéutica de la facticidad”, es porque ha pretendido actualizar la disposición del nacido a su efectiva *revelación*. Esto constituye a la vez una de las más preciosas lecciones del pensamiento de Hannah Arendt sobre la acción propiamente nacida⁶⁹: la de su capacidad de manifestarse en un escenario abierto –en este caso, particularmente el de nuestra convivencia con los otros en el mundo).

Pero si lo puesto de manifiesto es lo único que puede ostentar un sentido, *la obra de arte lleva inquietantemente consigo ese sentido a la incomparable plenitud modélica de su manifestación*. Esto nos permite volver a los dos rasgos con que la caracterizábamos al comienzo de este capítulo; esa obra lo es doblemente, señalábamos:

-por ostentar desde sí misma la incomparable y en consecuencia inédita aparición de su irreductible singularidad –ni hubo ni habrá otra obra como ella- ;

⁶⁸ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1951

⁶⁹ H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Ed. Paidós, 2005.

-a la vez que por ostentar, desde su horizonte imprevisiblemente aplazado, la fuente del sentido latente bajo el vigor de su brillo, y, con ello, sus inéditos caminos de descubrimiento por-venir.

Como es sabido, uno de los enigmas planteados por el arte es su insistente perduración a lo largo del tiempo. Pero las obras no perduran por la consistencia del material empleado en ellas ni por un posterior trabajo de conservación ni –visto ahora del lado de los que asisten a contemplarla- por no se sabe qué persistente deleite de los hombres en su supuesta belleza. Lo hace *sólo* por las características que le confieren su propia índole de tal en las que acabamos de insistir: el ser únicas y a la vez modélicas. En relación con lo primero, la posible pérdida –o severo deterioro- de la obra implica la de una creación que de manera incomparable nos devolvía el carácter esencial de nuestro ser nacidos, nos hacía volver a la fuente última de nuestra propia existencia a través de la memoria de la esperanza despertada por ella; y, en relación con lo segundo, implica el haberse extraviado uno de los modelos privilegiados de manifestarse la esperanza y, con ello, las posibilidades de fecundidad para la re-creación a que la memoria estaba destinada a liberar.

Un papel destacado, en este sentido, ofrece el rasgo puesto de manifiesto en la obra. El rasgo (de compasión, de ternura, de nostalgia, etc.) donde brilla la acción del caso y que remite a su fuente de esperanza tiene la curiosa característica de presentar al espectador *alternativas* posibilidades de apreciación. Ello poco tiene que ver con el cambiante estado de ánimo con que contemplemos la obra o con los diferentes caminos que nuestra imaginación adoptase en cada caso ante ella guiada por cualesquiera vicisitudes de nuestra vida. Esa pluralidad de posibilidades manifestativas del rasgo –siempre que no permanezcamos indiferentes ni evitemos mirar con atención lo que tenemos delante- no tiene que ver con la variación subjetiva de nuestras vivencias, sino con la hondura de la incomparable singularidad con que se presente la obra en su ser único a la vez que con el carácter modélico que nos ofrece, siempre, múltiples maneras fecundas de prodigarse ella misma ante nosotros.

Si hemos destacado el criterio que habría de decidir sobre la presencia efectiva del arte distingámoslo enseguida, en fin, de cualquier otro género de producción que, intentando aproximarse a él, resultase insuficiente para lograr su alcance. Hemos señalado más arriba la mera reproducción, por ejemplo la fotográfica: ésta última, cuando no persigue más que obtener una fijación instantánea de lo percibido, no irá más allá de lo equivalente a otras ejecuciones y de lo fugaz en sus consecuencias, sin llegar a mostrar el riguroso brillo de la acción que hubiese pretendido entrar en juego en su siempre recreable escenario. Algo semejante ocurre con la copia. ¿Qué es lo que a menudo echamos en falta en los trabajos producidos en el taller del gran artista, cuando se proponen imitar alguno de sus originales? Se echa de menos el irreductible brillo en su diseño y, con él, la vivacidad de la acción y el asomo de su esperanza. De ahí la dificultad de la copia para dar *aliento* al eventual ejercicio de la memoria; a esa actualización de la esperanza latente, que la obra nos entregaría para poner en juego su fecundidad en nuestro propio horizonte vivido. Algo semejante -aunque más alejado del arte- ocurre como ya señaláramos en cualquier intento de reproducción instantánea de la realidad; por eso al volver a mirar ciertas fotografías de viajes tomadas al azar, intentando -según se dice- “re-vivir” los momentos entonces transcurridos, no acogemos ese pasado en el inquietante estremecimiento que lo habría puesto en acto como acción agitada por su esperanza; no contamos con la fuerza de la imprevisible prodigalidad que, desde su ser único y a la vez modélico, brotaría de la presencia de la obra para aventurarnos en inéditos caminos.

El arte, en fin, puede revelar tanto la impotencia desesperada como la libre apertura a la esperanza; revelando, con ello, dos maneras de aparecer el abismo de lo imprevisible: bien ensombrecido por la más agobiante previsión, bien liberándose, en la transparencia de lo abierto, la fuente imprevisible del nacer. Son las dos maneras, si se quiere, de aparecer el abismo en que se soporta nuestra existencia en el sentido: la persistente clausura de la esperanza o su fecundo estallido a la luz. *En los dos casos tiene el arte su lugar efectivo.* Sólo cuando la obra *pretende* alcanzar la cualidad de “arte”

careciendo de toda vigorosa manifestación en ella del *nacer*, nos hallamos, antes que con uno u otro de los extremos en que éste puede oscilar, con la mera fatuidad de un malogrado ejercicio; en este sentido, sobran tanto hoy como ayer los ejemplos.

Obra de arte y memoria de la esperanza.

La obra de arte establece, en el mundo, un escenario de donde puede alimentarse *indefinidamente* la memoria de la esperanza. La acción nacida que irrumpe en ella nos entrega el magnífico brillo de que la memoria se nutre: el rasgo por el que se puede progresivamente descender a la acción y, en fin, a la fuente misma que se encuentra sosteniendo y alimentando a ésta.

¿De qué manera -preguntémonos ahora- tiene lugar la constancia de esa entrega de la obra que la dota indefinidamente de imprevisibles posibilidades de recepción? Ante todo lo hace en virtud del ejercicio de nuestra propia memoria a la que le es dado re-crear, siempre, la esperanza revelada en la obra. Pero en segundo lugar el arte, dada su *buscada* perduración, se mueve a la vez en el terreno disponible de la memoria del Otro-porvenir. En ese Otro, resultará imprevisible tanto el curso de la acción que en su momento habría de poner en marcha y llevar a cabo como el ejercicio con que su memoria descubriría en la obra heredada el renovado vigor de toda esperanza.

Considerando los eventuales testigos futuros -a los que podemos añadirnos nosotros mismos, los que tenemos la posibilidad de volver a situarnos una vez más ante su expuesta revelación- la memoria se encontrará siempre con indefinidas posibilidades de relación entre el rasgo (por el que habría de descender) y la fuente (alcanzable a través de él) que cualquier obra haya podido hacer presente en el mundo; el espectador puede de esta manera actualizar memoriosamente la desbordada esperanza del puro *nacer*, en el que por lo demás y de acuerdo con la excepcional virtud del arte habría de reconocerse atravesado y trascendido sin cesar.

Tanto, pues, a nuestra memoria viva como a la de cualquier Otro-porvenir le será dado, mediante la multitud indeterminada de posibilidades

que la obra ostenta, descender hasta la fuente de esperanza encerrada en ella que confiere inalterable energía y eficacia a su resplandor.

El arte nos permite acceder al desbordamiento en que el nacer mismo alcanza, fuera de nosotros, la máxima excelencia de su manifestación. El arte prodiga entonces su virtud en el modo subjuntivo. Sin perjuicio alguno respecto de la variedad indefinida de obras producidas, la estremecedora vibración de la esperanza en sólo una de ellas permanecería siempre abierta a la imprevisible pluralidad de caminos a que lleva el simple rasgo de la acción revelada en la obra del caso. Cada vez que se asiste a su presencia, suele decirse que podemos ensayar una diferente y por ello enriquecida interpretación de la misma; pero no se trata, en rigor, de interpretación alguna: es la capacidad de manifestación *implícita* en la obra misma lo que nos permite alcanzar cada vez el indefinido carácter subjuntivo que sus posibilidades suscitasen.

Ello es así porque el arte porta en su manifestación al puro nacer. La *experiencia* de nuestro re-conocimiento en él tiene de esta manera dos momentos: la *implicación* del nacido que acoge lo manifiesto en la obra siendo *atravesado* por ella, y el *desbordamiento* desde esa misma acogida hacia una inconmensurable trascendencia. Observemos esto con mayor atención.

En primer lugar, al sentir el espectador vibrar la propia existencia implicada en lo que tiene ante sí, habrá de experimentar una suerte de proximidad única a lo que la propia obra manifiesta; ninguna otra experiencia -la del tan proclamado a la vez que impreciso "gusto" por la belleza, etc.- puede dar razón de ello, excepto la acertada comprensión de que la obra *misma* está hablando, con un vigor jamás logrado por ninguna otra transmisión, de nosotros mismos: he aquí la *complicidad* del propio nacer con la revelación que allí, en el lienzo o en la piedra, tiene lugar. Por ello nos inclinamos a detenernos en ella y a abandonarnos al curso misterioso de su siempre imprevisible revelación; con otras palabras, cuando "disfrutamos" en su contemplación nos sentimos desplazados al interior mismo de la obra, re-descubriéndonos en ella. Pero, en segundo término, a ésta experiencia le es simultáneo un desbordamiento: nos experimentamos, en efecto, a la vez que

atrapados en el interior de esa obra trascendidos por ella; como si una iluminación irrumpiese allí fuera y nos transportase, a la manera de una inesperada extensión de nuestra propia trascendencia, hacia un inédito escenario de esperanza.

La memoria de la esperanza se extiende a su vez –insistamos en ello- a la esperanza en la memoria de Otro-porvenir. El carácter subjuntivo de esa memoria se asocia ahora a la capacidad de *perduración* de la obra *alcanzando* a todo imprevisible nacer que se produjese *después* de nosotros; nacer del que cabe aguardar, siempre, la eventual singularidad de su mirada -que hoy posamos nosotros en la misma obra- y, con ello, la continuidad en la recreación de toda esperanza habida. El arte anticipa una multiplicidad siempre abierta de perspectivas para la mirada que se disponga a actualizar desde ella su trascendencia. La obra, en la constancia de su abierto por-venir, custodia entonces para la memoria la revelación inagotable del comienzo; revelación que tiene cada vez lugar ante nosotros para la acogida y re-lanzamiento de su esperanza.

Poesía

En el análisis realizado hemos acudido a ejemplos tomados de una de las artes plásticas, la pintura, que desde ya no agota la variedad de los géneros artísticos. Entre ellos se encuentra el arte poético, que tiene para nosotros un interés señalado: su relación esencial con el lenguaje concierne también -aunque de otra manera- a la tarea filosófica que aquí nos hemos propuesto. La palabra juega en efecto un papel decisivo tanto en el poetizar como en el pensar en que aspira moverse el ejercicio de toda filosofía. Hemos, pues, de acudir en el presente análisis de la obra de arte a una reflexión sobre el poema.

La revelación poética del nacido y lo naciente

La poesía, como todo arte, se hace cargo de la prodigiosa manifestación del nacer, ejecutándola en su hondura indefinida y en su ser modélico

mediante el lenguaje. La existencia nacida y naciente se establece y despliega así, desde la configuración poética, en el más variado resplandor de lo abierto.

En la Parte anterior de este estudio, al introducir la denominación de lo naciente -hecho posible por la aparición en la tierra del nacido que somos- consideramos, ante todo, la naturaleza desnuda en su inmediato estado de espontaneidad. Pero sabemos que ella se ofrece también a la memoria en las complejas transformaciones a que ya ha dado lugar: desde el estructurado hábitat de lo próximo hasta el entramado funcional con el que contamos para desarrollar la mayoría de nuestras acciones, y que llamamos “mundo”. El arte poético da cuenta del complejo tejido, custodiado por la memoria, de este universo *naciente* en que nos hallamos inevitablemente implicados. Pongámoslo singularmente de manifiesto en la consideración de algunos fragmentos de dos poemas de Jorge Luis Borges.

El primero de ellos, *Un patio*⁷⁰, Jorge Luis Borges acoge ambos dominios de lo naciente -naturaleza y mundo- en íntima relación entre sí; relación que no deja de insistir en ellos, ya que el uno (el mundo) brota de la transformación producida desde el otro (la naturaleza). El escenario de esta relación es ahora el patio: ese recinto familiar construido en el seno del hogar donde tierra y cielo, disponibilidad para la convivencia o solitario descanso, parecen singularmente reunirse y comunicarse entre sí. Vayamos al poema:

“Con la tarde
se cansaron los dos o tres colores del patio.
Esta noche, la luna, el claro círculo,
no domina su espacio.
Patio, cielo encauzado.
El patio es el declive
por el cual se derrama el cielo en la casa.
Serena,
la eternidad espera en la encrucijada de estrellas.

⁷⁰ J. L. Borges, *Un patio*, en *Fervor de Buenos Aires*, Buenos Aires, Emecé editores, Obras completas, 1974. P. 23

Grato es vivir en la amistad oscura
de un zaguán, de una parra y de un aljibe”

El patio aparece pleno de vida, de aliento naciente. A sus colores les es dado, según el poeta, aparecer “cansados”. ¿No estaremos, con ello, proyectando en las cosas un estado interior que sólo a nosotros podría pertenecer? Nada de eso. Nuestro originario surgimiento en el horizonte alza con él lo que fuere y retorna a sí liberando el ensimismamiento de las cosas. Son, pues, los colores del patio mismo los que, en su ya atenuado alzarse a la intemperie y reposar en su abandono, manifiestan su cansancio.

En la noche la luna “no domina su espacio”. Pero ¿es la luna misma la que abandona provisionalmente esa, su capacidad de dominar? Y ¿de dónde habría de venirle, a ella, la cambiante privación de ejercer un dominio sino de su ser naciente? La naciente luna, pues, en ausencia de su claro círculo, deja de dominar momentáneamente el espacio del patio.

El cielo se relaciona, a su vez, íntimamente con ese patio: su inconmensurabilidad desciende a éste, nuestro micro-mundo familiar, ejerciendo su acción naciente: esta tiene lugar allí, en ese recinto que con frecuencia nos acoge; en el patio donde ahora se “encauza el cielo”. Cielo y patio quedan unidos, así, en su fluida reciprocidad: el primero se derrama suavemente en éste, el que a su vez se muestra como el declive donde al cielo le es dado “encauzarse”.

Mientras tanto: “Serena, la eternidad espera en la encrucijada de estrellas”. Eternidad: metáfora del desbordamiento que a todo atraviesa y trasciende luciendo la serena espera de su misterio en la “encrucijada de estrellas”. Eternidad al amparo de la cual se temple, a la vez, el corazón del patio. Y es precisamente allí, en ese patio, donde ahora se estremece calladamente la esperanza; la propia y la que late en todo lo naciente.

“Grato es vivir en la amistad oscura de un zaguán, de una parra y de un aljibe”; vivir, pues, en la inocente fragilidad de colores y perfiles del atardecer, que nada nos dicen, que se limitan a dejarnos estar. Con su amistad oscura que ya nos ha acogido desde siempre. Oscura amistad del patio. Fraternidad

del propio nacer con lo naciente que la memoria custodia, actualizando y recreándola en el poema. Memoria del habitante ocasional o asiduo del patio; patio que acoge y encamina de la manera que fuere su aliento: la esperanza, en suma, del habitante acogido por él.

Otro poema -del libro llamado *Luna de enfrente*- llamado "Calle con almacén rosado"⁷¹, comienza:

"Ya se le van los ojos a la noche en cada bocacalle
y es como una sequía humeando lluvia.
Ya todos los caminos están cerca,
y hasta el camino del milagro.
El viento trae el alba entorpecida.
El alba es el miedo de hacer cosas distintas y se nos viene encima".

El poema es ahora un canto al entrecruzamiento magnífico de lo naciente con el propio nacido -y a su aliento de esperanza, al que la memoria no cesa de asistir.

La primera línea atribuye ojos a la noche. Y en efecto, la noche posee su mirada; naciente mirar que hace aparecer borrosos dibujos de las cosas que irrumpen con su oscilación intermitente desde el fondo de su oscuridad. Dicho escenario se retira, ahora, dando lugar al comienzo del amanecer, a la titubeante emergencia de bocacalles que la frágil claridad del cielo comienza a abrir. "...y es como una sequía husmeando lluvia". Pero ¿puede acaso, la calle, llevar a cabo la acción naciente de "husmear" una incierta lluvia? El comparativo "como una sequía" parece atenuar, sin embargo, la claroscuro capacidad emergente de cada bocacalle. Y es entonces la realidad original de la calle y de la tierra lo que parece, como término de la comparación, "husmeando lluvia". La bocacalle es "como" eso (naturaleza naciente habitada por el hombre): eso que aparece y se pone de manifiesto con el inconfundible brillo de su rasgo naciente.

⁷¹ J.L. Borges, *Calle con almacén Rosado*, en *Luna de enfrente*, Buenos Aires, Emecé editores, Obras Completas, 1974, p. 57

Pero ¿cómo? ¿Hemos atribuido acaso de manera precipitada un “rasgo” a lo “naciente”? ¿No es el “rasgo”, acaso, puro brillo singular de la acción nacida, de la que nos pertenece a diferencia de las cosas? Pero aquí el rasgo lo es, como hemos dicho, de la “naturaleza naciente habitada por el nacido”. Es decir, no pertenece exclusivamente a ninguno de los dos y es el de ambos. Es ahora el del puro y desnudo nacer que desborda todo lo alcanzado por el sentido. Y, como tal rasgo, adquiere en las palabras reveladoras del poema su fluida comunicación con la fuente misma del nacer de la que no deja de alimentarse.

Y ¿qué ocurre, ahora, con la vecindad del alba? El poeta declara decidido que (con ella) “todos los caminos están cerca”. El alba abre pues, en las calles, un inédito escenario donde domina la incertidumbre de todo camino. Esta incertidumbre no es mera ausencia de certeza; ella se despliega estremecida por la inquietud de lo abierto; tan estremecida en su despliegue que llega a acoger hasta el milagro: el imprevisible acontecimiento más allá de toda calculada probabilidad; el puro don –sin necesidad de razón alguna que lo sustente- con que asoma lo nuevo.

En el mismo escenario, “el viento trae el alba entorpecida”. El alba es la promesa de un nuevo comienzo; eso que los griegos buscaban ya afanosamente como lo primario de que brota todo echar a andar de una existencia y del que su posterior devenir no deja de alimentarse para continuar afirmándose en él. Y ¿cómo se pone de manifiesto este comienzo – para decirlo todo, el nacer mismo? El fragmento del poema concluye: “El alba es el miedo de hacer cosas distintas y se nos viene encima”.

Alba, desbordamiento de la esperanza gravitante en el horizonte al que aparecemos expuestos y en el que inquietantemente nos aguardamos.

El “miedo de hacer cosas distintas” no es sino el estar destinados, una vez más, a comenzar; es el apasionado temblor ante el comienzo mismo.

Comienzo cuyo despliegue estremecedor, entonces, “se nos viene encima”.

El poema continúa aproximándose, más aún, a la relación ya señalada entre el nacido y lo naciente. Y lo hace acudiendo a la propia acción que en esos momentos caracteriza a su autor, la del simple “andar” por las calles de la ciudad. Calles a la que dedica su admiración con estas palabras: “Qué lindo atestiguar, calle de siempre, ya que miraron tan pocas cosas mis días!”. Y prosigue:

“Ya la luz raya el aire.

Mis años recorrieron los caminos de la tierra y del agua

Y sólo a vos te siento, calle dura y rosada”.

Es el sentimiento mismo -y sólo él- el vivo palpitar que late bajo su acción de caminar sin rumbo; es la grieta interior de que emergen las palabras y en cuyo desbordante vigor encuentra la sintonía entre la “calle dura y rosada” de la ciudad, con el centro de la propia alma; centro en que se sostiene, congregando la extensión de los años, su vida toda. El poeta no habla sino de eso: del dilatado *acuerdo* íntimo de sí mismo (del propio nacer) con las nacientes calles que, sin abandonar las características propias de su exterioridad, de su mudo terreno que orienta sus pasos, no cesa de *remitirle* al propio brillo de la acción de pasearlas en el límite de la noche y el anuncio del alba. El nacer habita al nacido que somos (le atraviesa y trasciende); pero en su desbordarlo acoge la mayor proximidad de lo naciente como albergue inevitable de lo propio. El poema muestra la envoltura del propio nacido en lo naciente que, en esencial sintonía entre ambos, alcanza todo escenario de sentido desde un único centro.

Borges prosigue: “Pienso y se me hace voz ante las casas la confesión de mi pobreza”. La pobreza es el vaciamiento de sí mismo ante la inconmensurable marea con que las casas que pueblan la calle designan su destino, o, dicho de otra manera, dan sentido preciso a su rutinaria acción de vagabundeo, ahora henchido de esperanza.

Pero la declaración que acabamos de reproducir ha quedado inconclusa; hemos omitido los dos puntos que la lanzan aún más allá. En

efecto, ¿de qué se trata en esa suspendida “confesión” de la pobreza de que se habla? He aquí las palabras finales del poema:

“Pienso y se hace voz ante las casas
la confesión de mi pobreza:
no he mirado los ríos ni la mar ni la sierra
pero intimó conmigo la luz de Buenos Aires
y yo forjo los versos de mi vida y mi muerte con esa luz de calle.
Calle grande y sufrida,
eres la única música de que sabe mi vida”.

La revelación poética de la propia esencia del arte.

Escogemos ahora algunos fragmentos de “Arte poética”⁷² de Borges, que se encuentra en *El hacedor*. El poema tiene en este caso la característica de poner singularmente de manifiesto la esencia misma del arte como revelación del nacimiento.

La tercera estrofa comienza:

“Ver en el día o en el año un símbolo
De los días del hombre y de sus años,
Convertir el ultraje de los años
En una música, un rumor, un símbolo”

Los días y los años del hombre son los del tiempo, que somete la existencia a su irremediable pasar destinado a la corrupción. En ese devenir que nos va desgastando y por el que finalmente somos devorados, puede avistarse, sin embargo, un símbolo; algo por lo pronto ajeno a la pegajosa inmediatez de lo corruptible; algo susceptible de adquirir, más allá de toda precariedad, una inédita trascendencia a través de “una música, un rumor, un símbolo”.

La siguiente estrofa continúa:

⁷² J. L. Borges, *Arte poética*, en *El hacedor*, Buenos Aires, Emecé Editores, Obras Completas, 1974, p. 845

“Ver en la muerte el sueño, en el ocaso
Un triste oro, tal es la poesía
Que es inmortal y pobre. La poesía
Vuelve como la aurora y el ocaso”

La muerte, parece trasladarse ahora al sueño; sueño ligero y libre de la agobiante urgencia del tiempo, del áspero avance del deterioro, de la agitada carrera hacia la inevitable caducidad. El sueño es como el haber regresado a un arcaico modo de vivir que, pareciendo morir, se limita a descansar en el escenario imprevisible de la alucinación. Un “triste oro” asoma, así, “en el ocaso”.

Y “tal es la poesía”, el arte poético; el arte, en suma. No sólo que la indigencia de la vida alcance, más allá del puro devenir, una desconocida trascendencia; sino a la vez el retorno, desde las entrañas del pasado, de la misma trascendencia en su festiva re-creación. Re-creación “inmortal y pobre” que acoge nuestra ruina y hace resurgir el brillo de su esperanza, insistiendo “como la aurora y el ocaso”.

El poema continúa confesando abiertamente la esencia del arte: la obra actualizando, fuera y ante nosotros, el propio nacer. Escuchemos:

“A veces en la tarde una cara
Nos mira desde el fondo de un espejo;
El arte debe ser como ese espejo
Que nos revela nuestra propia cara”.

El poema no dice que el espejo (a cuya capacidad de devolvernos a nosotros mismos debiese aspirar el arte) “reflejase” o “reprodujese” nuestra propia cara; en el primer caso (el reflejo) se limitaría a una instantánea devolución que nunca habría trascendido, excepto artificialmente, más allá de sí; en el segundo (la reproducción) a una réplica exterior, a la manera de cualquier captación fotográfica ocasional. Pero Borges dice que “nos revela” (nuestra propia cara). Lo que quiere decir: nos descubre inauguralmente, y lo

hace desde la imprevisible esperanza que late bajo nuestra acción y brilla en su rasgo. Con otras palabras: el arte revela el propio nacer que nos constituye.

Vayamos a la próxima estrofa:

“Cuentan que Ulises, harto de prodigios,
Lloró de amor al divisar Itaca
Verde y humilde. El arte es esa Itaca
De verde eternidad, no de prodigios”.

Aparece aquí la diferencia entre el desarrollo de la propia existencia nacida y lo naciente en el mundo, que nos revela el arte. Nos iniciamos y anticipamos sin cesar en posibilidades ante cuyo progresivo decantar se agita interminablemente la esperanza; mas lo imprevisible, desde lo cual nuestro comienzo no deja de tener lugar -configurándose estratégicamente, enseguida, en una previsible eficacia- vuelve una vez más a surgir al término de la acción como aliento renovado del nacer. Perseguimos resultados, inquietos ante la precariedad de su término, para al cabo descubrir que todo resultado abre inesperadas posibilidades para una mayor expansión de la existencia. Pero he aquí que, de pronto, nos hallamos ante la obra de arte. Ella nos produce admiración; nos inclinamos a señalar la grandeza de su perfección, la capacidad que el esfuerzo y el genio le ha dado forma. El artista, acaso desaparecido hace largo tiempo, no pertenece a los afanes que animan nuestra presente urgencia histórica; de él sólo queda acaso el siempre controvertido relato de episodios transcurridos durante su breve y ahora ajena estancia en el mundo. Inútil limitarse a explorar esos episodios para dar cuenta de la incomparable permanencia modélica (inagotable) de su obra. Pero, ajenos ya a la persecución de toda efímera conquista de resultados -y de los que el autor hubiese perseguido acaso en su tarea- nuestra atención se detiene ahora, enmudecida, ante la obra misma. Más allá de todo afán momentáneo de cualquier acción, la obra ha alcanzado el misterioso rendimiento de su perduración y expansión en el tiempo. La obra aparece desbordando indefinidamente toda acción; es ella misma la que actúa

mostrándonos, con la enigmática afirmación de sí, el secreto que late bajo todo afán nacido. Desde ella surgen los siempre imprevisibles caminos de la esperanza; la obra expone la esperanza misma dando testimonio del propio nacer. Y entonces nos vemos aparecer en ella como el Ulises que,

“harto de prodigios

Lloró de amor al divisar su Itaca”.

Y, en efecto:

“Verde y humilde. El arte es esa Itaca

De verde eternidad, no de prodigios”.

Pero el llanto por amor, arriba nombrado ¿qué otra cosa podría ser para la mirada de Ulises sino el reencuentro con lo más propio, con aquello que le haría descansar por fin en la incomparable constancia de su singularidad? E Itaca ¿qué podría representar a su vez sino lo más lejano, aquello cuyo alcance se habría perseguido largo tiempo y cuyo anticiparse estremece ahora como la aguardada promesa de lo ajeno? Doble momento –lo propio y lo ajeno- que, según sabemos, caracterizan al nacer mismo como comienzo alentado de esperanza. El arte, re-encuentro de nosotros mismos en la obra: con el humilde brillo de una finitud incomparable y la verde (por lo fecunda) eternidad de la renovable aventura en pos de lo inédito.

El poema termina, en fin:

“También es como el río interminable

Que pasa y queda y es cristal de un mismo

Heráclito inconstante, que es el mismo

Y es otro, como el río interminable”.

El nacer que pone de manifiesto la obra es en efecto ese “río interminable” “que pasa y queda”: lejos de toda eternidad, tiene su decisiva puesta en marcha y afirmación en el pasar; pero, lejos también de todo “mero” pasar (del tiempo y su “fue”, que según Nietzsche desesperaría al “último hombre”) conoce, mediante la memoria que le pertenece, la trascendencia de

su incesante re-creación. El arte es el “cristal de un mismo Heráclito inconstante”, revelando el mismo escenario imprevisible de esperanza que alienta al nacer. Y ese “mismo” es a la vez un “otro”; inconstancia de la propia existencia con que la vida y la muerte se alternan sin cesar; alternancia que a través de la memoria no deja de desbordarse hacia lo “que es otro, como el río interminable”.

Con lo dicho acerca de estos breves fragmentos de la obra de Borges creemos haber señalado lo que cabría caracterizar como el ejercicio de una memoria *poética* de la esperanza.⁷³ Memoria que se sostiene en nosotros en su ambigüedad entre la vida y la muerte, acogiendo la muerte a la vez que desafiando y alentando la persistencia incumplida de toda sobrevivida esperanza. Aquí se roza el escenario de lo imposible, del milagro de esa imprevisible supervivencia de lo que, sólo habiéndose hundido en la silenciosa profundidad de la muerte, puede re-crearse por la memoria y ser nuevamente fecundado en el porvenir. Es el nacimiento mismo como lazo inalterable entre la vida y la muerte, ambos en manos de la esperanza. A ello se debe el estallido luminoso de la transgresión de lo posible que tiene su más pura articulación en la poesía.

Íntimamente ligado al ejercicio poético, surgen también las artes escénicas: música, danza y teatro. El lenguaje poético aparece, en su más arcano origen, como un ritual presente en los sacrificios y las fiestas destinado a la repetición. El arte, en fin, en sus variadas emergencias se constituye siempre como acción del hombre que intenta hacer comparecer lo que nos desborda, es decir, el misterio. De esos rituales tiene a su vez lugar el antecedente de lo que hoy denominamos artes escénicas, y en particular del

⁷³ Ha sido Heidegger, aunque en una dirección diferente a la nuestra, el que se propuso reflexionar en el origen como poesía: “Mnemosine, la hija del cielo y de la tierra, desposada de Zeus, llega a ser en nueve noches consecutivas la madre de las musas. El juego y la música, la danza y la poesía pertenecen al seno de Mnemosine, la Memoria... Memoria no designa un pensar cualquiera sobre alguna cosa pensable. Memoria es la reunión del pensar sobre lo que en todas partes debe pensarse desde un principio. Memoria es la reunión de la remembranza. ...el recuerdo de lo que ha de pensarse es la fuente primigenia de la poesía”. *Qué significa pensar*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1957, Primera Lección, pp. 16, 17.

teatro: motivo para dedicar a éste una breve reflexión al término de este capítulo.

La tragedia griega –acaso el ejemplo más acabado de la tradición teatral- no es sino un ritual en movimiento articulando su fuente en la palabra hablada para que los misterios del destino, implicados en el nacimiento y la muerte, se hagan visibles en la escena y produzcan en los espectadores un efecto encaminado a aproximarnos a lo que nos sobrepasa, a la vez que nos designa e implica. Este teatro primigenio acoge como base, en sus ejecutores, la re-presentación ritual de antaño uno de cuyos momentos decisivos tiene lugar en la intervención de los coros. Representación destinada a convocar lo que por lo pronto permanece ausente y que, tras salir momentáneamente a la luz, vuelve a ocultarse. Re-presentar es hacer presente lo ausente: y es ello lo que solicita al arte trágico y lo que constituye su sentido original. Esta re-presentación, éste ritual traer ante nosotros lo que se esconde, se hace cargo de la fuente olvidada de que brota nuestra propia vida y que es la esperanza. Y ello tiene lugar mediante la repetición para la memoria que se constituye, así, en re-creación y aliento de un siempre renovado porvenir, es decir, en memoria de la esperanza.

El teatro se basa pues en la re-presentación; y ésta trae ante nosotros determinada maneras de ponerse en marcha cualquier acción nacida desde su fuente. En nuestra existencia el actuar -es decir, el comenzar- implica hacerlo desde el doble abismo del esperar-se a sí mismo y esperar lo Otro. Y es desde este abismo original como viene lo comenzado a su manifestación. El teatro, desde su inicio, no constituye otra cosa que el empeño en re-crear, mediante su ritual ejecución, las raíces últimas en que nuestra acción se soporta y alimenta. Se dirá, acaso, que a diferencia de otras artes no genera un resultado objetivo que hubiese de permanecer para la renovada visita de quienes asistan a la obra. El actor reproduce cada vez, de manera singular y única, determinadas aventuras de la acción humana, con su inicio, culminación y desenlace. El asistente a la obra sólo cuenta con los momentos en que esta se pone en acto ante él -de ahí que la atención prestada sea generalmente de mayor intensidad que la que solemos tener ante una pintura

o una escultura, a cuyo visual disfrute podemos indefinidamente regresar. Esta intensidad proviene del reclamo de reavivar activamente, mediante ciertos personajes, el destino mismo de su existencia; y, por lo tanto, la irreductible pasión de la esperanza alimentando las vicisitudes de su acción. Esta esperanza es la del singular protagonista, como singular lo es, también, la de quien asiste a la representación: pero, dada la gravitación siempre imprevisible de esa esperanza y, en consecuencia, de la amplitud de su vigoroso latido en lo abierto, ella se desplaza de ese protagonista al asistente y, de esta manera, resulta compartida. Es entonces esa compartida esperanza la que se re-crea en el silencio activo del espectador, en el estremecedor ejercicio de su memoria como incomparable pedagogía de la propia vida. El actor, por su parte, mediante un desplazamiento prodigioso se pierde a sí mismo en la existencia de su personaje. Vive pues, por unos momentos, otra esperanza que la suya; y lo hace mediante la artística acción de prodigarse escénicamente de manera instantánea; acción cuyo don, mediante los eventuales efectos de la representación del caso, se entrega a la memoria de la esperanza de todos.

VII

MEMORIA DEL NACER

Muerte y nacimiento

El preguntar con que en sus inicios se pone en marcha la filosofía, huyendo del cambio y la corrupción con que aparecen las cosas y la relación del hombre con ellas y consigo mismo, se ha refugiado en un inalterable escenario de plenitud y totalidad que pasa a constituir el sentido último de cuanto aparezca y tenga lugar ante nosotros. Ya desde Platón el problema del alma, es decir, el de su *perduración* más allá del abandono de la vida del cuerpo –en suma, el problema de la muerte– es lo que promueve la interrogación por ese dominio trascendente ajeno a toda corrupción, donde tendrían vigencia los modelos originales de las cosas dadas inmediatamente a nuestra percepción; modelos a cuyo problemático conocimiento sólo accederíamos precariamente en nuestra limitada existencia sobre la tierra. Este carácter del fundamento, al que se debe el curso histórico del pensamiento metafísico, se ha articulado sucesivamente como acto puro, divinidad creadora, subjetividad trascendental, espíritu absoluto (más su inversión como teleología inmanente de la historia), voluntad de poder, desembocando, en fin, en el tedioso trayecto post-moderno de su interminable disolución.

Reyes y emperadores a lo largo de nuestra historia no se conformaron con la disponible extensión de su poder. El dominio conquistado sobre tierras y hombres no les resultó suficiente para colmar la herida trágicamente abierta por el destino de muerte –ya fuese antes o después de su articulación filosófica propiamente dicha. Toda lograda posesión, por expansiva que fuese, se veía sometida a permanecer más acá de una inalterable trascendencia. Pirámides egipcias, magníficos relatos tallados en la piedra de las tumbas clásicas, mausoleos cristianos, son sólo un testimonio de esa agitación insaciable ante un siempre esquivo y problemático más allá: más allá del alcance de todo humano deseo mortal; para concluir, hoy, en la extrema contradicción (de origen del todo metafísico) de considerar lo absoluto en el tallado artificial de nuestro propio espejo en el mundo. Espejo destinado a controlables variaciones sin término; vano artificio desmesurado para

quienes la privación de lo absoluto no se encuentra sino en su propia naturaleza mortal. Es éste, en efecto, el fin a que ha llegado la metafísica cuya preocupación no ha sido otra que la de querer superar abstractamente la muerte. Y con la negación a aceptar esa muerte, la propia muerte, queda aplazada toda posibilidad de reconocer la incomparable finitud del nacer.

De esa manera, durante milenios nuestra ambiciosa búsqueda sólo se ha traducido en la precaria ilusión encargada de colmar toda herida interior con la más densa plenitud y todo abismo exterior con la más acabada totalización. Ignorando, así, el doble desbordamiento –interior y exterior– desde cuyo abismo lo imprevisible gravita como la única alteridad que rigurosamente nos concierne. Con otras palabras: ignorando el propio nacer. Pero el nacimiento no excluye la muerte, inevitable fin de cada cual como protagonista de su existencia, sino que reclama su acogida como sacrificio liberador de fecundidad: nacemos porque Otro no hace sino replegar su existencia despidiéndonos imprevisiblemente hacia nuestro propio comienzo, y lo hacemos habiéndonos legado una herencia como condición y estímulo de la fecunda puesta en marcha y el desarrollo de la propia existencia. Nacemos, también, destinados al retroceso de nuestra iniciativa para la afirmación inédita de otra y a la exposición ante el eventual destinatario de una nueva herencia. Sacrificio y exposición, ambos imprevisiblemente abiertos a Otro-porvenir –que en innumerables casos comienza por ser el propio hijo. Nacemos de lo imprevisible y morimos para lo imprevisible.

La metafísica ignora esta donación, destino propio de todo riguroso comienzo. Es así como la trascendencia de su ya histórica esperanza desemboca hoy en la complaciente -a la vez que desamparada- imagen de nosotros mismos en el universo. Nuestra incertidumbre se concilia, entonces, con la más acabada previsión de las cosas. Pero ésta supuesta mediación eficaz de espaldas a lo imprevisible ignora –como ya hemos señalado- la esencia misma de toda rigurosa *alteridad*. Sólo conoce, eso sí, la negación y la privación; la herida y la falta instaladas en los mortales como mero “defecto” de una acabada plenitud de ser; la afanosa búsqueda, pues, de una asegurable identidad donde se ahoga el carácter *singular y único* de todo nacimiento;

identidad que habiendo ya colmado toda inquietante apertura en el horizonte culmina, con Hegel, en la estremecedora fusión del “yo mismo y lo otro” en la enceguedora mismidad de lo absoluto.

¿Y la muerte? Si hace trecientos años la expectativa de vida era de unos treinta o cuarenta inferiores a la actual nada impide pensar que, dada la aceleración de los descubrimientos, antes de terminar el nuevo siglo supere los ¿ciento veinte?; y así en una proyección cada vez más difícil de imaginar. Sobre todo si tenemos en cuenta que el avance de la genética ofrece la posibilidad de predeterminar características de amplitud creciente en los nuevos nacidos. Por otra parte, no cabe duda de que lo diseñado y ejecutado por el sujeto presenta hoy más disponibilidades objetivas que las anteriores de iniciarse y aventurarse en el porvenir. Pero esas disponibilidades sólo se harían fecundas si comenzamos a abrir y a experimentar, en una nueva aurora, el don de la muerte que el Otro-precedente nos ha entregado y el de la propia como destino imprevisible en manos de un Otro-porvenir. Re-creación de la esperanza que permanece, inagotablemente, en manos de la memoria.

Hemos insistido en que lo que caracteriza al nacer es el desamparo. La pura exposición a la intemperie de lo ajeno y la división por la que nos descubrimos siempre más allá de nosotros mismos. La madre es la primera experiencia que se tiene de la asistencia al desamparo, de modo que su ausencia produce un súbito incremento del mismo. A ello retorna, también, nuestra experiencia cuando intentamos re-crear la esperanza que habría latido en quien acabamos de perder; cuando, extraviada la mirada en sus rasgos ya inertes, descendemos con la memoria hasta la fuente de su “haber venido” al mundo. Le experimentamos, entonces, bruscamente abandonado a su trágica suerte, desasistido de todos; inerme ante la desnudez de su existencia cancelada de una vez. Pero desde ella no deja de insistir en nosotros la memoria de su balbuceo inicial que se estrenaba al nacer: precisamente *desde* el grito amordazado de su suspendida inauguración; es la estremecedora desasistencia experimentada ahora ante el cuerpo del difunto donde se manifiesta singularmente el desamparo del nacer.

Esta proximidad y comunicación activa entre muerte y nacimiento se hace visible, por lo demás, en la propia experiencia del moribundo. El anciano que presiente cercana esa muerte suele resultar amnésico a episodios próximos en el tiempo, experimentando a la vez el vigor de una memoria remota de su vida. Ante la inminencia de muerte suele en efecto evocar el lejano pasado; y esta evocación no es otra cosa que el brusco retorno a lo que había permanecido inalterable bajo el variado transcurso de su existencia. La inminente cancelación del porvenir converge, así, con el extremo origen del pasado. No es que una mera circularidad reuniese lo que habiendo comenzado se aproxima ahora a concluir, ensimismándose de este modo su comienzo en el fin. Es la liberación del estallido del nacimiento *desde* la proximidad de la propia muerte lo que, como singular recogimiento de la existencia nacida, está ahora destinado a dejar en libertad la venida del Otro-porvenir, el riguroso nacimiento de ese Otro.

El que de esta manera se repliega en sí mismo, el anciano, lo sabe; lo sabe en solitario, cuando viaja a su pasado y se entretiene en diálogo con el niño que fue; y con ello surge la devoción ante el infante que ha sido y que será nuevamente liberado tras su muerte, es decir, destinado a ser re-creado por Otro. Ser-padre y ser-hijo se unen, en la vejez, ante la proximidad del fin que nos transformará definitivamente en sobrevividos; se unen en la experiencia de la propia decrepitud que a cada cual ya le es dado hacer como sobreviviente aún de sí mismo. Lejos de todo heroísmo, la apacible receptividad de la vejez nos conduce a un consentimiento que no renuncia ni a la vida ni a la felicidad que ella pueda depararle. Receptividad de una memoria que ya no requiere, para su largo y apasionado ejercicio, ningún otro esfuerzo que el de dejar que las cosas encuentren su lugar. Al considerar con ingenua conciencia de superioridad el “chocheo” de nuestros ancianos, habríamos llegado siempre demasiado tarde; ellos ya están en posesión del vínculo más decisivo de nuestra existencia: el que ata, desde el invariable milagro del nacer, la vida con la muerte. El comienzo destinado al fin y el fin que no hace sino liberar otro comienzo. Esto nos enseña la memoria de la esperanza.

Ya en un trabajo anterior⁷⁴, habíamos destacado dos actitudes esenciales de la memoria: el perdón y la confianza. Por el primero, el Otro-sobreviviente tiene la capacidad de absolver cualquier habida falta -las consecuencias de cuyo sentido habrían sido enajenadas a su autor-absolviendo y restaurando así la propia iniciativa de su origen. Por la segunda no es dado, consintiendo en la pura existencia del sobrevivido, levantar su esperanza y conducirla con mayor firmeza a aventurarse en caminos imprevisibles. Pero esas dos actitudes habrían de actualizarse ahora, en el moribundo, como esperanza en la memoria del Otro-porvenir. Y lo harían como ruego. Tras el retroceso exigido por su sacrificio, es decir, tras su avanzada despedida del mundo, el ruego se dirigirá a la solicitud de perdón y a la confianza en el Otro; rogativa solicitud a la memoria de ese Otro para que restituya en el porvenir la accidentada iniciativa de quien se acerca a su fin, y para que libere de todo pasado lastre su esperanza alzándola de esa manera hacia una inédita fecundidad⁷⁵.

En el seno de nuestra cultura, antes de la aparición del cristianismo y su promesa de eternidad, el destino del hombre se hallaba limitado a su propio tiempo. Los héroes, grandes por haber alcanzado la gloria mediante la manifestación de sus hazañas y, así, la perduración en la memoria de los hombres, eran quienes habían llegado a lo más alto en la escala finita de lo humano. Desde una escéptica perspectiva actual para la que algunos siglos de memoria no es nada comparado con el tiempo del universo, esto podría resultar insignificante; pero no por ello menos atractivo: al fin y al cabo, si el único escenario donde medir nuestra grandeza resulta el tiempo de los hombres, perdurar a lo largo de varias generaciones no sería poca cosa. Ahora bien, esta visión se halla alejada tanto del sentido de la muerte como de la función que ella ha de cumplir en la dinámica del nacer. Sin duda, cuando como padres de la generación que hoy se inaugura replegamos nuestro propio comienzo para la afirmación del nuevo y exponemos el desarrollo de nuestras posibilidades a su cuestionamiento y eventual transformación, nos

⁷⁴ F. Ojea, *Nacimiento y filiación*, op. cit.

⁷⁵ Las señaladas actitudes de perdón y confianza serán consideradas con mayor detención en el siguiente capítulo.

constituimos en la fraternal iniciativa que alienta otro porvenir así como en estímulo, desde nuestras ya aventuradas anticipaciones, que habrían acaso de alcanzar un inédito cumplimiento en el descendiente. Dicho brevemente: nos retiramos activamente para liberar una inédita aparición. Es esa la esencia del don. Este adquiere la posible constancia de su memoria precisamente en esa retirada, en el inevitable retroceso para que brille el fulgor de la nueva iniciativa y se abra a la luz su imprevisible despliegue porvenir. Es sólo desde este inédito erguirse lo que nos trasciende, como puede hacerse fecunda la memoria de lo destinado a morir. Introduciéndonos, en cambio, *arbitrariamente* en la existencia del que comienza (o comenzará) después de nosotros, intentando sustituir por el nuestro su decisivo protagonismo, no lograríamos sino prolongarnos en una continuidad sin consecuencias; permaneceríamos aislados en una pura inmanencia estéril que habría bloqueado todo deseable desbordamiento innovador. Cuando la existencia, en efecto, solo intenta proyectarse a sí misma en los recién llegados, descalificando la eventual diferencia surgida en el porvenir, anula a su vez la propia. Pues al pretender sustituir la primera ¿qué es lo que se erguiría inéditamente a sí mismo para cultivar la fecunda memoria agradecida de los destinados a ser sobrevividos que somos? Habiéndonos esforzado en consagrar nuestra fútil prolongación, no podríamos aspirar más que a una abstracta inmortalidad sin vida donde ya nada nuevo habría de surgir.

A lo largo de este estudio hemos hablado del nacimiento y de la muerte; del nacer como condición del morir y de éste último como acontecimiento destinado siempre a un nuevo nacer. Ambos tienen lugar en una esencial reciprocidad; la renovada continuidad fecunda del uno remite en efecto al otro –y viceversa.

Quien no busca más que perpetuarse a sí mismo, obedece a su vez a ciertos modelos que le preceden y trascienden. Evitando resultar expuesto a su puro desamparo de nacido, a su finitud incomparable, su vana empresa desfiguradora ha necesitado arrojarse en determinado imaginario extraído del pasado y proyectado hacia el porvenir - enigmáticos portadores de emblemas, a los que los padres han buscado incorporarse en su afán de

imponerse al descendiente atribuyéndose la capacidad de gestionar sus designios. Surge así la figura del pseudo héroe, personaje artificialmente enaltecido cuyo rasgo hierático y ajeno ya a todo vivo nacer adquiere la supuesta capacidad eficaz de fundar la historia. Figura objeto de múltiples recensiones poético-historiográficas, donde la supuesta originalidad única de su rasgo –es decir, el carácter peculiar de su iniciativa y el de su orientación– se ha condenado a extraviarse con el tiempo en una abstracta nube de episodios legendarios. Estos, queriendo revelar lo más propio de la iniciativa, remitirán en cambio a una oscura fuente de consignas inapelables cuyo tesoro los progenitores habrían tenido el destino de seguir sosteniendo y prescribiendo a su posteridad. Puro carnaval de inmóviles rostros iluminados, que se agitarían también en las cabezas de toda nueva infancia con la promesa de garantizar la legitimidad de su obediente hacer. El padre, vehículo que prodiga con incuestionable sabiduría el designio de esa gloriosa existencia volvería, así, a custodiar su perduración más allá de todo otro comienzo. Estos héroes no mueren; se habrían sacrificado majestuosamente para acceder a la inmortalidad y, con ella, asegurar la de todos. El niño, transformado ya en adolescente, identificándose con la vehemencia de aquellos rasgos heroicos, se lanzará entonces a la empresa de transformación que habría de consagrar a la vez su ilusoria inmortalidad.

Llega el momento, sin embargo, en el que se experimenta que para transformar la vida hay que vivir y que para vivir es necesario aprender a nacer; a nacer activamente, más acá de toda utopía de inmortalidad, con el aliento de la muerte a las espaldas y aguardándonos siempre en el porvenir. Sólo se comienza tras la muerte de otro comienzo, y para, con la muerte del propio, dar nuevamente lugar al comienzo de otro. Pero entonces, se comienza acogiendo el milagro de haber surgido imprevisiblemente a un destino a la vez imprevisible: doble abismo sin-fondo sólo desde el cual es posible reconocer, no ya en una abstracta agitación sino en la grandeza irreductible de la finitud, el verdadero rostro del hombre. Es así como puede tener lugar y promoverse en la transparencia, antes que la omnipotencia de cualquier vana inmortalidad, una auténtica esperanza.

Aunque la des-divinización moderna de nuestro horizonte, debido a la descontrolada objetivación apropiadora de la existencia -de lo que hablaremos aún- haya descalificado la trascendencia de toda otra vida después de la muerte, ha de señalarse que así como sucede en toda estrategia desfiguradora del nacer siempre se esconde, tras ella, su verdad original latente aún. Y en efecto, la antigua concepción de la muerte y los ritos funerarios que la suceden atestiguan al menos tres cosas:

a) en primer lugar, que el término de la vida en esta tierra no parece constituir el cese definitivo de la misma; se trataría en todo caso de una transformación o una migración del espíritu hacia otro dominio, ajeno al inmediatamente tangible que habitamos. Ello garantiza así la continuidad y vigencia del difunto. Pero la memoria de la esperanza que hasta aquí hemos intentado determinar atestigua a su vez -bien que de otra manera- la posible vigencia del ausente: el rasgo de su acción puede ser descendido hasta la esperanza que habría latido tras él e incorporarse a nuestro porvenir donde se la aventurase hacia un inédito cumplimiento.

b) En segundo término, esa continuación de la existencia ausente guarda, tras el fin de su vida en el mundo, una semejanza con la nuestra (la creencia en la perduración de las mismas necesidades que los vivos, acreditada en el antiguo Egipto por la provisión de recursos y antiguas pertenencias para la subsistencia del difunto en un escenario superior, o la preparación de su marcha al Hades, dominio subterráneo donde habitarían los muertos). Pero esa semejanza aparece, asimismo, en nuestro análisis de la memoria de la esperanza: la del sobrevivido que nos es dado re-crear e incorporar a un nuevo horizonte a través de la memoria.

c) Había también desde antiguo diversas maneras de comunicación entre muertos y sobrevivientes (en lo que aquí no nos detendremos); pero esa comunicación tiene también lugar, aunque de manera distinta, entre la esperanza del difunto y la memoria que la rescata y aventura en el porvenir actual.

d) Para terminar con estas evocaciones históricas, baste recordar la ya señalada *damnatio memoriae* romana: la condena política al olvido de quienes hubiesen traicionado los principios fundamentales que garantizaban la continuidad del pueblo y la salud de su convivencia. Pero ésta condena y la erradicación de toda huella del ausente en que hubiese podido apoyarse la memoria posterior, no tendría sentido alguno si no existiese la capacidad de re-crear, desde otro nacer, la esperanza que habría alentado sus acciones.

Vemos así “asomar” desde antiguo, aún bajo la desfiguración que apela a lo divino para la prolongación de nuestra existencia tras la muerte, el hallazgo de su promesa de fecundidad que en este estudio nos hemos esforzado en explorar. Esas remotas concepciones *retienen* sin saberlo, *en negativo*, el verdadero encuentro con la muerte liberado como memoria de la esperanza.

De esta manera, la primaria perplejidad ante la muerte que atestiguan las huellas de nuestro pasado más remoto, y que así como resulta fundada en el propio nacimiento se advierte de inmediato –como acabamos de señalar– en el negativo de sus variadas desfiguraciones, han resultado inevitables. La familiaridad más ostensible del Otro con que convivimos se halla en el continuo dinamismo manifiesto de su acción. No hay nunca, pues, una experiencia de la propia muerte, pero tiene lugar el desconcertante encuentro con la muerte de cualquier otro; y con ello la muerte se pone a la vez de manifiesto en nuestra propia experiencia. Pero ¿qué es lo que se da, para la mirada sobreviviente, en esa manifestación? El cadáver del Otro. La repentina y asombrosa disociación entre la fuente que habría alimentado su acción y el puro resto inmóvil, es decir, inerte, que su cuerpo ahora nos revela. De ahí que una de las primeras acciones rituales de nuestra especie, los enterramientos, rindiesen culto al misterio encerrado en la ya desvanecida –pero en algún otro escenario vigente– “ánima” del difunto, de su fuente de vida que se habría disociado trágicamente del cuerpo.

Ha de advertirse, por otra parte, que es tan vigorosa la persistencia del antiguo afán –y con él la exigida pretensión metafísica– de inmortalidad, que cualquier propósito en el seno de nuestra cultura de evitar anteponer al “ser”

el “nacer” –de evitar anteponer a la abstracta presencia indefinida de lo que fuere (el ser) el magnífico estallido del comienzo- fracasa en su intento de desterrar el espejismo de lo imperecedero. Ni el absurdo borgiano ante la posibilidad de una conciencia infinita ni los extenuantes análisis del ser-para-la-muerte heideggeriano han podido desterrar la metafísica persecución de una vida interminable; puesto que lo único que puede acoger la muerte como destino de fecundidad es la desnuda experiencia del nacimiento; y, con ello, de los nuevos nacimientos que tendrán, siempre, la capacidad de cumplir inéditamente toda devenida esperanza. Sólo bajo el riguroso desamparo del nacer atravesado por lo imprevisible a la vez que expuesto a él, puede surgir el verdadero tiempo del hombre; aquel que acepta sin amargura sus límites abrazando, así, la milagrosa fecundidad que sólo desde ellos les sería dado promover.

El intento de evadirse de la muerte y alcanzar una indefinida perduración, la tan ansiada inmortalidad clásica –transformada por el cristianismo en esperanza de la vida eterna- sólo nos remite a un oscuro salto engañoso fuera del tiempo. Frente a ello la plenitud del tiempo del nacer, antes que un salto hacia fuera, consiste en una singular *penetración* en el tiempo mismo: el pasado (conservado por la memoria) remite al porvenir (anhelado por la esperanza) enlazándose, ambos, en un presente que no hace más que dejarse desbordar implicado en ellos –implicado, pues, en la hondura inagotable del pasado y la desafiante apertura del porvenir.

Pero, ante todo, somos un pasado porque hay Otro que nos precede y a partir del cual surgimos al nacer. No accedemos a la experiencia de la certeza de nuestra muerte, como sostiene Heidegger en *Ser y tiempo*⁷⁶, por ninguna proyección hacia el límite extremo de nuestra existencia, cosa que aisladamente experimentado no deja de ser una abstracción. Morimos en cambio –tenemos la experiencia de que hemos inevitablemente de morir- porque somos hijos: es decir, porque hemos venido al mundo desde el repliegue –cuyo extremo es la muerte efectiva- de Otro, *y porque así como de ese otro somos sobrevivientes habrá Otro que nos habrá de sobrevivir*. Y somos

⁷⁶ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, op. cit.

un porvenir puesto nos han atravesado ya pasadas anticipaciones cuyos resultados, llevados por nosotros a cabo, hemos de restituir, preñados de nuevas posibilidades, a quienes les sea dado sobrevivirnos.

De esta manera, así como somos la memoria de la esperanza de nuestros padres, nuestros hijos serán la memoria de la esperanza tanto de nuestra eventualmente concluida iniciativa –destacada al cabo en su carácter inagotable- como del ya devenido curso de nuestro porvenir -fuente sugerente de nuevos caminos. De esta manera, los hijos del mañana son la memoria de nuestra esperanza, anticipada por nuestra propia esperanza en su memoria. Trascendemos así la débil concepción aterradora de nuestra muerte no hacia la propia supervivencia, sino hacia la siempre posible recreación de lo nuestro en Otro –así como nuestros progenitores habrían adquirido la trascendencia de lo suyo en nosotros. Todo esto está sostenido por el pulso del nacer.

Nacer es, así, el fundamento de la memoria de la esperanza. *Recrear ese nacer y exponernos a la vez a ser recreados por él* es lo único que se esconde tras el milenar afán de inmortalidad (y en su versión cristiana de eternidad) de saltar sobre los estrechos límites del tiempo concebido sobre el abstracto modelo de lo “natural”, es decir, de lo no-nacido. En una época como la nuestra, donde el agitado afán cotidiano se entrega a la indiferente reproducción instantánea de lo memorable y nos consagra al puro cálculo de una vida programada para mantener la siempre precaria fragilidad de lo previsible; en una época así, la propia vida no se presiente ya sino como un vano simulacro sin trascendencia alguna. Todo hace en efecto que nos inclinemos a concebir nuestro destino de aparición y desaparición de manera similar al de otras especies animales sobre la tierra. Pero podemos, también, abrirnos al privilegio único de la memoria de la esperanza como plenitud del verdadero tiempo del nacer. Se trata elegir. Mas esta *elección sólo existe* – como quiera que se resuelva a sí misma- porque somos *nacidos*. Según se ve, el apriorismo soberano del nacimiento se adelanta siempre al de todo “ser”.

El más inmediato sostenerse a sí mismo el nacer así como el actualizar su surgimiento a lo largo de la existencia requieren, sin embargo, un momento *excepcional* del que a continuación pasamos a ocuparnos.

Consentimiento

Si ahora nos preguntamos por el señalado momento en que se *apoya* toda efectiva re-creación del nacer, hemos de responder de inmediato que se trata de un *consentimiento*.

Consentimiento que empieza ya a asomar en la balbuceante iniciativa del nacido, en ese inaugural surgir a la intemperie ensayando el errabundo tanteo ante su incertidumbre, absorbido en el incesante aplazamiento del fin en el horizonte; y en el que, tras el frustrado retroceso destinado a hacerle frente se descubre el propio fin capturado en ese horizonte de que se había partido. Inevitablemente solidario con ese primer despertar a la existencia se nos aparece, también, la respiración agitada del moribundo, despojado ya del apoyo de una existencia largamente construida, solo ante el inminente hundimiento tanto del suelo firme por el que habría transitado como del cielo hasta entonces testigo mudo de sus agitadas conquistas; puro desamparo ante la intemperie abierta y ante el abierto venir a sí sin poder alcanzarse jamás. Absolutamente desposeído.

Sólo consigo mismo en el acontecimiento de haber nacido y del paradójico seguir naciendo aún, próximo al término de la propia vida. Solo, pues, ya sea en el grito primordial o en la igualmente primordial respiración agitada ante su muerte. Así habría sucedido desde los umbrales del tiempo, cuando nuestra especie iniciaba su aventura sobre la tierra antes de poder pactar - mediante la oferta del sacrificio- con los poderes que asolaban su desnudo desamparo; antes de todo ritual ordenado a gestionar un salvífico acuerdo con fuerzas desconocidas en cuyas manos parecía hallarse el propio destino. En medio de esa intemperie inhóspita se experimentaba ya la secreta inquietud de lo incierto desafiando nuestra iniciativa y reclamándonos desde el inquietante horizonte abierto. Se experimentaba como exigencia de la

irrenunciable aventura del comienzo, del *con-sentido* ejercicio de ese estallido único que nos implica y desborda y que no es otro que el nacer.

Con la aparición del nacido en el mundo hay, a la vez que el original consentimiento a la propia existencia, el surgido desde los progenitores que se *identifica* con aquél. El consentimiento de lo materno, desde su haber traído la novedad al mundo (haberla acogido velando su gestación, dado a luz y protagonizado sus primeros cuidados) *afirma ante todo* la existencia inaugurada confundándose, así, con el proceso mismo en que se ofrece el don de su aparecer. El de lo paterno a su vez –algo más tardío que el de la madre– desde su repliegue y su activo hacerle accesible los caminos del mundo, *afirma ante todo* la eficacia y fecundidad de la nueva existencia. Hay, pues, un consentimiento de los progenitores que se desencadena al inaugurarse el propio nacido; consentimiento que de inmediato advertimos en el reconocimiento manifiesto de su procedencia y en la asistencia inmediata a su haber venido al mundo. Esto reivindica su carácter de consentimiento inicial toda vez que, al carecer de él, se interrumpiría el curso inicial del propio nacer. Se dirá que el consentimiento de los progenitores se da también en cualquier otra especie de mamíferos; pero sólo al rigurosamente nacido –y no solo “generado”- le es dado acogerlo y compartirlo como don, experimentar como milagrosamente viable su supervivencia y ser ésta –de la manera que fuere- re-conocida (con-sentida) tanto en su imprevisible iniciativa emergente como en su inicial esbozo de anticipación de lo imprevisible.

El consentimiento de los progenitores, sin embargo, supone el que tiene lugar con el puro estallido inaugural con que se estrena el nacido en la existencia; es decir, *el don mismo del nacer consentido en el puro hecho de despertar a la intemperie de lo Otro y a sí mismo*. Este consentimiento aparece *simultáneamente* a la irrupción del nacido en el mundo y precisamente *a raíz* de la misma. Forzado originalmente a venir a sí desde lo imprevisible, es decir, a iniciar-se, cualquier esbozo de comienzo que le fuese dado estrenar se identificará de manera simultánea con el consentir en ese imprevisible venir y aventurarse en el horizonte imprevisible súbitamente abierto ante él. Nacer y consentir en ello, son momentos esencialmente recíprocos en el seno de la

unidad en que se constituyen. Los padres, a su vez, no hacen sino actualizar y re-crear el propio consentimiento del nacer cuando, ya adultos, consienten en la existencia del hijo recién venido al mundo.

A través de su historia el hombre ha fijado su intuición del valor de ese consentimiento inaugural en los mitos y la religión. El niño abandonado, el huérfano que ha crecido en contacto con puros elementos de la naturaleza antes que en la convivencia con otros, parece haber compensado su desdicha inicial con un destino de grandeza. Son numerosos los dioses abandonados tras su nacimiento -Zeus mismo, Dionisos, etc. Además de los mitos de divinidades aparecen, en la historia, relatos de mortales en una análoga circunstancia -como la de Moisés, abandonado a las aguas y convirtiéndose más tarde en líder consagrado de su pueblo. Algunos estudiosos se inclinarían acaso a pensar que los relatos sobre éste singular destino se debe al haber tenido su origen en el seno de elementos primarios -como la tierra y el agua- cuyo carácter cosmológico estaría en la base de toda generación.

Pero al margen de esta y otras interpretaciones habremos de aceptar, en el origen de esa supervivencia y a pesar de su hostil aislamiento y soledad, un *consentimiento surgido del propio nacido*. Este último es un momento ontológico *previo* a la aparición no sólo de los progenitores sino de cualquier Otro que hubiese de relacionarse con nuestra existencia. El hecho de que al pensar en esto nos asalte una extrema inquietud, atestigua el portentoso abismo de toda experiencia nacida: la de haber consentido ya desde su desamparada desnudez el don original, aterrador y fascinante, de nacer.

El perdón y la confianza

El consentimiento en la existencia sobrevivida, cuya esperanza nuestra memoria incorporaría para re-inaugurarla, lleva implícito -como ya hemos señalado en relación con la propia existencia- un rechazo a todo lo que hubiese entorpecido el camino del ausente. La vida de cada nacido está poblada de claroscuros: debería haberse abstenido de actuar de tal manera en determinadas situaciones; no debería haber aventurado su horizonte por caminos acaso más seguros pero ajenos a toda fecundidad; etc. La

consistente memoria se dispondría a absolver lo primero y, respecto de lo segundo, a renovar su confianza en un distinto desarrollo de las posibilidades ya llevadas a cabo. A veces sin embargo nos constituimos en advertidos jueces: cuando, en lo primero, hemos sido nosotros los que nos hemos hallado perjudicados; y en lo segundo, cuando hemos tenido que lamentarnos ante la aventura porvenir del Otro y someterla a franco rechazo en nuestra memoria. Pero si nuestro interés se dirige al fortalecimiento del nacer, en esos casos deberíamos ante todo concebir otras alternativas de comienzo del ausente que, más allá de sus debilidades y desvíos, albergase una más eficaz esperanza de fecundidad; e incorporar esa misma esperanza en nuestro horizonte aventurándola en nuevos cumplimientos que hubiese sugerido (subjuntivo) su alcance real.

Todos hemos sobrevivido a quienes nuestra memoria prestaba sin dificultades su adhesión. Pero hay otros, igualmente próximos, cuya memoria parece convertir *todo* posible recuerdo en un rechazo inevitable. Sujetos cuya devenida acción perturba nuestra memoria inclinándola a la decidida reprobación de su egoísmo, su deslealtad, etc.; acciones que ensombrecen ante nosotros sus vidas. ¿Cómo conciliar nuestra memoria con la dificultad de todo consentimiento en esa pasada existencia?

Para aproximarnos a una posible estrategia de solución al problema planteado conviene abandonar, por lo pronto, estos casos de franca negación, y remitirnos, más bien, a aquéllos que sólo plantean ciertas dificultades a la memoria; abandonando en nuestro análisis, a la vez, la referencia inmediata a los sobrevividos sustituyéndolos por aquellos con los que aún compartimos el presente.

a) El perdón

Ya hemos tratado en otro lugar sobre el perdón⁷⁷. En éste, habíamos visto, se trata de un problema surgido de iniciativas adoptadas por el Otro. Toda existencia se halla expuesta a provocar con su acción un efecto negativo sobre los demás. Las consecuencias de ese perjuicio sobreviven, en lo sucesivo, con un sentido destinado a permanecer fuera de alcance de quien lo

⁷⁷ F. Ojea, *Nacimiento y filiación*, op. cit.

habría provocado. La reparación del daño habría de ser acaso posible; pero lo que aparece irreversible en su inatrapable trascendencia es, ahora, el sentido adquirido por las consecuencias de la perturbación llevada a cabo. Ha sobrevenido así la consagrada culpa de su ejecutor. ¿En qué consiste la naturaleza ontológica de esa culpa? (No preguntamos aquí por ningún fenómeno psicológico sino por la estructura esencial de una alteración en el seno de la acción nacida, que es sólo donde puede adquirir un sentido). El deliberado ejecutor del perjuicio bien puede arrepentirse de la acción cometida; sin embargo, en la medida en que el sentido de sus consecuencias – en la que se encuentra implicado el propio – se le escapan, en la medida en que el incierto devenir de esos resultados continúan afectando imprevisiblemente a quienes han sido por ellos afectados, la propia iniciativa del culpable de *desencuentra* inevitablemente consigo misma no pudiendo reapropiarse ya de su sentido. Ahora es sólo la pura la libertad de la víctima la que ostenta la capacidad de reparar esa enajenación en la trascendencia, de reparar ese sentido originado por el autor -y que a ese mismo autor trágicamente se le escapa. Y bien, esta excepcional capacidad de conceder a quien habría provocado el daño el reencuentro con su iniciativa, es el perdón. Mediante éste, al Otro le es dado conciliar al causante del desencuentro con su propio ser-comienzo, absolviéndolo así del sentido negativo de sus consecuencias⁷⁸.

El perdón posee una irreductible singularidad que conviene destacar: es el consentimiento extremo al don de nacer ajeno a toda dimensión de lo *mensurable*. La acción de perdonar no compara entre los términos de una falta cometida y el perjuicio ocasionado, con el objeto de controlar la medida exacta que correspondería a su compensación. El perdón es un acto gratuito brotado de una decisión imprevisible por la cual se afirma el nacer para liberar una vez más en él su fecundidad. ¿Qué fecundidad? La del absuelto que tras reencontrarse al fin con su propia iniciativa puede, ahora en su despejada

⁷⁸ Debemos ante todo a Hannah Arendt el haber señalado el fenómeno del perdón, recurso sin el cual la convivencia entre nacidos caería en la imposibilidad de revertir su sentido, y, en consecuencia, en una trágica necesidad. Véase *La condición humana*, Barcelona, Ed. Paidós, 2005, p. 255-262. Lo que aquí nos proponemos destacar es el contexto ontológico en que ese concepto de perdón arraiga.

transparencia, volver una vez más a sí mismo comenzando. Refiriéndonos a quienes hemos sobrevivido: para que su iniciativa, absuelta por la memoria, pueda ser acogida y su esperanza proyectarse nuevamente en el porvenir. Ya que ¿cómo habríamos de disponer la re-creación efectiva de ese perturbado esperar-se del Otro ausente si no ejercemos previamente el acto de absolver el carácter negativo de su falta logrando así la recuperación de su iniciativa para acoger y hacer fecunda su esperanza sobrevivida a través de la memoria? Así el perdón, ese requerido desbloqueo del inédito comienzo del Otro, aparece como condición indispensable para el ejercicio de la memoria de su esperanza.

b) La confianza

Hay casos en que la memoria nos trae recuerdos de ausentes que nos provocan, antes que un franco rechazo, cierta resistencia a su consentimiento. Es la memoria de quienes sin haber causado estragos a sí mismos o a los demás han conducido a nuestros ojos sus vidas con una persistente mediocridad; de quienes, acaso por pusilanimidad o cobardía, no han sido capaces de protagonizar ningún desafío fecundo en el porvenir. En este caso su esperanza, la fuente que latía bajo su acción, aparecerá ante nuestra memoria ensombrecida bajo la sombra de una rutina sin consecuencias.

Así, pues, la esperanza sobrevivida trae consigo un nuevo obstáculo para ser recuperada por la memoria. Supuestamente empeñada en re-crear la existencia del evocado, esa memoria se encontraría desanimada ante el precario interés que habría tenido para nosotros su despliegue. La dificultad planteada, advirtámoslo, no se refiere aquí -como en el caso de la culpa- a la iniciativa del ausente, sino al escaso (o nulo) protagonismo enriquecedor de su ya trascendido horizonte porvenir. ¿Qué podría hacer, pues, la memoria en su propósito de acoger y re-crear esa esperanza?

Aquí entra en juego otra singular capacidad del nacido: ella, a diferencia del perdón que libera la pasada existencia del desencuentro con su iniciativa, pone en marcha la *confianza* en su porvenir. Esta confianza se propondrá levantar, una vez más, la malograda esperanza del ausente para

volver a alzarla en el propio porvenir. Así como en el perdón la memoria hace objeto de la iniciativa sobrevivida –en este caso, de quien habría provocado en la trascendencia un efecto negativo- acogiendo su ya devenido esperar-se y llevando a cabo su absolución, la confianza, en cambio, se basa en el esperar lo ajeno del ausente para sostenerlo (recobrarlo) y erguirlo una vez más en el propio horizonte.

Pero ¿qué efecto –se preguntará- puede tener ésta confianza en la existencia ya concluida de un ausente? El ser testimonio de sí mismo y de lo Otro ha cesado en él y con ello el protagonismo de su acción. La confianza, así como el perdón, sólo parecen ser eficaces durante la vida de la que en el presente se es testigo activo. La confianza ayudaría a levantar en el otro la afirmación y el despliegue de su porvenir, le alentaría a relanzar su protagonismo fecundo de nacido; el perdón, por su parte, reconciliaría su iniciativa mediante la absolución de determinada acción, el sentido de cuyas consecuencias escapaban a su control. Pero en el caso del ya ausente sobrevivido lo que está en juego es sólo su esperanza *aún viva* para la memoria. Esa memoria se ejerce, desde ya, ajena a todo fantasioso intento de restituir el protagonismo del ausente ante sí mismo: es en cambio el aliento siempre imprevisible de su acción lo que nos proponemos ahora recoger y restituir en su renovada trascendencia. Y se hará en el escenario de nuestra propia esperanza intentando restablecer la del “ya sido” en su imprevisibilidad misma para reorientar su fuente *hacia* inéditos cumplimientos. Alzando así, a través de la memoria, el esperar lo Otro del ausente (en la confianza) y recuperar su esperar-se (en el perdón).

Como el perdón, la confianza resulta una excepcional posibilidad fundada en el consentimiento del nacer y cuya actualización desconoce todo cálculo relacionado al trato con las cosas. En ella predomina en cambio una actitud que le acompaña inevitablemente, y es la simpatía. Término que hoy ya ha perdido, para la comprensión habitual del mismo, su sentido original como *Sympháteia*, a saber, la capacidad de sentir como el Otro. La capacidad de experimentar la alteridad extrema que nos exige *alcanzar* el nacer de Otro. La apertura inconmensurable a lo ajeno *desde* lo propio, consintiendo en

hacer propio lo ajeno. Esta *Sympháteia* alienta todo consentimiento y en consecuencia la posibilidad de perdón y confianza. Perdón que no deja de permanecer, tras su absolución, atento al activo abandono de las faltas; confianza atenta a que toda rescatada pasión no deje de aventurarse en pos de lo inédito.

La expansiva disposición a perdonar y a confiar son condiciones para que, desde el puro consentimiento en la existencia nacida del Otro, se ejerza de manera fecunda la memoria de su esperanza. Pero la puesta en marcha de esas disposiciones debe ante todo surgir del nacido en su relación consigo; reconociendo su origen al consentir, comenzando, el comienzo de la propia existencia. Este consentir se sitúa más acá de una voluntad que se limitase a quererse a sí misma y de toda abstracta experiencia de un retorno incesante de lo que fuere (voluntad nietzscheana que, buscando recuperar para sí su totalidad a la vez que redimir la venganza suscitada por la irremediable tragedia del “fue”, permanece ajena a toda inédita alteridad). También se sitúa más acá del consentir del que hablamos del deseo, que se limita a apostar por la conquista de cuanto resulte satisfactorio apropiarse. Y más acá de todo ello, en fin, se esconde el simple a la vez que vigoroso consentimiento en lo abierto que no cesa de requerirnos desde del origen y desafiarnos a ingresar en su imprevisible aventura. Consentimiento del propio don de la existencia como entrega a lo reclamado por ella desde su origen.

Perdón y confianza, en fin, habitan el mismo escenario que el ejercicio de la piedad y, con ella, de la actualizada memoria de la esperanza. Sólo puede *venerarse* la iniciativa del ausente que ha sido absuelto de su contradicción (absuelto del conflicto surgido al haberse impedido a sí mismo la posibilidad de volver a comenzar en la transparencia); sólo es dado *agradecer* la anticipación que aparece liberada por la confianza en su renovada apertura al porvenir (más allá de toda estéril reiteración del curso de su existencia). El consentimiento se refuerza inéditamente accediendo, con el perdón y la confianza, a la veneración agradecida de la memoria.

La posibilidad de ser perdonado, de recuperar el retorno eficaz a la propia iniciativa, *desborda* la implicación del propio nacido en la eventual

absolución del caso; mientras que la posibilidad de la confianza de recuperar el vigor de su anticipación *desborda* la implicación en el eventual alzamiento de su aventura porvenir. Este *doble desbordamiento* que tiene su origen en el perdón y la confianza del Otro lo tiene, a su vez, en el propio destinatario igualmente capaz de perdonar y confiar. De esta manera, todo nacido aparece inevitablemente desbordado por el siempre imprevisible don de recuperar (y hacer recuperar al Otro) la iniciativa de lo propio y de restablecer (y hacer restablecer en el Otro) la re-creada anticipación de lo ajeno.

Perdón y confianza, que desde hace tiempo habitaban la capacidad divina, son patrimonio del nacido. Dios –el dios de los *filósofos*- no puede perdonar. El perdón, en efecto, exige su siempre eventual reciprocidad. Pero ¿qué habríamos de perdonarle a ese Dios en su acabada perfección? Dios, por su parte, sólo perdona –como bien ha señalado Hannah Arendt en *La condición humana*- a consecuencia del perdón entre los hombres: consagrando así su propio perdón a posteriori. Bien dice, en este sentido, la oración enseñada por Jesús de Nazareth a sus discípulos invocando al Padre: “Perdónanos nuestras deudas *así como nosotros perdonamos* a nuestros deudores”. Dios sólo habría de perdonarnos en la medida en que ejerzamos el perdón entre nosotros. Sólo el nacido puede originalmente perdonar a sus semejantes: este ser fuera de sí que aparece extrañado de sí mismo en las consecuencias que su propia iniciativa genera, no puede absolver su falta desde él mismo: ahora el fundamento de su acción se halla fuera, en el seno de las consecuencias -extrañas ya a su control- con que se ha alterado negativamente la existencia ajena; sólo el Otro-también-nacido tiene la capacidad de absolverlo de esa angustiante exterioridad mediante la sorprendente capacidad de perdonar

Si el Dios de los filósofos no puede perdonar, es precisamente por no-ser-nacido; o, dicho a la inversa –lo que viene a ser lo mismo- por desconocer la privilegiada capacidad de ser perdonado; sólo una existencia nacida, es decir, afectada por el abismo de su propia división, puede correr el riesgo de desencontrarse consigo al haber dañado irreparablemente la existencia ajena;

y puede a la inversa restaurar, desde su soberana singularidad sin fundamento, en otra existencia nacida su extraviada iniciativa original.

Por las mismas razones, el Dios de los filósofos tampoco puede confiar; es decir, trascenderse en una decisión que alcanzarse el porvenir de otros nacidos y que sólo contase, para su eficacia, con la fragilidad imprevisible de su libertad. De otra manera, Dios realizaría la tarea propia del hombre, para lo cual no sería en absoluto necesario que fuera Dios -o, más bien, sería en absoluto necesario que no lo fuese. Con la confianza se logra, no ya como en el perdón el restablecimiento de la propia singularidad de quien lo recibe (la reversibilidad del trágico desencuentro consigo) sino, en cambio, la provocación anticipadora que restablece en el destinatario la firmeza de su porvenir. La confianza es la milagrosa -por lo extraordinaria- aparición repentina de la luz en el oscuro naufragio de toda existencia nacida. La imprevisibilidad del horizonte es el precio que ésta ha de pagar por su libertad -el precio de continuar navegando en ella como condición de la conquista de toda alteridad. Esta libertad jamás puede permanecer suspendida en una paralizante indeterminación; necesita la renovación de sí misma como incesante ejercicio que atraviesa lo imprevisible -re-creando simultáneamente su desbordamiento. Mas la capacidad de volver a alentar su aventura en la amplitud imprevisible del horizonte es promovida por la confianza: confianza que el nacido sólo recibe de Otro nacido.

Hay, como se ve, ciertas cosas de las que Dios⁷⁹ no resulta capaz. Ello remite, se dirá, a la soledad de los hombres. Como la *eventual* sustitución de las capacidades de ese Dios por las que son propias del nacido parece haber comenzado ya en el contexto del desmoronamiento de la metafísica, se comprende que nuestra existencia experimente, al término de un adormecedor recorrido milenario, el desconsuelo ante una pérdida tan significativa como la de lo divino. Hoy el hombre, en efecto, puede echar en falta la consoladora presencia de sus poderes en otro tiempo tan ampliamente dispensadores de gracia. En el contexto de esa retirada, diversos pueden ser

⁷⁹ Aquí sólo nos referimos al Dios de la metafísica: optimización absoluta del ente en la figura de una trascendencia que fundaría al vasto conjunto restante, siendo a la vez fundamento de sí mismo. no resulta capaz.

los contenidos cuya pérdida dolorosamente se padece. Sin embargo, si hoy interrogamos al nacido por ellos no destacarían (como podría inmediatamente parecer) ni los de la antigua cultura creyente (temor ante las consecuencias nefastas del pecado o la falta de garantías de salvación), ni los fácilmente atribuibles a nuestra descreída actualidad (angustiosa perplejidad ante el origen, desesperación ante la ausencia de sentido en una historia que parece desplomarse en las antípodas de toda escatología trazada antaño por un orden divino-); ni, en fin, las contradictorias consecuencias del dominio del hombre sobre la naturaleza y sobre la organización de su propia convivencia global. No es esto, decimos, lo que más afecta a la soledad del hombre sin Dios. Lo hace, en cambio, la imposibilidad de elevar su plegaria a lo desconocido; la imposibilidad de orar, consagración renovada del vínculo singular y compartido con la plena vigencia de una divinidad que ahora sólo se traduce en el gélido escenario de un puro vacío. De orar, elevando súplicas y alabanzas a Dios. Pero ya nada parece haber que pueda alabarse en su trascendente majestuosidad, ni nada a que suplicarse ante la eventual prodigalidad de su magnificencia. ¿Y entonces qué? Entonces, sólo si atravesamos este ingrato horizonte y re-descubrimos *el insondable secreto de nuestra condición natal*, se abriría la posibilidad de *transformar* ambas cosas: la súplica, en esperanzada solicitud del hombre por el perdón del hombre; la alabanza, en renovación de esa esperanza como restablecimiento de su orientación en un imprevisible horizonte compartido. Pero para ello, una vez más, es indispensable atravesar el escenario de toda mera pérdida histórica y redescubrir las capacidades del nacer como acontecimiento *original*; no para sustituir, suplicando el perdón e invocando la confianza, las virtudes dispensadoras de metafísico Dios alguno, sino para exaltar esas mismas virtudes en el terreno que les es propio y que es el de los hombres *en su condición de nacidos*. De esta manera, toda antigua soledad se desvanecería; no es el nacido el que habría quedado definitivamente solo, sino Dios.

Perdón y confianza son acciones cuyo efecto tienen su origen en la apasionada afirmación (consentimiento) del nacer. El primero restaura la esperanza de la desgarrada iniciativa; la confianza re-crea toda esperanza

porvenir. Se dice que la fe mueve montañas; pero este tan proclamado prodigio permanece a la zaga del alcanzado por la confianza: viento no menos milagroso del nacer, ella puede volver a alzar en todo el esplendor de su firmeza la cordillera inconmensurable de la esperanza. XX

El doble acontecimiento de que hablamos –insistamos en ello– sólo aparece *desde* el consentimiento en la propia existencia nacida y en la ajena, consagrando, con su libérrima afirmación, la doble vigencia de lo *imprevisible* abierta al nacer.

El consentimiento confirma así el carácter, incomparable en su singularidad e inédito en su fecundidad de un escenario donde *lo posible*, abierto por el nacer, alcanza su mayor fulgor, siendo reconocido entonces por la piedad. Escenario donde puede experimentarse la *gravitación* de lo imprevisible *desde* la que venimos a la existencia y *a la que* estamos incesantemente destinados. El consentimiento hace así posible, una vez más, la piadosa veneración del perdón y el piadoso agradecimiento a la confianza; objeto de súplica el primero, y de alabanza el segundo. Ante el riguroso milagro del perdón y de la confianza el hombre –insistamos aún en ello– puede volver entonces a algo análogo al “orar”: inclinarse con su súplica y alzar su alabanza ante el escenario siempre inalcanzable (por lo imprevisible) *desde* cuyo consentimiento se re-crea a sí mismo el nacer. Más allá, en efecto, de la forma y los atributos metafísicos de toda divinidad, acaso haya de perfilarse en el horizonte el asomo de un dios desconocido -a la manera de ese dios ateniense carente de revelación alguna, y al que por falta de toda asociación con los ya conocidos se creó un altar sin nombre. Ese nombre, que hoy nos sería dado inéditamente aventurar, no sería otro que el del rayo intempestivo que nos atraviesa y trasciende dando lugar al estallido del comienzo. Comienzo que nos es dado re-crear a lo largo de nuestra vida como memoria fecunda del nacer. A él podríamos apelar, venerando la profundidad del abismo desde el que venimos a lo propio y agradeciendo la apertura del horizonte donde aguarda lo ajeno. Dios del comienzo, y con ello del rayo que inaugura lo abierto cuyo carácter imprevisible nos precede, nos acompaña y

nos sobrevive sin abandonarnos. Divinidad callada cuya revelación se agota en el puro don de *hacer posible*.

El ejercicio de esta piedad tendría a su vez lugar como celebración que consagra el asombro maravillado de la esperanza. Con ello la antigua repetición de misterios divinos habría de convertirse, más allá de toda desolación de templos sin vida, en re-creación del acontecimiento que se halla siempre –de la manera más inmediata y extendida- a nuestro alcance: el nacimiento y la muerte, el repliegue sacrificial del ausente y la venerante memoria agradecida de los sobrevivientes; con otras palabras, la constante renovación de los extremos que tensan el escenario incomparable del nacer.

Más allá de la metafísica

1

Antes de todo preguntar filosófico y en consecuencia del comienzo mismo de la ciencia, antes, también, del mito que articulaba poéticamente la génesis y los acontecimientos de los dioses, sus capacidades y hazañas - implicada en ellas la suerte de los mortales- ; antes de todo ello, lo que aparecía no podía ser experimentado sino como una enigmática dimensión incontrolable que, desde dentro y fuera de nosotros, parecía decidir arbitrariamente todo destino. Más tarde, se concreta la apremiante necesidad de configurar alguna aproximación eficaz a ese escenario puramente indeterminado, dando lugar, así, a la aparición de divinidades que lo habitan. Los dioses eran concebidos por cierta analogía con nosotros, lo que traía consigo cierta proximidad y en consecuencia la posibilidad de relacionarnos con ellos y gestionar acuerdos que garantizaran estabilidad a nuestra existencia, que evitasen catástrofes y prodigasen beneficios. Pero a la vez habitaban lo sagrado (el escenario inicial de lo Otro desconocido desde el que fueron imaginariamente localizados) y se hallaban investidos ante nosotros, los mortales, de inconmensurables poderes; su ambigua naturaleza mudaba arbitrariamente y su imprevisible acción dominaba la suerte de los mortales,

que permanecían a su merced. La actitud filosófica no fue sino el sorprendente desafío al puro relato de ese origen articulado en los mitos.

Desde su afianzamiento -en cuyo desarrollo histórico no nos detendremos aquí- la filosofía no ha hecho en efecto sino buscar un escenario donde el hombre, ya a cierta distancia del milenarismo relato sobre los dioses, pudiese protagonizar sin interferencias un propio destino. Y lo ha logrado en efecto, a su manera: más de espaldas al doble *abismo* que nos atraviesa y desborda; abismo eludido muy pronto por una presencia constante (el “ser”) cuya firmeza, sostenida por una visión racional embriagada de autosuficiencia, desplazaba a las tinieblas toda *desbordante alteridad* sustituyéndola por una *plena y totalizadora consistencia*. Es la alternativa ya conocida -y consagrada históricamente- como meta-física, la ya tediosa historia de sus inversiones y, al cabo, de su descomposición a la que en el presente aún asistimos.

¿Es sin embargo posible descubrir hoy, de otra manera que la de nuestra milenaria aventura metafísica, el origen desde el que aparecemos en el mundo, es decir, el escenario primero en que se produce el estallido de nuestra condición natal y, con ella, de la capacidad de comenzar? Y ¿es posible articular esa inquietante intemperie inhóspita de donde surge la pregunta filosófica -pregunta cuya articulada respuesta *se consume*, ya, como objetivación científica que somete desde su inapelable dimensión a cuanto haya de presentarse?

Nuestro destino histórico -y con él el de la metafísica misma- no ha sido otro, en efecto, que el de promover el camino de la ciencia, desplegada hoy en la más alta plenitud de su apropiadora pasión inquisitiva y, así, en sus extremas consecuencias (Heidegger). La ciencia no busca saber lo que es; lo que persigue la simulación de sus métodos -que presumen de penetrar en la realidad- es ante todo pre-ver el decurso de todo estado de cosas para controlar su porvenir, para garantizar el rendimiento de la acción sobre la naturaleza, del mundo construido a partir de ella y de nosotros mismos.

De manera sistemática, pues, la ciencia que nace con el origen mismo de la metafísica ignora tres cosas:

a) que toda pre-visión *supone* lo imprevisible; es decir, el aliento original que ha abierto la posibilidad de todo establecimiento de límites y, en consecuencia, del rendimiento sometido a lo previsto;

b) en segundo lugar, que el abismo de lo abierto, doble abismo imprevisible desde el venimos a lo propio y en cuyo horizonte nos dirigimos a lo ajeno, *prevalece* al cabo como a priori de toda previsión; con otras palabras: que si al alcanzar ésta su cumplimiento no diese lugar a un re-surgimiento de lo imprevisible, a un nuevo comienzo, desnaturalizaría –por decirlo así- toda verdadera acción y en consecuencia todo virtual diseño de previsión alguna;

c) por último –y reforzando lo anterior- que toda pre-visión, dada la inevitabilidad del abismo que la separa de su término, no hace sino exhibir –aunque esto pretenda afanosamente ocultarse- el carácter a la vez imprevisible de su resultado; o, dicho de otra manera, que no está destinada sino a *re-crear* imprevisiblemente la dimensión de lo posible desde la que ya habría en un principio procedido.

Podría replicarse a esto, y si es siempre una distancia imprevisible lo que nos separa inevitablemente del fin, que ese abismo con que sobrecoge el porvenir –y en consecuencia su vertiginosa dilatación- puede ser siempre convertido en controlada secuencia que, ahora previsiblemente, “las cosas” han de seguir. A lo que respondemos que el presunto control de esta secuencia permanecería, él mismo, dominado y arrastrado por su origen, por *la primaria distensión temporal* de la anticipación en que se constituye el nacer; ya que éste no es sino la apertura *desde* la cual tiene lugar la aparición de todo cuanto haya de ponerse de manifiesto en su diferencia.

Si el metafísico decurso de nuestra historia que desde su origen se ha consagrado progresivamente a la apropiación de las cosas alcanza, hoy, la más exhaustiva programación y cálculo con que manipulamos la naturaleza y el mundo –y con ello a nosotros mismos- , ello quiere también decir que la conquista alentada por escenarios, vírgenes aun, finalmente ha cesado: nuestro proyecto expansivo ha arribado al límite de lo posible -fuera y dentro de nosotros- y nuestras sociedades no hacen más que regatear las ventajas de sus despojos. La totalidad del planeta resulta indefinidamente explotable por

una descontrolada violencia apropiadora y ya no queda, como destino de nuestra convivencia, más que la avidez de determinados sectores de la tierra en lucha por incrementar sus recursos en perjuicio de otros. Llegados a este juego mortal, donde el avasallamiento y el crimen desconocen toda regla, llegados en suma a la situación que descansa en el agotamiento de las posibilidades promovidas por el aliento metafísico-apropiador, suele declararse el fin de la historia –y, con él, de todo horizonte innovador de pensamiento.

Pero la fecundidad del pensamiento, antes que limitarse a consagrar con catastrofistas diagnósticos sin consecuencias la oscuridad del abismo en que parece consumarse la índole hegemónica de la tecno-ciencia, se halla destinada a liberar de una vez la disposición a re-crear nacer. De ello surge, para este nuevo pensamiento, la inevitable exigencia de un descenso al desamparo original que late bajo nuestras acciones y que se produce como estallido del comienzo; estallido seguido sin interrupción por el ascenso, desde esa vertiginosa marea inicial, a una imprevisible –y en consecuencia eventualmente fecunda- orientación.

Sólo regresando a esa inocencia que esconde el nacer pudo haber tenido lugar algo como la actitud socrática. La de no tener nada que enseñar, sino sólo poner de manifiesto la desolada incertidumbre desde la que originalmente nos es dado venir cada vez a lo propio y exponernos a la inquietante expectativa de lo ajeno. Sólo regresando a ese desamparo - riguroso escenario original del nacer- tiene lugar la actitud propia de la filosofía. Sócrates no fue rechazado por una idea, sino por su temeraria actitud de suspender el juicio sobre toda previsible certeza accediendo al escenario desde el que no deja de reclamarnos el vigor de lo posible arraigado en el nacer. Por ello identifica el comienzo del saber con el de un duro descenso a las raíces y un tránsito hacia su revelación en lo abierto; es la recreación siempre posible del haber sido parido: haberse *partido* la unidad con la madre y *partiendo* de inmediato hacia lo incierto -propias, ambas cosas, de la condición natal y con ella de la aparición del sentido mismo sobre la tierra. La pedagogía socrática, evocando la tarea de su propia madre (ejerciente de

comadrona) es lo que el filósofo pretendía llevar a cabo con sus discípulos asistiéndolos a parirse a sí mismos pariendo así la verdad, es decir, el buscado origen de cuanto se presenta⁸⁰. Este parir, pues, tiene como inevitable presupuesto la actualización y el re-conocimiento de la propia condición natal, de la aparición original de nuestra existencia destinada a comenzar.

Es éste el sentido profundo al que se refiere Sócrates trayendo el ejemplo del oficio de su madre para intentar esclarecer los orígenes mismos y de este modo alcanzar la verdad; es decir, el inaugurar nuestra existencia, atravesada (*partiéndose* ella misma con el abandono de la clausura materna) y trascendida (en *su partiendo* en pos de lo Otro) para dar lugar al comienzo. De esta manera, (De partición y de partir hacia en el parto). Y este doble sentido que tiene lugar en el ser parido que somos, adquiere su articulación ontológica en la estructura misma del nacimiento que hemos intentado mostrar hasta aquí, ya que: a) en el abandono del cuerpo materno se despierta al carácter inconmensurable de lo abierto desde el cual el ser-parido es liberado como imprevisible comienzo, mientras que b) la partida hacia lo abierto le convierte en comienzo de lo imprevisible.

Poco más tarde se produce el alejamiento de los orígenes del descenso socrático a ese no-saber del desamparo que dejaba al filósofo durante largo tiempo inmóvil, arrobado en una suerte de marea que le atravesaba y trascendía. Huyendo, en fin, de la sobrevenida fuente de lo posible, el afanoso curso de nuestra historia ya nada quiso saber del vigor emergente de esas palabras pronunciadas en presencia de los otros y ajenas aún a la escritura; de esa ascesis perturbadora que buscaba, tras su absorción en los abismos, el repentino fulgor de la verdad.

Sócrates no fue condenado por idea alguna. Fue condenado por descender a la intemperie desde la que de manera imprevisible inauguramos nuestra acción aventurándonos en lo imprevisible. Es ese el secreto de la filosofía. Y por eso le mataron. No por el mero empleo de la razón, sino por el rechazo a lo que ponía en riesgo las costumbres y con ello la convivencia

⁸⁰ Véase Teeteto (148, c, d, e).

eficaz en la polis -acudiendo, más allá ahora de toda razón, a la autoridad inapelable de los dioses.

Es verdad que lo que perduró más tarde fue, frente al mito, el propio discurrir racional pretendiendo continuar acaso el inaugural camino socrático. Pero esta racionalidad, que había sido utilizada inicialmente como destreza empleada para explorar lo desconocido, adhirió muy pronto a su capacidad de apropiación consagrando su dominio: el ahora fundado en la plenitud y totalidad del origen de cuanto apareciese, encumbrado como "Ser". La historia posterior de Occidente, a pesar de la descomposición progresiva de ese origen, fue consecuente con ello.

Sin duda, y así sea retrocediendo nuevamente al descenso inicial en el desamparo con que había surgido el comienzo de la filosofía, se correrá siempre el peligro de caer en el derrotero de la metafísica: desviarse de la inquietud con que tras la apertura del nacer *gravita originalmente* lo imprevisible, ocultarla mediante el rechazo ante una hostil incertidumbre y encauzarse, enseguida, hacia la autosuficiente garantía de una plenitud y totalidad hacia las que habría que enderezar nuestras aspiraciones.

Se preguntará, entonces, y si con esta desconcertante carga aparece el destino recorrido por nuestra historia: ¿cómo habríamos hoy de pensar verdaderamente su origen latente que resultaría -según lo que ya hemos sostenido- el escenario ontológico de lo natal? ¿No ocurrirá, acaso, que los caminos de la metafísica, tras su empeño en construir renovados sistemas que darían cuenta de cuanto se presenta, habrían desembocado -como suele sostenerse- en el *fin de la filosofía*? Pero ¿no es *precisamente* el agotamiento de esos sistemas -es decir, el de su vano intento de *restañar* la herida desde cuyo abismo volvemos imprevisiblemente a nosotros mismos y de *cerrar* el imprevisible horizonte al que sin cesar nos hallamos expuestos-; no es, decimos, el *agotamiento* de ese histórico camino de fuga lo que nos conduciría, por fin, a *re-inaugurar* la pregunta por el origen (*apertura*) de toda manifestación (*lo abierto*)?

A propósito de la enseñanza socrática, hemos señalado el hecho de haber sido paridos. Por él venimos al mundo y damos comienzo a nuestra existencia sobre esta tierra. Pero ello parece considerarse un mero episodio ya inscrito en la naturaleza de las cosas y destinado a nuestro crecimiento y desarrollo futuros, es decir, a la tarea de adaptarnos a un mundo histórico y en él a la convivencia con otros –para decirlo todo, de devenir los “humanos” que somos. Haber nacido resulta, así, algo perteneciente al pasado, algo que por su siempre reproducible carácter natural nos arroja a su olvido en el futuro. Pero –como ya hemos señalado más arriba- nacemos en y por el hecho excepcional de ser paridos: de haberse partido una previa unidad con la madre desde la que, entonces, partimos: pero ¿hacia dónde? ¿No lo hacemos acaso hacia el siempre inédito acontecimiento de una existencia determinada toda ella por su *condición natal*? Y ¿en qué consistiría esa condición? ¿No es acaso posible y a la vez necesario determinar su sentido?

Una ontología del nacer es cosa que aún está por hacerse; el presente trabajo sólo ha pretendido, de la mano de la memoria de la esperanza, dar determinados pasos en su camino. A continuación nos limitamos a insistir en algunos de ellos.

1) La filosofía inaugura su existencia con la pregunta por el origen; con ello adquiere su determinación esencial y alcanza el destino de su desarrollo.

El origen tiene lugar como comienzo. Y no hay más comienzo que el nacer.

El nacer es la *apertura* original, en virtud de la cual tiene lugar lo *abierto* para su manifestación. Esa manifestación es el sentido. La apertura del nacer resulta, pues, el *origen* del sentido.

Este origen, aprehendido en su inicial acogida histórica como *Ser*, es propiamente el *Nacer*.

2) La estructura del nacer tiene lugar *en nosotros* como venir imprevisiblemente a sí y hallarse expuesto a la imprevisibilidad de lo Otro. Ello articula la unidad y la trascendencia del sentido: la primera como constancia de lo propio, la segunda como anticipación de lo ajeno

La apertura *que nos atraviesa y desborda* hace simultáneamente posible el surgimiento y la afirmación de lo *naciente* como naturaleza, mundo y arte.

Todo comportamiento dirigido a un fin, que descubrimos ya inmediatamente en la naturaleza, resulta *abierto* desde la iniciativa y la anticipación del propio nacimiento que hace posible el sentido de todo cuanto ante él originalmente aparece: expuesto a la intemperie retornando sin cesar a su ensimismamiento.

El mundo construido y habitado por el nacido aparece, más allá de lo puramente natural como naciente, en la medida en que es trascendido desde su origen por el propio nacer en función de sus fines.

La obra de arte es el espejo infinito, instalado prodigiosamente en lo abierto, donde el propio nacer no cesa de re-descubrirse en su inagotable fuente de esperanza.

Nuestro verdadero destino de nacidos no es otro que el de exaltar la *apertura* del nacer fecundando lo *abierto* por ella.

3) Puede preguntarse enseguida si *el nacer*, como origen, no se desplazaría a las sombras de lo inapresable -como habría ocurrido hace poco con la renovada búsqueda del Ser. ¿De qué manera nos sería dado aprehender *efectivamente* la originalidad iluminadora que ostenta el nacer? La respuesta la hallamos en la caracterización misma de los momentos con que irrumpe su acontecimiento. En ellos:

-toda posibilidad aparece en su re-creable apertura a lo imprevisible; en tanto que

-la singularidad de su íntimo latir se concentra en la cada vez imprevisible simpleza de lo incomparable.

Lo primero recupera toda *re-creable alteridad*, mientras que lo segundo consagra la *irreductible pertenencia* del sentido *a sí mismo*. Dicho de otra manera: lo primero es *despliegue* imprevisible hacia la indefinida liberación de lo inédito; lo segundo, imprevisible *repliegue* en la vibrante intimidad de lo propio. El acontecimiento del nacer, más acá de todo pretendido fundamento metafísico, muestra así su decisiva *originalidad*:

-la del adelantarse a *lo que fuere* en el horizonte de su despliegue, y

-la de volver, en su repliegue, al extremo cara a cara con la necesidad de su *carácter único*.

Lejos está, *ahora*, esta manifestación del nacer de los últimos intentos de Heidegger –y con ello del antecedente más próximo de un intento de pensar más allá de la metafísica- de plantear el inevitable ocultamiento del Ser tras liberar la aparición de lo ente⁸¹. El nacer, como irrupción originaria del estallido del comienzo, es decir, de la *apertura* misma que libera el *escenario* donde le es dado tener lugar a *lo abierto* (el ente), no se retrae *inevitablemente* ocultando consigo su desafortunado abandono y en consecuencia el olvido. El nacer se manifiesta él mismo *en* lo abierto como brillo de la acción nacida –acción que desde su fuente de esperanza se articula en el incesante volver a lo propio y dirigirse a lo ajeno- ; y, simultáneamente, en el ensimismarse de la naturaleza en su muda constancia tras haber surgido a la intemperie abierta apareciendo, de ese modo, fuera y ante nosotros.

4) El nacer no “designa” el origen: lo es. Y lo es como inaugural comienzo de lo inaugural. Para dar razón de sí mismo ese ser-comienzo no remite a ninguna otra cosa que habría que buscar: se trata del origen mismo y con ello de la anticipación de toda búsqueda y eventual encuentro de lo que fuere. Así, en el magnífico despliegue de su siempre re-creable aparición el nacimiento *alcanza* la totalidad del sentido; y en el repliegue en su vibrante intimidad (y con ello en el cada vez inaugural comienzo que simultáneamente le constituye) su sostenerse *alcanza*, con destello irreductible, el corazón del sentido.

5) Ello se muestra ejemplarmente cuando la acción nacida asciende a los niveles de mayor grandeza; cuando prevalece el propio sacrificio en beneficio del Otro, la agradecida lealtad a una herencia, la confianza compartida o el milagro del perdón. En estos casos la acción alcanza la mayor dilatación de lo posible y afirma su carácter único. Dilatación y ser único en los que se pone de manifiesto *la simplicidad originaria en su extrema amplitud*. Allí puede resonar algo así como la declaración del protagonista de *Noches blancas* a Nastenka: “Dios mío! ¡Sólo un momento de felicidad! Pero ¿acaso es

⁸¹ M. Heidegger. *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, op. cit

eso poco para toda una vida humana?”⁸². Repitamos la pregunta: “¿es eso poco...?”. ¿Qué habría de responderse a ello, es decir, al problemático alcance de ese “poco” para toda una vida humana? Sólo podría hacerlo la extrema intimidad del sentido y su magnífica dilatación en el horizonte, propios del nacer. Ambos aspectos pueden tener en efecto plenamente lugar, dentro de la medida ordinaria del tiempo, *en un solo instante fugaz*; instante que nos permitiría congregarse el vasto pasado y alzarlo en un imprevisible porvenir; siéndonos dado, así –y retomando al texto de Dostoievski- proclamar sin alardes que *no es eso poco* para la felicidad de “toda una vida humana”.

¿Podremos nosotros, acaso, experimentar sin excepcionales dificultades lo que en un solo momento de su vida estremece al personaje de Dostoievski, convocando así, en una inesperada plenitud presente, el vasto pasado y la mayor amplitud del porvenir? Veamos. El pasado, se extiende hasta el haber venido por vez primera al mundo; el futuro, hasta el término final de su abandono. Pero ante todo:

-venimos cada vez a nosotros mismos -y con el ello a nuestro mundo- en el imprevisible comienzo que somos, y

-nos abrimos cada vez a la amplitud del horizonte porvenir como comienzo de lo imprevisible.

A lo primero nos es dado experimentarlo desde el abisal esperar-nos, donde se constituye nuestra iniciativa; a lo segundo, desde el igualmente abisal esperar lo Otro donde se constituye nuestra anticipación. No es, pues, ningún exceso novelesco el poder experimentar en todo presente la reunión del ser incomparable que somos y de la vasta promesa de fecundidad que incesantemente nos aguarda. Que en cualquier momento nuestra existencia se descubra única y a la vez expuesta a la inconmensurabilidad de lo inédito, es lo que nos abre a cada instante el milagro del nacer. Alcanzar, sin embargo, esta suerte de iluminación en su más vasta plenitud –a la manera del personaje de Dostoievski- implica reconocer tanto nuestra existencia nacida como nuestro destino de muerte; con otras palabras: consentir en el haber venido al mundo y, con ello, en la propia muerte, como fecunda cesión de

⁸² F. Dostoievski, *Noches Blancas*, Madrid, Editorial Eneida, 2014

nuestra esperanza a Otro igualmente nacido porvenir. Como se verá, no hay en ello rastro alguno de resignación, sino la ambición más alta que a nuestra existencia le es dado alcanzar.

6) El estremecimiento intempestivo que se abre con la esperanza constituye el primer momento de un “don”. El don suele entenderse suponiendo en él tres términos en principio aislables: el remitente, el destinatario y lo destinado. El contenido de esta secuencia requiere alguna aclaración. No hay un sujeto concreto del don que decidiese, desde su soberano aislamiento, llevarlo a cabo. Ese supuesto sujeto es uno con lo destinado del don; o –dicho a la inversa- lo destinado se halla confundido con el propio donar: es el acontecimiento mediante el cual la gravitación de lo imprevisible libera, a la manera de *Big Bang* ontológico, el estallido del comienzo.

Faltaría, como se advierte de inmediato, referirnos al destinatario. Este constituye el término a que el don se dirige –esencial para que éste tenga en efecto lugar. Y es la *respuesta*, simultánea al acontecimiento en que el don se prodiga, del nacimiento mismo; del inaugural esperarse-se a sí mismo y esperar lo Otro que sí. Con otras palabras, es la proto-respuesta que el estallido del comienzo da incesantemente al don que no cesa, entonces, de prodigarse. Es lo que responde al don de lo imprevisible que lo atraviesa y trasciende, comenzando. Y lo hace acogiendo y consintiendo ese en don; es decir, entonces, actualizándolo y disponiéndose a re-crearlo en la existencia. Lo que de esta manera se actualiza y re-crea -mediante el ejercicio de la memoria- es la esperanza misma; esperanza que *como apertura original del comienzo libera la verdad en su transparencia*

7) El nacido brilla, en su acción y en el rasgo del caso, *desde* el doble abismo de lo imprevisible que le implica y trasciende. Este abismo es lo que también llamamos, ahora, la “transparencia”. *La verdad tiene ante todo lugar como “dejar ver a través” de la transparencia de lo imprevisible.*

Se preguntará enseguida ¿qué quiere decir lo imprevisible como transparencia? Habitualmente captamos la transparencia como la capacidad de permitir ver, la que abre el camino (como medio eficaz) a ese tránsito

visual, es decir, a lo que tendría lugar más allá de él. El medio transparente sería pues el que nos permitiese sin dificultad ver a través de él. Este medio suele aparecer como marco indeterminado cuya vacía expansión se limita a ser atravesado -llegándose, así, a alcanzar la visión de lo que se encuentra más allá. Habitualmente, se supone como soporte de su función un debilísimo espesor (fino cristal límpido, delgadísimo papel sin huella de inscripción alguna) por el que se dispone, inalterable, el tránsito hacia lo que permanece allende la concreta localización alcanzada en la mirada inicial. El escenario de la transparencia no adquiere, así, otra determinación que la capacidad de dejar en libertad el tránsito de esa mirada hacia un otro escenario que aguarda, anticipado en su previsibilidad, al “otro lado”.

Pero ¿y si toda originaria transparencia, antes que *inconsistente* medio sin otra función que la de permitir el pasaje a lo acaso previsible, fuese en cambio la del escenario de lo imprevisible donde *insiste* la inquietante indeterminación en que palpita la esperanza?; ¿si esa transparencia, antes que permitir el *indiferente* pasaje al otro lado tuviese en cambio como destino *promover* el tránsito a través de sí hacia el inquietante asomo de lo incierto, de lo encaminado a venir de manera inédita a nuestro encuentro?

¿Y si, además, lo que se encuentra más allá de nosotros *arrastrase consigo*, tras su efectiva aparición, la *misma* imprevisibilidad desde la que ella ha tenido lugar?; ¿si su ahora incomparable concreción hiciese nuevamente *resurgir lo imprevisible*, es decir, nuevas posibilidades de aparición que se anunciarían una vez más en lo indeterminado?

Vistas así las cosas, el escenario en que domina la transparencia no sería, ya, un indiferente marco vacío que se limitase a “dejar pasar” el previsible cumplimiento de la acción (aunque sólo se limitase a la acción de mirar), a permitir el pasaje de lo posible a lo real, de lo más acá a lo aún más allá. En cambio, tendría lugar el abismo inquietante con que lo imprevisible despierta cada vez la acción bajo la que late como esperanza; la acción en que el nacer que somos viene a sí mismo y se encamina hacia lo Otro.

Y en efecto:

-cuando retornamos a nosotros mismos desde lo imprevisible no nos hallamos, al cabo, con algo ya previsto que determinase nuestra singularidad: accedemos a un inédito enriquecimiento de sentido con que avanza lo propio, dando lugar a un inédito escenario de posibilidades; y

-cuando nos dirigimos en el horizonte imprevisible hacia lo Otro no nos encontramos, tampoco, con ningún resultado previsto a cuyo cumplimiento se hubiese limitado el desarrollo de la acción: tendrá lugar en cambio, un escenario eventualmente inédito, que habría de seguir sosteniéndose *desde* la imprevisibilidad de su surgimiento y liberando, de este modo, inéditos caminos hacia la renovada conquista de lo ajeno.

No se trata, en fin, de *alcanzar el conocimiento* de cosa alguna para acceder así a la *verdad*; se trata de *re-crear la apertura misma en lo abierto* que, a la vez, sólo se sostiene y alimenta a sí mismo *desde* esa apertura que lo hace posible. La verdad no es la de lo *que es*, sino de lo *que puede ser*.

8) La tarea filosófica que ha de mostrar que en la transparencia de la verdad se re-crea el nacer como memoria de la esperanza, está lejos de pretender haber llegado al fin de su búsqueda. Esta pretensión se negaría a sí misma en los términos de su propuesta. El sentido de nuestros esfuerzos, en cambio, no ha tenido otro objetivo que el de esclarecer y dar articulación conceptual a la *incesante capacidad re-creadora* de la esperanza llevada a cabo por la memoria. Una vez despejada la primaria dimensión (ontológica) del venir a sí y del aventurarse hacia lo Otro, se hace entonces posible, a través de la memoria, el diverso camino *indefinido* que actualiza y re-crea el doble abismo imprevisible de donde surgimos al nacer. Esto no es el fin de la filosofía, sino la renovada puesta en marcha de su más vigoroso comienzo.

Más allá del nihilismo

Con el desmoronamiento del pensamiento metafísico no se pierde, rigurosamente hablando, el sentido; sólo se pierde *un sentido metafísicamente* determinado.

Así y todo, tras el fin de esa metafísica *parece* que permaneciésemos sumergidos aún en una incoercible forma de nihilismo. Podría *parecer* sometida también a este nihilismo la propia propuesta filosófica de la memoria de la esperanza: si lo único que cuenta ya para el nacido es la doble imprevisibilidad de la esperanza que le es dado actualizar, se dirá que su recreación estaría limitada a la propia existencia –y a la de lo naciente hecho por ella posible- y que, en cualquier caso, se hallaría precedida siempre por una opaca realidad abandonada a sí misma y que proseguiría su curso indefinido cuando nuestra especie desapareciese en la tierra. Con otras palabras: que el nacido que somos no sería más que un episodio efímero, flanqueado entre los extremos de su aparición y su siempre posible desaparición por una absoluta indiferencia de sentido.

Pero esta desalentadora visión no articula más que la pérdida de vigencia de postulados rigurosamente *metafísicos*; postulados que, en el origen de nuestra cultura, habrían pretendido animar el sentido de cuanto aparece. Nos referimos con ello a la caducidad de un supuesto ser pleno de sí, densidad absoluta que desconoce todo desdoblamiento, y de ese mismo ser como implacable totalización de cuanto asomase en un horizonte imprevisible de sentido. Pero las actuales ruinas del Ser, pura huella estremecida de la desaparición de un monótono fundamento perdido, no representan más que la *corrupción, metafísicamente experimentada, de la metafísica misma*. Es la consecuencia nietzscheana de la inversión de esa metafísica, donde al caducar su trascendencia lo hace simultáneamente cuanto a ella se hallaba subordinado. Algo esencialmente distinto sucedería si experimentásemos en cambio la sombra devastadora del derrumbe metafísico *desde* lo que abre originalmente todo sentido como *nacer*. Dicha sombra mostraría, entonces, el sentido mismo de la caducidad: caducidad de lo que de manera arbitraria se habría erigido desde antiguo como origen. Inútil resultaría, por lo demás, ver retrospectivamente en ese arbitrario destino una supuesta “nada” que hubiese precedido y que habría de suceder al episodio efímero de la aparición de nuestra especie sobre la tierra; tal ocurrencia no sería más que una fantasía proyectada en el seno del sentido cuyo único origen es, sin embargo,

el propio nacer. Sólo desde esa abstracción, en efecto, nos sería dado concebir un antes y un después del sentido situado *fuera* del mismo; concepción del todo inconsistente pero, en cuanto tal –y así sea descalificándose en los términos de su enunciación- concepción *nacida*.

Con todo, la metafísica constituye nuestra herencia histórica y su disolución domina de manera inquietante el presente. Pero la densa variedad de su camino, así sea el de un desafuero que hubiésemos dejado atrás, no deja de insistir como un desafuero *nacido*; y, por lo tanto, como desafuero de la esperanza. Nuestra pasión de nacidos ha de *volver* en consecuencia a esa desolada esperanza herida para *descubrir* el propio tesoro de fecundidad que, a pesar de su errático trayecto, habría de albergar. El pasado no sólo está ahí – como a menudo suele decirse de manera tan justa como superficial- para “aprender de sus errores”; el pasado está ahí aguardando con tenacidad, reclamando con su grito ahogado la esperanza que, más allá de sus estériles desaciertos, hubiese de acoger y re-crear inéditamente el secreto de la suya. Limitarnos a retener los supuestos errores del pasado para evitarlos, se hallaría bien lejos de la decisiva tarea de la memoria de la esperanza; ésta permanece en cambio al margen de toda mera visión negativa de ese pasado; su función está destinada a explorar su oculta riqueza para, tras actualizarla en el presente y más allá de sus desafueros, volver a anticiparla inéditamente en el porvenir.

El hombre afectado por el nihilismo parece, a pesar de todo, seguir despidiendo un mal sabor de boca ante la magnitud de la pérdida en que siente encontrarse; magnitud inversamente proporcional a lo que durante largo tiempo garantizaba, inalterable, la salvación del hombre más allá de todo contingente cambio y corrupción. En este sentido, la religión aparece en clara referencia nietzscheana cuando éste proclama la “muerte de Dios”. El mal sabor de boca de que hablamos se debe a la impotente nostalgia ante la magnitud de ese género de verdades, en cuya cúspide ha descansado también la articulación de la fe. La fe cristiana, en este sentido –fe en la resurrección el hijo de Dios hecho hombre- ha constituido a través de nuestra historia un acontecimiento de incalculables repercusiones. Pero veamos: ¿qué nos

estremecería hoy más en su grandeza, la fe en la resurrección del prodigioso nazareno, o la persistente re-creación de su memoria anticipada en la última cena con las palabras: “Haced esto en memoria mía”?⁸³ Y ¿de dónde habría adquirido el vigor esa memoria sino de la actualización de una esperanza latente a lo largo de más de veinte siglos de historia? Esto último, es verdad, se limita al testimonio de un episodio ante cuyo sentido religioso deberíamos permanecer filosóficamente neutrales. Y en efecto, así lo hacemos. Pero es sin embargo el hombre histórico (y no una inofensiva fantasía) el que ha adherido porfiadamente a las consecuencias de ese formidable acontecimiento. Aun aceptando, pues, la inverosímil resurrección del hombre Jesús y la hoy para muchos abstracta revelación de su promesa de salvación, nada nos impide *reflexionar* en la capacidad, que sólo al nacer pertenece, de haberse guardado con variado destino la memoria de ese mandato -“Haced esto...”- durante una nada desdeñable cantidad de siglos. Si el nihilista suele referirse al desalentador despliegue de los hechos pasados hasta hoy, habría que sugerirle reflexionar, también, en *la relación entre la magnitud de la esperanza que se ha prodigado en la historia y la insistente capacidad de su memoria*. Puesto que en efecto no se trata aquí de la adhesión a concepción religiosa alguna -de la que estamos bien lejos- sino sencilla y esencialmente de la pasión de la esperanza y la tenacidad de su memoria

El nihilista des-espera. Basa en un crudo retrato de la realidad su escepticismo y gusta hablar de las desdichas que han abrumado la tierra y aún lo siguen haciendo. Pero este obstinado hablar tiene paradójicamente su condición en *la fe en algo previsible*: todo parecería estar *de manera irremediable* condenado a una absoluta deriva de sentido y, con ello, a la impotencia del hombre para acceder a cualquier razón en que se sostuviese la firmeza de su existencia. Mas creer de esta manera en un previsible infortunio irremediable equivale a adherir a una verdad incuestionable: la creencia en la vanidad de toda esperanza se convierte en dogmática expectativa de un absoluto vaciamiento del sentido. Ignorando así que el acudir a cualquier sombrío relato de decepciones y horrores -a esa

⁸³ Mateo 5, 20

provocadora acumulación de pasadas y presentes calamidades- niega la evidencia de que tras cualesquiera devenidas acciones nacidas y sus consecuencias se esconde siempre la *apertura de lo posible* desde la cual sólo *alternativamente* aquéllas se habrían concretado; y que bien podrían estar, tras su enredado cumplimiento, destinadas a *estimular en negativo* la actualización de un nuevo escenario de posibilidades. Con otras palabras: que lo posible *precede* a toda contingente precipitación de los hechos y está forzado a *seguirle*.

En rigor, el nihilista no desespera: *espera* incesantemente la imposible consagración de su desesperanza. Pero como en su espera, por sombría que aparezca, domina lo posible, le aguarda siempre –quíralo o no- lo *inesperado*. No lo inesperado por falta de representación controlable de lo que vendrá, sino por la exposición propia de toda esperanza a la imprevisible aventura de su realización –así sea la de lo (al menos por lo pronto) imposible. Y, en fin, como el nihilista persigue eliminar toda huella de esperanza, no le queda entonces sino evitar la inquietud de su incertidumbre apelando, una vez más, a la misma fe que cree abandonar. Es verdad que no pretende aparecer nunca como aquél que nada sabe, sino como quien en nada cree; pero con ello otorga a su previsible visión de las cosas un incuestionable carácter voluntarista. No es, sin duda, que se limite a practicar *la fe del carbonero*, sino la de una suerte de inmovilismo a-temporal que se destruye a sí mismo en el propio sostener la posibilidad de consagrarse. El nihilista, como se advierte, es inconsecuente. Si todo está fatalmente previsto a hundirse en el seno de un disuasorio sin sentido, su propia acción también lo está; pero sostener que debe dejarse que las cosas sigan su curso puesto que con ellas “nada habría que hacer” es, de hecho, una tácita *resolución* en favor de ese decepcionante “curso” de “lo que hay” tan solo disfrazada de una inofensiva indiferencia.

Hemos intentado mostrar la lógica subyacente al nihilismo; ella, sin embargo, sólo se manifiesta *en estado puro* en casos excepcionales. La mayoría de los que hoy parecen encarnarla, se detienen antes de entregarse a sus resultados. De esta manera intentan sobrevivir al fatalismo negociando artificiosos cambios menores que les permitan adaptarse a sus consecuencias,

manteniéndose a cierta distancia de su provocadora arbitrariedad. Lo que planea sobre cuanto habría de suceder -según sus más corrientes declaraciones- está en manos de un ineluctable destino sobre el que los dados estarían echados; en consecuencia, de nada hay que preocuparse, excepto de un casi imperceptible esfuerzo para acomodarse a su curso.

Una más esforzada -y sin duda más seria- inflexión del pensamiento que ha pretendido articular el nihilismo y su afectada sensibilidad, tuvo lugar poco antes de mediados del siglo pasado -relatos como *La náusea* de Sartre y *El extranjero* de Camus ejemplarmente lo atestiguan. Se experimentaba, entonces, la equivalencia de acciones y circunstancias, el carácter "absurdo" de toda agitación, su ausencia de sentido. En el mejor de los casos, sin embargo -como en la segunda obra citada- se alcanza a pesar de todo el estallido de un nudo *consentimiento* en la existencia acechada por la fatalidad de la muerte, en el irreductible carácter sin consecuencia trascendente alguna del puro presente que nos toca vivir⁸⁴. Hoy ha cambiado esa sensibilidad, y es en el aseguramiento previsible del mundo -incluida nuestra existencia en él- donde, acechando en todo momento, aguardaría el "sin sentido": es decir, la pérdida de la propia iniciativa y la equivalente -por lo tautológica- ruina de todo fecundo porvenir. La angustia vivida hace más de medio siglo se metamorfosea, así, en el empeño obsesivo por la programación cada vez más exhaustiva de un futuro de espaldas a los abismos. Teniendo lugar de este modo una suerte de aplazada distracción para alejarse del mudo caos de la equivalencia, acudiendo afanosamente al "después" -es decir, al siempre previsible "efecto" anticipado de las cosas- para aligerar el peso sin brillo del "ahora": la sensación del absurdo de cuanto acontece parece diluirse, entonces, mediante la organización y proyección incesantes del porvenir. Sin llegar, esa sensación, definitivamente a desaparecer; dando sólo lugar a frívolos comentarios, apreciaciones sin otro valor que el de lo puramente casual, para restaurar de inmediato el interés en la controlada programación de lo que fuere cuyo acceso ya se habría ampliamente acreditado. En

⁸⁴ El antecedente literario de todo ello se encuentra en las descripciones iluminadoras -por lo paradójicas- de Kafka, en las que ahora no podemos detenernos.

cualquier caso, sin embargo, esa indiferente ausencia de sentido que con frecuencia suele aceptarse no hace sino descansar en una malograda ocurrencia: no se trata, para despacharla, de ningún inofensivo sin sentido, sino del *encubierto contra-sentido* sostenido y alimentado desde el propio sentido nacido -a la vez que consagrado abstractamente por la fatalidad de un supuesto destino inexorable.

Se advierte que hemos invertido la perspectiva temporal de nuestro análisis, ocupándonos no ya de la apelación nihilista al pasado -desde la cual el más trágico destino nos dejaría impotentes frente al sin sentido- sino ahora al futuro; futuro ante el que estallaría, acaso de un modo más provocador, nuestra angustia ante la posible desaparición de la vida sobre la tierra, ante esa supuesta oscuridad definitiva -de la que hoy, por otra parte, *parece* haber sobrados motivos de sospecha. Pero diremos que ello no sería más que una contingente suspensión de la esperanza; una desesperación condenada también ella al fracaso. Puesto que no es la inexistencia, sino el desfallecimiento de la esperanza lo que tiene lugar a lo largo de nuestra historia; historia donde pueblos y civilizaciones enteras siguen aguardando la piedad de la memoria destinada a acoger su inagotable secreto y aventurarlo en un nuevo porvenir.

A pesar de su reiterado fracaso, sin embargo, la actitud nihilista insistirá aún en su abstracción. Concebirá -como hoy resulta harto habitual- el ineluctable cese futuro de toda vida y, con ella, de la historia y de nuestro mundo -el único posible- sobre la tierra (se apelará al progresivo enfriamiento del sol o a cualquier otro imaginario científico que avalase la tragedia de ese destino). De esta manera cobraría fuerza el convencimiento de que llegará el día, aunque sea perdido en la magnitud de millones de años a venir, para el que, así como en un oscuro e inconmensurable pasado no habría habido nada, nada tampoco habría ya de tener lugar. Pero se advierte que esta abstracción no es otra cosa que el siempre fallido negativo de la metafísica: frente a la absoluta plenitud y totalidad de lo que es como punto de partida o como ideal a alcanzar, aparecería la más plena y total ausencia, es decir la "nada". Ese asombroso momento donde irrumpiría el puro vacío, podría

entonces llevarnos a conjeturar la virtual coincidencia de mi propia muerte con la de todo nacido. Acaso, en efecto, todos muriésemos a la vez. Se advertirá que con esta pirueta de la fantasía sólo se intenta evadir la herida de toda vigorosa desesperación. Pero la experiencia de la muerte no es la del previsible hecho del cesar algún día la propia existencia, sino la de ser sobrevivido por el Otro. Lo primero producirá un medroso estremecimiento; lo segundo, en cambio, estará soportado en la angustia. De acuerdo con lo primero, me disolvería algún día en una ausencia pura y a la vez ajena a todo nacer. En lo segundo, aparecería hoy, ante mí mismo, como responsable de mi inacabada esperanza que habría de sobrevivir en manos de los demás.

De acuerdo con esto el último hombre –en caso de concebir, tras una desmesurada catástrofe, al solitario sobreviviente de nuestra especie sobre el planeta- sería a la vez, en un sentido decisivo, el primero; se hallaría expuesto a un peligro semejante al que habría asaltado a aquél. Al igual que el primer hombre, en efecto, el último ignorará sin duda toda *concreta* determinación del destino de un Otro porvenir: pero *sabr*á que, tras la propia muerte, *toda* esperanza habida continuará *expuesta en su carácter inacabado* y, con ello, vigente la in-destituible *posibilidad* de alcanzar su re-creación imprevisible en manos de otro nacer.

A pesar de todo, se dirá, los hombres mueren; y en efecto, así es. Pero cuando un hombre muere sólo se halla condenada a desaparecer la propia memoria, la vigente identidad por la cual se reconocía activamente a sí mismo y reconocía lo Otro que sí. No muere, sin embargo, lo *inacabado* de su esperanza. ¿Cómo es esto posible –se preguntará de inmediato? Ante todo, ello no se refiere a ningún cálculo de probabilidades; poco tiene que ver con una suerte de previsión objetiva de las cosas. Su certeza arraiga en todo aquél que sabe de la posibilidad de ser sobrevivido: sobrevivida así la desamparada experiencia de hallarse implicado en una imprevisibilidad que le desborda.

Pero volvamos a nuestro último hombre. Este, advirtámoslo, resultaría inconcebible en ausencia de la naturaleza –de lo contrario ya habría perecido él también y, con ello, todo sentido. Pero, al igual que la remota naturaleza anterior a todo nacido, esa misma naturaleza contemporánea al último

individuo de nuestra especie abrigaría, tras su desaparición, la posibilidad ya producida una vez de dar lugar a la vida, y, a partir de ella, así sea en un distante porvenir, de ser trascendida y re-creada por la aparición de nuevos nacidos; y éstos bien podrían hacerse entonces con los recursos eficaces para, tras explorar y reconstruir el pasado, dar con las huellas del solitario que habría dejado tras él lo que hoy conocemos como evolución de nuestra especie. Así este último hombre, estremecido por el más puro desamparo, desbordado por la dimensión de un pasado que se escapa en las penumbras de lo incierto y un porvenir cuya suerte desconoce, aún lo tendría todo. Puestos a pensar en él bien podríamos imaginarle, erguido ante la prodigiosa claridad de un amanecer, sonriendo.

Yendo más lejos aún, podemos afirmar que cada uno de nosotros es el primero y el último hombre. Puesto que re-creamos sin cesar nuestro nacimiento y anticipamos la muerte; muerte tras la cual nuestra esperanza no dejará de estar expuesta a la eventual re-creación de otro nacer. El nihilismo ya no tiene aquí lugar. Pasado y futuro proseguirán mientras prevalezca lo gravitación de lo imprevisible y, con ella, la posibilidad única del sentido que habita el nacimiento.

CONCLUSIÓN

Se ha hablado mucho en nuestro tiempo –en particular en el marco de la filosofía de la historia- sobre el puente que acreditaría las relaciones entre pasado y porvenir. Pero no hay más original puente entre ellos que el carácter inconmensurable de la esperanza. Esperanza que interpela desde el pasado con su incumplimiento y que aguarda –y reclama- su imprevisible cumplimiento en el porvenir.

Se ha hablado mucho, también, de la disolución de la metafísica, habiéndose diagnosticado (Heidegger) su deceso: el olvido del Ser y la devastadora apropiación de la subjetividad. Pero en la ausencia de sentido en que nuestro tiempo parece naufragar, lo que ante todo se ha olvidado es el primer grito del desamparo, ese que tiene lugar con el estallido del comienzo y la marea imprevisible en los que encuentra su inaugural asomo la

esperanza. Ha llegado, pues, la hora de redescubrir el nacer; ese nacer olvidado hace milenios tras el salto de la metafísica hacia un Ser que ha desalojado, implacable, el magnífico abismo en que surge y se sostiene nuestra aparición sobre la tierra.

En cuanto a los esfuerzos que aquí hemos realizado para restituir la memoria de la natalidad y con ello de su esperanza, ha llegado el momento de recapitular.

Desde el comienzo de nuestro estudio nos hemos ocupado de la experiencia de la muerte del hijo y de la correspondencia con ella como memoria de la esperanza. Nos hemos situado así en esa suerte de insensatez que es el haber sobrevivido, como padres, a quien se hallaba destinado a sobrevivirnos. Con ello se invierte la relación generacional, cuya regular continuidad aparece rota con la pérdida del descendiente. Es verdad que en su inmediatez esa continuidad puede ser vista como la de cualquier organismo no *rigurosamente* nacido, es decir, sólo re-producido. Pero el nacimiento poco tiene que ver con ello; éste no consiste en prolongación alguna: alzándose una vez más sobre el abismo de la muerte, el nacer recupera su constancia como aún latente esperanza de aquélla. Aquí la memoria, en su descenso, no está destinada a re-crear otra cosa que el primer surgimiento al sentido: esa *proto-aparición* donde, desde el abismo imprevisible que atraviesa y desborda nuestra existencia, nos abrimos originalmente a nosotros mismos y a lo Otro. Alcanzada con eficacia por la memoria, en esa aparición se alza y sostiene toda esperanza.

Hemos visto además que a la memoria de esa esperanza le es dado desplazarse, invirtiendo su rumbo, hacia una esperanza en la memoria; memoria, esta última, de Otro-porvenir. Si en el marco de nuestra cultura el antiguo afán de inmortalidad era articulado como memoria de las más destacadas acciones sobre la tierra, si en el cristianismo era sostenido por la fe en la salvación personal tras nuestra precaria vida en éste mundo, y si hoy, en fin, esa misma inmortalidad parece haberse trasladado al interés en un asegurable control y aplazamiento de la vida (como parecen sugerir y estimular diversos avances científicos) advertimos, entonces, que todo ello

sólo se ha empeñado en permanecer de espaldas al nacer. Y en ignorar la muerte como límite riguroso de nuestra finitud: límite que no obedece sino al haber sido precisamente un comienzo. Desde este origen al que hemos sido arrojados como principiantes –como destinados siempre a aprender a comenzar- surgimos a la imprevisibilidad desde la que nos es dado afirmar la propia iniciativa y anticiparnos en el horizonte imprevisible en pos de lo ajeno; ello nos permite, así, inaugurar cada vez una singularidad incomparable y una siempre inquietante apertura a la alteridad. De esta manera el “fin de la vida”, el destino último del don de nacer no puede ser acogido en su consumación sino como esperanzada entrega a la memoria de Otro-porvenir: a esa memoria y a la tarea que esencialmente le pertenece de llevar nuestra aún abierta esperanza a un insospechado cumplimiento. Así, en efecto, como nos es dado recuperar la esperanza del sobrevivido, nos lo es, también, aventurar la esperanza de que nuestros sobrevivientes acojan igualmente la nuestra. Nacemos de la muerte de un Otro –en primer término de nuestros padres, cuya existencia se repliega ante el despliegue innovador del hijo que la trasciende- y morimos como donación de la propia esperanza a una inédita transformación en manos del Otro. A esto nos es dado llamar la fecunda continuidad de la esperanza.

Parece que nos quedásemos, pues, con un mundo des-divinizado, donde sólo existe el nacido; un mundo donde se ha eliminado toda desbordante trascendencia que nos acogiese y alzase más allá de la abandonada contingencia que somos. Pero ello no es así, ya que nos pertenece *otra* trascendencia; cada nacido sólo lo es en la medida en que en él habita el mismísimo nacer: ese *desbordamiento* originario que nos *designa e implica*. El carácter disyuntivo de la pregunta ¿somos, en cuanto nacidos, dueños de nosotros mismos o nos hallamos en manos de un escenario incontrolable que se limita a sobrepasarnos?; esta pregunta, decimos, pierde todo sentido. Lo que nos desborda no lo hace sino *desde* nuestra activa *implicación* en él; así como esta implicación lo es *en* el abismo que nos *desborda*. Es esta pertenencia recíproca que se halla en juego en el esperar-se y en el esperar lo Otro, esta doble imprevisibilidad como fuente del nacer, en la que la piadosa

memoria de la esperanza -esperanzada a la vez en la memoria de Otro porvenir- no deja incansablemente de aventurarse.

Nuestro trabajo -como ya hemos insistido- se ha internado desde el comienzo en el escenario de la muerte del hijo que estremece de manera incomparable todo sentido. El camino fecundo para restituir ese sentido ha aparecido como el de la memoria de la esperanza -que lleva a cabo la capacidad de re-creación incesante del nacer. Parece, pues, oportuno concluir señalando una vez más su recorrido. Hagámoslo de la mano de la piedad.

A la memoria paterno/materna del hijo ausente le es dado venerar la inagotable iniciativa y detenerse con agradecimiento en la promesa, expuesta aún como inacabada anticipación, en que se ha sostenido y alimentado el desarrollo de su existencia. La piedad es el trato eficaz con lo desconocido, con lo que desborda nuestra capacidad de abarcar y, en consecuencia, de controlar lo que fuere; y ello aparece como el doble *abismo* inconmensurable de donde surge sin cesar el nacer; abismo de *lo Otro* con que ha de tratar y en que habría de actualizarse como memoria de su esperanza. El hombre retorna, con ello, a su primordial desamparo -que habría coincidido con los comienzos de nuestra especie sobre la tierra- ; a la angustia ante la intemperie a que se encuentra inicialmente expuesto y ante su propio ser fuera de alcance en el horizonte donde su destino se halla enigmáticamente capturado. Lo *Otro* ante lo que se inclina la piedad es siempre *abisal*; pero no ya como esa niebla poblada de amenazas donde se intentaba alcanzar una orientación en medio de fuerzas desconocidas, sino como lo que lejos de ser colonizado por la arbitrariedad de oscuras divinidades aparece, ahora, como condición activa del nacimiento; dicho de otra manera: la “nada” no como lo *Otro absoluto* según aparecía lo divino, sino como lo *absolutamente Otro* desde lo cual el sentido se recobra originalmente a sí mismo en el desnudo acontecimiento de comenzar⁸⁵. La disposición propia de la piedad venera y agradece la esperanza ante la asombrosa promesa recuperada del nacer.

⁸⁵ Lo “Otro absoluto” anuncia su deslizamiento metafísico hacia “otro” de carácter “absoluto”; lo “absolutamente Otro” se refiere, en cambio, a la absolutez de la pura alteridad a lo ya determinado –y con ello a su sentido.

Nacer -insistamos aún en ello- es comenzar. Pero sólo puede comenzarse en términos *absolutos*, o limitarse a permanecer de la manera que fuere como mera *prolongación* de lo dado. Para comenzar ha de hundirse eso ya dado en un abismo sin fondo *sólo* desde el cual puede tener lugar lo *inaugural*. Desde ese abismo aparece el originario balbuceo que deja en libertad al sentido como lo propio y lo ajeno. Esto es el nacimiento.

Ante él se inclina la piedad. Y lo hace venerando el rasgo que ha sido sostenido y alimentado por la iniciativa y agradeciendo el que lo ha sido por el desarrollo de la anticipación –rasgo de las posibilidades disponibles para su fecunda re-creación. La memoria de este doble rasgo no busca detenerse en él, sustrayéndolo de manera impía de su fuente; la memoria se halla orientada hacia esa fuente misma como inédito aliento de esperanza, secreto palpitante de todo nacer. En un procedimiento inverso, la memoria resultaría estéril si desapareciese toda evocación del rasgo, desplazada por la vehemencia también impía de una abstracta esperanza. La memoria sólo cobra existencia en el apasionado recorrido del rasgo que le conduce a su origen: a la esperanza destinada a dar vida a la magnífica aventura del comienzo. Esa esperanza, término último de la memoria, vuelve entonces a ella consagrando la renovada fecundidad del nacer. Aquí la piedad en medio de su inconmensurable dolor alcanza, a la manera de tesoro compartido, el cumplimiento de la promesa excepcionalmente esculpida por Miguel Ángel: la madre sosteniendo con uno de sus brazos el cuerpo del hijo muerto, y con la mano abierta del otro señalando el camino en que su esperanza se prodiga hacia la más vasta amplitud del mundo

Bibliografía

- Aristóteles, *Metafísica, Libro IV*, Gredos, Madrid, 2000
- Aristóteles, *De anima, I I, I, 4º*, Gredos, Madrid, 2000
- Bergson, H., *Materia y memoria*, Cactus, Buenos Aires, 2006
- Borges, J.L., *Luna de enfrente*, O.C. Emecé, Buenos Aires, 1974
- Borges, J.L., *El hacedor*, O.C. Emecé, Buenos Aires, 1974
- Camus, A., *El mito de Sísifo* Alianza, Madrid, 1999
- Descartes. R., *Las pasiones del alma*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005
- Freud, S., *Interpretación de los sueños*, O.C. Biblioteca Nueva, Madrid, 1981
- Freud, S., *Duelo y melancolía*, O.C. Biblioteca Nueva, Madrid 1981
- Arendt, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005
- Hegel, J.W.F., *Fenomenología del espíritu*, F.C.E., Mexico, 1966
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*, F.C.E., México, 1951
- Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1960
- Heidegger, M., *Qué significa pensar*, Nova, Buenos Aires, 1958
- Heidegger, M. *Serenidad*, Serbal, Barcelona, 1988
- Heidegger, M., *El fin de la filosofía y la tarea del pensar*, Alianza, Madrid, 1980
- Locke, J., *Ensayos sobre el entendimiento humano*, Porrúa, Mexico, 2007
- Lorau, N., *Madres en duelo*, Abada, Madrid 2004
- Marcel, G., Nova, Buenos Aires 1972
- Ojea, F., *Sentido del nacimiento y origen del sentido*, Arenalibros, Madrid, 2008
- Ojea, F., *El nacimiento y la pregunta fundamental de la filosofía*, Arenalibros, Madrid, 2010
- Ojea, F., *Nacimiento y filiación*, Arenalibros, Madrid, 2012
- Platón, *Diálogos*, Gredos, Madrid, 2000
- Ricoeur, P., *Lectura del tiempo pasado, memoria y olvido*, U.A.M. Arrecife, 1999.
- Ramón Rodríguez, *Hermenéutica y subjetividad*, Trotta, Madrid, 2010

Shopenhauer, A., El mundo como voluntad y representación, Akal, Madrid, 2005

Serrano de Haro, A., A propósito del dolor, Crítica (Nº 981), Madrid, 2012

Sófocles, Antígona, Gredos, Madrid, 2000

Spinoza, B., Ética, Trotta, Madrid 2009

Zambrano, M., El hombre y lo divino, F.C.E., México, 2007