

Carlos Thiebaut

Universidad Carlos III de Madrid

El relato del daño como historia natural: a propósito de W.G. Sebald*

Resumen

La propuesta de un acercamiento no metafísico a la experiencia del daño, tanto en lo que se refiere a las experiencias pasadas de daño como para comprender el “¡Nunca más!” que suscitan, puede apoyarse en la idea de Historia Natural que se desarrolló en la Teoría Crítica de Adorno y de Benjamin. El artículo se centra en W.G. Sebald, especialmente *Sobre la historia natural de la destrucción*, para comprender cómo se articulan en su escritura dos genealogías distintas, la que procede de la mencionada Teoría Crítica y la que procede del acercamiento científico de Zuckerman. Pero también se indica que el imperativo de no reiteración del daño requiere superar esos marcos teóricos y se sugiere que una nueva lectura del imperativo categórico como la ley de la naturaleza de Kant puede cumplir esa función.

Palabras clave

Sebald– daño– libertad y naturaleza– perspectiva en tercera persona– Adorno –Benjamin– Zuckerman

* El presente trabajo ha sido elaborado en el contexto del proyecto de investigación: “Encrucijadas de la subjetividad: experiencia, memoria e imaginación” (FFI 2012/32033). La presente versión, que incorpora alguna modificación significativa, ha tenido una historia de elaboración y presentaciones relativamente larga y compleja con reelaboraciones diversas. La primera fue “Una poética del horror: W.G. Sebald y la renaturalización del mal”, en Valeriano Bozal (comp.), *Ejercicios de la violencia en el arte contemporáneo* (Pamplona: Universidad Pública de Navarra, Cuadernos de la Cátedra Jorge Oteiza) 2006, 137-173. Le siguió “Desde arriba y desde abajo: sobre una estrategia de las estéticas de Kluge y Sebald en el proyecto de una historia natural del daño”, *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de la Filosofía*, XIII, 26-27 2010, 27-4 y, por fin, “For a Natural History of Harm: Looking back from Sebald to Kant”, *Polígrafi*, 16 (61-62), 2011, 231-256. El autor agradece a Valeriano Bozal, Rafael Guardiola y David K. Levin su incitación y acogimiento.

Reporting harm as natural history: the case of W.G. Sebald

Abstract

The idea of a non-metaphysical approach to the labor of harm (of naming and facing it) can receive support from the perspective of Natural History both regarding past harmful experiences and for an understanding of the “never again!” that these elicit. The article focuses, first, on W.G. Sebald’s texts, specially his *Natural History of Destruction*, to comprehend how a two-fold tradition of natural history –one deriving from Benjamin and Adorno, the other from Zuckerman’s scientific approach–intertwine in the understanding of past harms. But, second, the “never again” that such an understanding calls for seems to require moving beyond these theoretical frames. A new reading of the categorical imperative, in Kant’s law of nature formula, is suggested as a theoretical rendering of facing harm.

Keywords

Sebald– harm–freedom and nature–third-person perspective– Adorno – Benjamin –Zuckerman

Recibido: 21/07/2014 Aprobado: 29/08/2014

TRAER EL MAL A LA HISTORIA Y A LA NATURALEZA: NECESIDAD Y POSIBILIDAD

Se nos va convirtiendo amenazadoramente ya en un tópico gastado, a pesar de su verdad, que el siglo XX estuvo marcado por las heridas del daño, cuyo tamaño y cuyas formas no sólo han introducido una dimensión cuantitativa aterradora, sino que también han modificado la cualidad de los sufrimientos y de las destrucciones. Las millones de muertes apretadas en cortos espacios de tiempo no parecen tener comparación con anteriores procesos bélicos en la historia, que, a lo sumo, acumulaban decenas de miles de víctimas, ni obviamente lo tienen las nuevas tecnologías militares, desde los gases de la Gran Guerra, de Auschwitz o de Irak, hasta los bombardeos masivos sobre poblaciones civiles que se inauguran en Gernika y prosiguen también hasta ahora mismo. La unión de un sofisticado dominio de la naturaleza –desde la bomba atómica al enmascarado, aparentemente anónimo, ejercicio de la inteligencia en los nuevos tipos de bombardeos– con una mayor visibilidad de sus efectos, a pesar de sus disfraces y sus crecientes ocultamientos, puede explicar en parte la conciencia de horror que se fue incrementando en el siglo pasado y ha continuado en el presente. De igual manera, y en la medida en que nuestro conocimiento histórico nos permite tales comparaciones, las hambrunas y las epidemias han parecido alcanzar cotas desconocidas hasta nuestra

era¹. También la violencia política y los genocidios, que alcanzan la cifra de millones, acumulan datos al horror.

Junto a esa realidad de la barbarie, de la violencia, del dolor y de la desposesión, múltiples imágenes, relatos, reportajes y análisis han inundado nuestra visión, han conformado nuestra sensibilidad y han estructurado nuestros argumentos de tal forma que una abrumadora realidad, su conocimiento y conciencia, se han hecho cotidianas y han marcado el espíritu de la época. En términos culturales, se ha extendido el supuesto de que la realidad y, sobre todo, nuestro conocimiento han invertido los confiados diagnósticos que formuló la Ilustración sobre el destino de la humanidad hasta el punto que aquella modernidad se nos antoja ahora ingenua. (Solemos olvidar, al decir tales cosas, que también la Ilustración tuvo su relato negro y que su programa se realizó sobre el tapiz de las guerras europeas.) Lo negativo –al menos en su papel de poner en evidencia los ya falsos consuelos de lo positivo– se ha ido instalando en nuestras conciencias. Se acude a la palabra mal para definir esa negatividad, y en su empleo, que parece llevar consigo un inaprehensible desbordamiento, hay algo perverso que nos deja con frecuencia paralizados. Las imágenes

¹ Steven Pinker (2011) ha argumentado sólidamente a favor del declinar de la violencia en la historia de la humanidad. Creo que sus argumentos y sus datos son convincentes, pero deja la incógnita del incremento, en el siglo pasado, de la conciencia de la experiencia del daño y de la interpelación filosófica que ha significado, aunque pueda ubicarse en lo que llama “la revolución humanitaria”. No creo que, a pesar del correctivo que supone su aportación, que esa conciencia de horror sea falsa –aunque esté errada– sino que es, más bien, un incremento perceptivo que cabe denominar moral –y en esto, estimo, puedo coincidir con sus tesis básicas. Pero la cuestión importante es, entonces, cómo surge –si surge– ese incremento de conciencia y cuáles son sus demandas. No se trata pues si hemos (y podemos) de ser optimistas u optimistas ante esas demandas –la pregunta y la respuesta ante una suerte de qué nos cabe esperar de Kant– sino de cómo se conforman actualmente nuestra experiencia y nuestra conciencia.

del mal inmovilizan y llevan al silencio porque contienen una dimensión de absoluto: de lo vivido pero también de lo que no puede ser conceptualmente captado. Pero, a la vez, algo se resiste a ese silencio de lo no aprehensible; como sujetos de la experiencia del presente sabemos y sentimos que no puede ni debe ser así, o sólo así; sabemos y sentimos que hay algo que se escapa de esa mortal alternativa entre el silencio y todas las atalayas hirientes (o consoladoras) de la historia. La misma experiencia de lo que llamamos *el mal* se hace en la historia concreta, cercana. Acontece no en el tiempo de la divinidad sino en este tiempo de los humanos. El siglo XX, en el que se hizo inevitable la idea de que se había asistido, en el tiempo de la vida, a catástrofes que no podían mirarse a los ojos, fue asimismo el que empezó a tartamudear una respuesta, un “Nunca más” que ha ido reiterándose en décadas recientes con mayor exigencia, aunque también con mayor conciencia de fragilidad, por mucho que sepamos que ninguna respuesta llegará a colmar la hondura de las heridas. Quizá por eso, y aunque sigamos empleando la palabra *mal* por lo que tiene de radical y de absoluto, por lo que tiene de no sutura de esas heridas, cabe proponer que, de hecho, se acude como materia de esa respuesta a atender a las realidades del daño, a los daños de hecho infligidos. No el mal, sino los daños son el lugar para pensar qué puede y qué debe hacerse para evitarlos, para paliarlos, para repararlos. Aunque el abismo del sufrimiento y de la destrucción no sean reparables.

La visibilidad, la conciencia, la sensibilidad y la percepción del daño se conforman en el eje del tiempo de una manera especial al acercarse a la historia lo que vemos, sufrimos y hacemos. Eso significa, al menos, dos cosas: en primer lugar, que la conciencia, la sensibilidad y la percepción se ejercen en el espacio de la memoria cuando el trabajo del daño se vuelve hacia el daño acontecido o hacia las raíces del daño presente; en segundo lugar, que la temporalidad del daño se dirige desde el presente hacia el futuro, cuando el trabajo del daño adopta la

forma modal de que es necesario, desde el punto de vista práctico, que ese daño, al menos *ese* daño, no se reitere en el futuro. Esa doble dimensión temporal del trabajo del daño pone en juego no sólo una compleja estructura conceptual de comprensión de lo que es el daño, sino también de lo que es la temporalidad misma en la que lo comprendemos y en la que realizamos lo que estoy llamando su trabajo. Un objetivo de este trabajo es preguntarse por las formas que tiene nuestro acceso al daño desde su temporalidad, en concreto, desde la forma material del tiempo que es su historia.

Desde la mirada hacia el pasado inmediato habrá que reconstruir la posibilidad de proyectar hacia el futuro lo que, contingentemente, quepa extraer como lección. Pero, precisamente, por hablar de historia, la mirada hacia el pasado se impone como más inmediata y quizá más radical. En efecto, no es infrecuente que nos demos cuenta después, a veces mucho tiempo después, de los daños acontecidos y que así reaparezcan en ejercicios de memoria y de rememoración, como si recuperáramos fotos olvidadas que, como decía Chris Marker, son la memoria y la contienen; o también sucede que las imágenes del pasado son re-enfocadas, descubriéndose en ellas aspectos dolorosos –la responsabilidad, la culpa, el resentimiento, el agotamiento que produce el duelo ni siquiera empezado– que no se vieron antes, que permanecían ocultos por la inconsciencia o la complicidad de quienes las protagonizaron y que muchas veces ni nosotros habíamos percibido. En términos históricos, la acrecentada sensibilidad ante el mal y el daño del siglo XX es el que ha hecho un trabajo de zapa también sobre los momentos en los que ese mismo siglo dio una imagen de sí de mayor consuelo o complacencia, por ejemplo cuando se superaron los traumas de la guerra en la reconstrucción de los países europeos en los años cuarenta. A los efectos de lo que iré desarrollando, la conciencia europea –pero no podemos ya decir que sea un rasgo original, o al menos especialmente acentuado, del continente– procedió, len-

tamente, a una indagación de sí misma en su pasado inmediato, a un desvelamiento de lo oculto y a un peculiar ejercicio deconstructivo de la memoria que critica y que invierte la realidad percibida².

Estos procesos de percepción, de conocimiento y de recuerdo se realizan entre múltiples tensiones, entre afirmaciones y negaciones, entre revisiones y acusaciones. Todas ellas acaban por subrayar su carácter político. No es de extrañar; porque lo que llegamos a ver, a conocer y a reconocer en el pasado, y lo que llegamos a recordar definen nuestra identidad presente y la actitud inmediatamente práctica que ante él adoptamos: el conocimiento de algo y la memoria de algo son marcas de lo que somos y tal vez de lo que haremos o, al menos, de lo que creemos deberíamos hacer o deberíamos evitar. Ese ver, ese conocer y ese recordar son formas de nuestra identidad moral y de nuestra identidad política que nos suministran perspectivas y razones que nos constituyen, en las que nos instalamos y a las que acudimos para definir el mundo. No sólo, pero también, nos definimos por lo que sufrimos y por lo que de ello rechazamos, nos definimos por nuestros males y nuestros daños. Y las definiciones del mundo y de nosotros en él son, al menos potencialmente, generadoras de conflicto: así sucede si se oponen al estado de cosas y al estado de conciencia –y lo hacen cuando desvelan entendimientos tácitos y desconstruyen lo que se daba por bien asentado–, si expresan nuevos intereses hasta ahora invisibles o inarticulados, si inducen formas de autoentendimiento político que son, estructuralmente, disputables o si, de manera más obvia y más inmediata, lo que se ve, se conoce o se recuerda

² Ya no es lección sólo europea, y ésta debe ser ubicada en el contexto cosmopolita de un proceso de percepción global. De ello dan testimonio múltiples experiencias diferenciales en América Latina, en Asia y en África. Pero no deja de ser significativo que esos procesos hayan tenido un fulcro de aprendizaje desde lo que cabe llamar el ciclo del Holocausto europeo al que muchos de esos procesos se refieren en uno u otro momento.

implican de forma directa alguna imputación de responsabilidad a aquellos perpetradores de pasados males que aún viven. Percibir, conocer y recordar el mal no sólo pone en primer plano la forma temporal, histórica, de nuestra identidad: ubica, también, a la justicia y a la moral en el tiempo.

Ha habido una peculiar inflexión en la cultura contemporánea –en la literatura, en las artes plásticas, en la filosofía– cuando ha realizado el trabajo del daño. Esa inflexión propone que para anclar la experiencia del daño en el tiempo y en la materialidad de las acciones, para hacerla intramundana, secularizada, nuestra percepción se ilumina y se aclara al pasar por un momento de regreso a la naturaleza, a la naturaleza física y biológica. Propone que el daño, paradójicamente, muestra su rostro humano, su aterrador rostro negativo, al “renaturalizarse”. Ver el daño como parte de la naturaleza, verlo como vemos las plantas y los animales, como vemos las montañas y las costas, vernos los humanos mismos como vemos esas realidades, algo en lo que el arte y el discurso han insistido, introduce paradojas que no son fáciles de desvelar ni de acabar de comprender. Retuerce e inquieta nuestra mirada, pero también conmociona los conceptos con los que torpemente intentamos aprehender la realidad y comprender el sentido de nuestras acciones. La propuesta de renaturalizar el daño es un intento en el que se juegan diversas suertes, no siempre definidas de antemano. Puede significar que descarguemos sobre la naturaleza nuestra responsabilidad por el daño que infligimos y hagamos de ella causa y sentido de nuestros padecimientos, que la elevemos al lugar divino de una omnipotencia no cuestionable. Pero sospecho que no ha sido ese su único, ni principal, sentido. Renaturalizar el daño puede ser, por el contrario, una forma de practicar una sobria mirada aún ilustrada que es consciente de sus limitaciones hasta el grado de, a la vez, abdicar de la esperanza confiada que quisiera suturar retrospectivamente un mundo o una vida deshechos y de evitar la parálisis

que induciría a pensar que estamos irremediablemente condenados a la cadena de daños que también nos constituyen. Esta perspectiva es la que quisiera explorar, aunque el riesgo de incurrir en la anterior haya de estar siempre presente como advertencia.

Y para hablar, entonces, de historia, una posible historia del mal (si es que el mal pudiera tenerla) ha de ser pensada, más bien, como historia natural del daño. Esta idea no es nada obvia: la naturaleza, la primera naturaleza de las piedras y de las plantas, se rige por leyes necesarias en las que no cabe la imputación moral. Aún más, la posibilidad de pensar el mal como daño requiere sacar los actos que hieren del protegido reino de la necesidad natural (o, para el caso, de la necesidad de algún plan divino o del espíritu en la historia que se revisten de esa misma fuerza) para entenderlos como actos que pudieran no haber ocurrido y que, por ello, no era necesario que ocurrieran. La conciencia, por la misma negatividad del daño que sufre, se libera de la inevitabilidad con la que pensaba el mal y se revuelve contra ella. ¿Cómo, entonces, regresar a la naturaleza, a la historia natural, para pensar la historia del daño? Esta paradójica propuesta propone una manera de comprender la vida moral en la historia que cuestiona la barrera absoluta entre el reino de la libertad y el reino de la naturaleza que trazaron las ilustraciones leibniziana y kantiana y problematiza, justamente, tanto la aparente inocencia de las piedras y las plantas, como la exclusividad de la responsabilidad, la culpa o la esperanza que pertenece a los humanos. Por eso, la idea de que hay que renaturalizar el daño sería, también, cuestionar los espacios en los que aplicamos las categorías modales –posibilidad, necesidad– con las que lo pensamos. Un daño renaturalizado parecería, contra lo que he venido sosteniendo, introducir en nuestra experiencia de él alguna idea de necesidad– la que le correspondería al mal, precisamente–y parecería contaminarse contra su mismo concepto, de la necesidad natural de la que, frente al mal, intentó emanciparse. Estas tensiones

paradójicas –la del cuestionamiento de la frontera entre los reinos de la naturaleza y la libertad y la de los espacios de aplicación de las modalidades de la necesidad y de la posibilidad– operan en el concepto de historia natural de dos maneras o se ha expresado en dos tradiciones de problemas. La primera conforma una posición sobre las categorías filosóficas –determinación y libertad– que he venido empleando. La segunda abre la cuestión a una mirada sobre la naturaleza que se modula con la aportación de la ciencia.

La primera forma filosófica de entender el concepto de historia natural es la que empleó Theodor W. Adorno (1932), tras los pasos de Benjamin, en los años treinta del pasado siglo. Se centra en el choque –dialéctico decía él– entre los conceptos de naturaleza e historia y propone y requiere, entonces, modificar la forma misma del pensamiento, la manera de pensar y de acercarnos a la experiencia; nos requiere una torsión en nuestra conceptualización de lo que tomamos como el abismo entre la necesidad de las leyes naturales y la acción humana libre en la historia³. El concepto de historia natural rompe las barreras conceptuales entre el reino de la naturaleza y el de la libertad y motiva el programa tardío de esa primera Escuela de Fráncfort. En efecto, y ya en el ciclo de pensamiento de *Dialéctica negativa*, Adorno siguió también en los años sesenta cuestionando, en una de sus tardías interpretaciones de Kant, las relaciones entre naturaleza y libertad tal como aparecían en el pensamiento ilustrado, a la vez reconociéndoles su inevitabilidad –la fuerza de sus fronteras separadoras–y resistiéndose a ellas (1959, 1963, 1966: esp. 211-296)⁴.

³ Véase el detallado comentario de Max Pensky (2004), quien se fija en el vínculo con la *Dialéctica de la Ilustración*. La prehistoria del concepto en Walter Benjamin ha sido estudiada por Susan Buck-Morss (1977, 1989). Para la originalidad icónica y metodológica de la idea en Benjamin, véase Beatrice Hanssen 1998.

⁴ Véase Marta Tafalla 2003, quien expone sintéticamente las dimensiones de la ética de Adorno y los debates contemporáneos sobre ella. Asimismo, J.A. Zamora 1997 y

Así, en sus clases de 1964-65, anteriores a *Dialéctica negativa*, y antes de recuperar, validándola, una cita de su temprano artículo “La idea de historia natural” en el que afirmaba que la tarea de la filosofía es “comprender la existencia histórica en su máxima determinación histórica, en el punto en el que es más cabalmente histórica, como una forma de existencia que es ella misma natural... o concebir la naturaleza como existencia histórica allí donde es cabalmente natural”, Adorno presenta un programa que considera determinante de cualquier interpretación de la filosofía de la historia, y dice:

Creo que es necesario hacer el intento de concebir toda la naturaleza, y todo lo que se considere naturaleza, como historia [...] Igualmente, todo lo histórico ha de ser considerado como naturaleza, pues dada su positividad [*Gesetzheit*] permanece bajo el hechizo de la ciega naturaleza de la que se esfuerza en disociarse (1964/65, 14: 124)⁵.

Adorno parece unir en un doble movimiento –aquel que des-cosifica o des-ontologiza la naturaleza y su positividad y aquel que, siguiendo a Marx, libera a la acción humana como historia de algún reino abstracto del espíritu– el aparente oxímoron de lo que sea una “historia natural” aplicada a las acciones humanas y a su principio de libertad, un concepto en tensión, o en torsión, cuyos efectos, sobre todo, se

2004, quien ha presentado una interpretación de la ética de Adorno basada en el concepto de praxis. He señalado algunas aporías de la idea de ética en el pensamiento de la Escuela de Fráncfort, que se encuentran en el trasfondo de lo que diré más adelante en Thiebaut 1989 y, sobre todo, 2001.

⁵ Adorno prosigue recuperando la idea de Benjamin en *El origen del drama barroco alemán* (1927), según la cual el punto en el que coinciden naturaleza e historia es la transitoriedad barroca. Esa coincidencia –la que se expresa en las ruinas– convierte a la melancolía en estructura de la existencia y será la que algunos comentaristas de Sebald, como Andreas Huyssen, han subrayado.

encaminan a la posibilidad de pensar la acción, y con ella a la libertad, en la historia material de esa acción y de esa libertad. Sobre ello regresaré más adelante, pero conviene esbozar ya lo que con ello ponemos en juego desde la perspectiva de este artículo.

La propuesta de renaturalizar el daño puede hacerse turbadora, y tal vez quizá más radical, si añadimos a la tensión ínsita en la idea general de una historia natural el pensarla específicamente como *el* lugar privilegiado para comprender lo que el daño hizo y hace y lo que ante él hicimos y hacemos los humanos. Las tensiones entre la naturaleza y la historia humana tenían en Kant y en la Ilustración positiva –en la que el mal encuentra sólo un incómodo acomodo, en último término, y cristianamente, el de que es sólo achacable al torcido fuste de la naturaleza humana misma– la forma de un no resuelto conflicto entre determinación y libertad, que sólo se resuelve a favor de ésta por medio de una postulación racional y una forma de esperanza cuyo resultado y cuyo fundamento permanecen inestables. Por eso, y para esos confiados ilustrados, ese irresuelto conflicto ha de acudir, más allá de los términos inicialmente presentados –determinación de la naturaleza, autodeterminación de la libertad–, a introducir un ulterior pliegue en la idea de naturaleza; será su plan oculto, la callada mano de una providencia garante, el que permita, por elevación, por así decirlo, hacer de alguna forma compatibles naturaleza y libertad. Pero si ponemos el centro de nuestra atención, no en los bienes o en los fines que buscamos y que ansiamos, sino en los daños que sufrimos y que infligimos, su negatividad o bien queda subsumida como un mal necesario en ese mayor e invisible plan de la naturaleza, o bien, sin él, nos desarbola casi sin forma alguna de poderlo pensar. Sin historia redentora, el daño se eleva como una cordillera insalvable, carente de sentido e hiriente. Pero, entonces, la idea de historia natural –una historia natural, no metafísica– nos choca más fuertemente. Si los daños no obtienen su sentido en el relato de una historia, si no salvifica

al menos salvadora, ¿cómo pensar que pueden ser descritos en la naturaleza misma como si ellos fueran su producto? Porque solemos pensar que las cosas son inocentes porque están fuera del ámbito de la responsabilidad y que, por el contrario, sólo las acciones de los seres humanos, cuando pueden ser diferentes a como son, cuando pudieron ser diferentes a como fueron, las acciones de la segunda naturaleza de los seres humanos, son objetos posibles de la imputación moral de considerarlas dañinas ¿Cómo proponer, entonces, que para hacernos comprensible el daño, al menos para alcanzar la forma de comprensión que permita pensar en su trabajo y en oponernos a él, hemos de volverlo naturaleza, hemos de regresar a la naturaleza? ¿Cómo hacer congruentes las ideas de daño, la de su temporalidad y la de su historia natural?

Pero, en segundo lugar, hay, incluso, algo todavía más inquietante en la idea de una historia natural del daño y a ello apunta la segunda manera, una manera científicamente renaturalizadora, de entender el sentido de una propuesta que la quiera emplear. El daño, como he venido diciendo, se nos presenta en la experiencia como el tejido de voces y posiciones –víctimas, victimarios, jueces, curadores– que colaboran en su trabajo, que le dan nombre y atienden, cuando se puede, a su reparación y a su cuidado, a su resolución en la justicia que pena y restituye, en la reconciliación cívica o incluso en el perdón que, como Hannah Arendt postulaba, permite otro curso del mundo, deshaciendo el mal. Son esas las voces necesarias en primera persona, que relatan experiencias, en la de segunda persona, que interpelean, interrogan y demandan, y la voz plural del nosotros que es el espacio en el que se realizará, cuando es posible, la demanda de la justicia o, al menos, la aspiración a ella. La idea de historia natural aporta un pliegue especial a ese conjunto de voces y posiciones de experiencia. Indica, de manera explícita y consciente, que las experiencias del daño requieren también la voz en tercera persona, aquella en la que

adoptamos la posición de decir “eso es así” o “así aconteció aquello”; esa perspectiva objetiva es la que se expresa, no sólo, pero paradigmáticamente, en la ciencia. ¿Cómo se hacen compatibles la autoridad de la experiencia en primera persona, que habla de lo vivido, pensado, sentido, de lo personalmente sufrido, con la perspectiva en tercera persona que parece establecer sus enunciados con independencia del sujeto? ¿Qué le presta a la experiencia de las víctimas el momento de objetividad que no sólo ellas, sino cualquiera, puede asumir o enunciar del daño vivido y formulado? ¿Cómo se pueden hacer congruentes las fuerzas y las autoridades que conllevan esas dos perspectivas, a veces en conflicto? La pregunta por la voz en tercera persona, por su función y su sentido, es central si la idea de una historia natural del daño ha de tener sentido. Pues la historia natural, y porque ve las acciones y sus efectos con la objetualidad que tienen las cosas de la naturaleza, parecería tener que enunciarse, precisamente, en la perspectiva en tercera persona y ¿qué relación guarda ésta, entonces, con el daño, con lo que podría haber sido distinto a como fue, con lo que debería ser distinto a lo que es, y que es lo que claman, con sus voces testimoniales, los sufrientes?

Las dos maneras de entender la idea de una historia natural del daño –la de Adorno, que problematiza, hacia una dialéctica negativa, la antinomia de naturaleza y libertad, y la de las aproximaciones científicas, que aportan una concepción naturalizada de la acción humana– se entrecruzan en diversos puntos, pero también se enfrentan y distancian en sus implicaciones y sus metodologías, en sus lenguajes. Adorno pretendió darle forma filosófica –a veces distorsionadora– a la perspectiva de análisis y a la metodología de Benjamin, que apuntaba a configurar una interpretación de las acciones y de los significados sociales ligada al estudio de los objetos, de las estructuras de las

cosas, de sus espacios⁶. Pero con la manera en la que Adorno busca el rendimiento de la idea de historia natural se distancia de la metodología de trabajo de Benjamin, cuyo alcance quizá pueda entenderse mejor –propongo– desde la segunda manera, renaturalizadora, de comprender las acciones y los objetos humanos. Al menos, en ese inestable quicio es donde, voy a sugerir, se ubica la perspectiva de G.W. Sebald, el escritor que ha hecho explícita la tesis de la renaturalización y la ha puesto en práctica en sus novelas y ensayos: por un lado, la atención a la cosificación de los significados y a su decadencia (la herencia de Benjamin), pero también, por el otro, el uso de un lenguaje objetivo sobre el daño en el que se integra la perspectiva de la ciencia, una perspectiva que no deshace la negatividad del daño, sino que la acendra y la intensifica. Pero aun así, las preguntas que he formulado siguen presentes: ¿Cómo entender que las acciones que se quieren y pretenden libres pueden ser iluminadas al ser consideradas parte de la naturaleza? ¿Cómo re-leer desde la historia del daño la tensión de la Tercera Antinomia de Kant, la oposición entre libertad y determinación?

⁶ La metodología de investigación de Benjamin a la que aludo es, obviamente, la del *Libro de los pasajes*. Buck-Morss resume esa forma de trabajo indicando que “[l]a diferencia entre Adorno y Benjamin, que eventualmente llegaría ser motivo de conflicto, residía en el hecho de que Benjamin consideraba que estas constelaciones histórico-filosóficas podían ser representadas por una imagen más que por una argumentación dialéctica” (1989: 84). Sospecho que hay más diferencias: la experiencia de *shock*, que Benjamin descubrió como motor del programa estético de Baudelaire en 1939 (*BO I/2*: 209-259) muestra que el poeta se extraña y se distancia de lo que a la vez descubre como propio. Lo que vemos desde fuera, en actitud de tercera persona, es lo que descubrimos, en primera, en nosotros. Nuestra experiencia subjetiva [*Erlebnis*] es la extrañeza o alienación, o mecanización, que Baudelaire descubre en la masa. El nexo entre ambas dimensiones, subjetiva y objetiva, va de la mano de la modificación –mecánica, inconsciente (como en el inconsciente óptico)– del alto capitalismo, como Benjamin analizó en “La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica” hacia 1935-36 (*BO I/2*: 48-85). Véase Miriam B. Hansen 2012.

No abordaré estas preguntas de manera directa. Más bien, en forma algo oblicua, o multidisciplinar (algo que siempre requirió la elaboración de las experiencias del daño), me centraré en la obra de Sebald que, como acabo de decir, muestra un peculiar entrecruzamiento de las dos maneras de entender la historia natural para elaborar una poética del daño que las requiere a ambas. Siguiendo a Sebald, cabe pensar un daño –en su caso, el de los bombardeos bélicos sobre poblaciones civiles– como parte de un ciego mecanismo (¿tan ciego como la naturaleza?, ¿tan ciego como una voluntad que se ha hecho sólo naturaleza?) de destrucción, como dotado de una fuerza imparable de aniquilamiento y devastación. En la última sección, dando un paso de distancia con respecto a Sebald, en quien la elaboración de la experiencia del daño mira hacia el pasado, a la elaboración de la memoria o a su reconstrucción, me detendré en una interpretación filosófica que intenta dar una explicación sistemática de cómo entender la idea de una historia natural del daño atendiendo a su dimensión temporal del futuro.

Mi propuesta será que una lectura de Kant –la que interpreta el imperativo categórico como la forma de aquella acción que la contempla como si hubiera de ser una ley de la naturaleza– resulta iluminadora para dar cuenta de algunos problemas que cabe encontrar en Sebald y en la tradición filosófica –la de Benjamin, Adorno y Alexander Kluge– en la que, con alguna distancia, él mismo se sitúa. En esa propuesta, la sospecha crítica de Adorno será un punto de partida, pero acudiré más bien a una versión del regreso contemporáneo a Kant de John Rawls para entender cómo la idea de la necesidad práctica –la que anida en la propuesta del “Nunca más”– es la manera de superar –dialécticamente, diría Adorno– las fronteras, ya borrosas, de la necesidad natural y de la posibilidad de la libertad. Con este movimiento final no pretendo solventar la tensión irreductible entre naturaleza y libertad, entre necesidad, libertad y necesidad práctica, sino percibir

que debemos pensarla con otros parámetros: en nuestra mirada hacia el pasado (y hacia lo que el presente contiene de pasado), en el que plasmamos el pensarnos como naturaleza (y como naturaleza de lo que ya vivimos como negatividad del daño) y que debemos acendrar con una poética desnuda de la precisión, está anclada nuestra mirada desde nuestros requerimientos y responsabilidades por lo hecho; pero, a la vez, lo que se nos requiere es lo que nos auto-requerimos y, entonces, nos suponemos con una capacidad de agencia, de recomienzo del mundo que no lo deje intocado ni deje, por lo tanto, intocada la historia de negatividades que nos constituye. Dudo en llamar, como Adorno, “dialéctica” a esa misteriosa tensión que va de la necesidad natural a la necesidad práctica. Quizá pudiéramos –de manera no menos misteriosa– acudir al concepto kantiano de “espontaneidad” para pensar la agencia humana que responde al mundo y, en este caso, a la propia historia como historia natural⁷. Lo interesante, en cualquier caso, es que cuanto más se acendra y materializa la mirada hacia nuestras acciones como parte de la historia natural, más resalta la demanda de otra forma de hacer esa misma historia. La necesidad (natural) reclama, así, desde el presente, la modalidad de lo posible (de lo que no hubiera sido necesario) y la necesidad (práctica) de que, por medio de nuestros actos, aquello que daña cese de existir como necesario, como naturalmente inevitable.

⁷ El concepto de espontaneidad en Kant recibió su atención contemporánea en la filosofía de la mente a partir de W. Sellars y su interpretación funcionalista que criticó Robert Pippin (1987). Véase un resumen de esta discusión, con toma de partido a favor de Sellars, en Edgar Maragat 2007. Empleo, no obstante, el concepto en una perspectiva distinta, práctica, asumiendo otra línea de interpretación que subraya su dimensión agencial normativa y siguiendo a Melissa McBay Merritt (2009) y a Marco Sgarbi (2008). Agradezco a Antonio Gómez sus comentarios sobre el problema filosófico que ahí se anida.

EL LENGUAJE DEL DAÑO COMO HISTORIA NATURAL

G.W. Sebald, que se instala durante la mayor parte de su vida en un exilio voluntario –inicialmente académico– en Inglaterra, sólo tardíamente, a cinco o seis años de su muerte por accidente a los 57 años en 2001, empieza a publicar el potente universo narrativo de *Vértigo* (1990), *Los emigrados* (1992), *Los anillos de Saturno* (1995) y *Austerlitz* (2001). Estas obras tienen un marcado carácter intermediático: no sólo están escritas en una intersección de géneros, en un cruce de ficción, ensayo y reportaje, con las consiguientes mezclas que pueden ahí producirse (la ficción de un ensayo, el reportaje de una ficción, la ficción de un reportaje); acuden también, como Alexander Kluge⁸, quien será importante en el programa de Sebald, a la palabra y a la imagen, como queriendo salir de la antítesis entre ellas que de maneras varias ha marcado las discusiones de la estética contemporánea⁹. En la narrativa de Sebald, tales intersecciones de géneros y medios

⁸ Un análisis del carácter intermediático de la narrativa de Kluge, narrativa que marca fuertemente los trabajos de Sebald, puede verse en Bernhard Malkmus 2009. Una clara introducción a su obra más general (incluyendo la cinematográfica y ensayística) aparece sucintamente en Andrew Bowie 1986. Recordemos que Bowie hizo su tesis sobre Kluge bajo la dirección de Sebald. Un estudio de la obra ensayística, obra que pesará –como se verá– sobre Sebald, es el de Fredric Jameson (1968). Para el contexto –histórico y generacional– de Kluge, véase Richard Langston 2008. Una presentación general de la obra filmica y televisiva de Kluge puede hallarse en Peter C. Ludze 1998.

⁹ Esta contraposición viene de lejos en la historia de la estética (recordemos el programa y el problema de *ut pictura poesis* horaciano y sus reiteraciones renacentistas y románticas). Su última versión aparece, por ejemplo, en Susan Sontag, quien, aunque criticando sus posiciones anteriores en *On Photography* (1977), seguía sosteniendo aún en *Regarding the Pain of Others* (2003) que las imágenes no resolvían la interpelación ética que nos provocan ni la propuesta política que reclaman y para las cuales es necesario el pensamiento. Véase el comentario crítico de ese planteamiento en Judith Butler 2009: 98-100. El lugar de las fotografías en la novela *Austerlitz* y su relación con el trauma y la memoria ha sido detalladamente analizado por Carolin Duttlinger (2004).

producen una prosa reflexiva en la que, con frecuencia, se entretajan también voces y perspectivas diferentes. No creo que sea inexacto concebir ese tejido de voces –encarnados en personajes que interrogan, que buscan, que refieren a otros– como una necesidad, si es que el trabajo del daño puede llegar a realizarse. El daño –el más opaco de los objetos, la más compleja de las experiencias– requiere la concurrencia de voces y de perspectivas para llegar a ser nombrado y para que pueda realizarse el trabajo sobre él. Cuando el narrador, en diversos textos de Sebald, inquiere y recibe respuestas parciales, elusivas o, por el contrario, detallados relatos o explicaciones o, como en el salón de lectura de los marineros de Southwold, en *Los anillos de Saturno*, se detiene ante las fotos de la Primera Gran Guerra, está poniendo en práctica el trabajo discursivo de su búsqueda de sentido. Ante lo que se resiste a ser percibido y nombrado, se requieren todas las voces posibles; de ahí el resultado marcadamente reflexivo del texto.

Esas voces no sólo son las de los personajes o las figuras que aparecen en las narraciones. Están poniendo en práctica distintas autoridades –lo que es adecuado llamar las respectivas autoridades en primera, en segunda y en tercera persona. Son testigos que relatan sus trayectorias y sus vidas; son interpeladores que cuestionan; son –como suele acontecer del narrador mismo en su búsqueda– exposiciones de lo que se sabe o se descubre. Pero no sólo. Las perspectivas y las voces remiten a los espacios y los lugares desde los que hablan; las autoridades que las diversas voces ponen en ejercicio parecen apoyarse –en Sebald, pero también, quizá, en todos los casos– en la autoridad o en el privilegio de perspectiva que les confiere el lugar desde el que hablan, relatan o enuncian. Ese lugar, como acabo de mencionar, puede ser su propia experiencia, o un especial acceso a un relato o una descripción.

Destacan, entre esos privilegios de los lugares que confieren autori-

dades diferenciales, los que, por emplear los términos de Kluge, se llaman la perspectiva “desde arriba” y la perspectiva “desde abajo”. Aunque esas dos perspectivas no equivalgan directamente a las perspectivas epistémicas y experienciales de la tercera persona –que ve lo acontecido desde fuera, desde arriba, en la distancia– y la de la primera persona –que vive lo acontecido, desde dentro o desde abajo y desde ahí lo enuncia–, y haya que proceder a cuidadosas precisiones para ver cómo pueden formularse tales equivalencias, no es descaminado tomarlas como emblemas del contraste entre lo afirmado objetivamente y lo enunciado subjetivamente.

Sebald toma de Kluge la meditación que en la obra de éste se ejercita y se pone en práctica sobre las diferencias entre el “ver desde arriba” y el “ver desde abajo”. Kluge las empleó, por ejemplo, en su relato sobre los bombardeos de abril sobre Halberstadt¹⁰, un relato de la destrucción del pueblo en el que vivía en 1945, publicado ya en los años setenta, al que Sebald dedica una especial atención. El cruce o el contraste entre la perspectiva del bombardero y la de quien sufre sus efectos aparecen, también, en su película *Die Patriotin* (La patriota) de 1979, como parte de la indagación que su protagonista, Gabi Teichert, hace sobre la historia alemana (una tarea imposible, sostiene, hasta que no se tenga lúcida cuenta de lo que es hacer la historia misma en el presente, algo que la burocratización de la vida pública le parece impedir). En esa película, en la que la perspectiva “desde arriba” es la ciega mirada de la burocracia –bélica en la Segunda Gran Guerra, administrativa en los años sesenta– queda icónicamente representada por la que tienen los aviones que bombardean una ciudad; por el contrario, la perspectiva “desde abajo” es la de una aterrada

¹⁰ Este relato, *Ataque aéreo a Halberstadt, el 8 de abril de 1945* (1977), escrito a comienzos de los años setenta, es analizado por Sebald en *Sobre la historia natural de la destrucción* (1999: 61 ss.). Este relato ha sido también analizado por otros críticos, como Andreas Huyssen (1995) y Ernestine Schlant (1999).

mujer o unos escondidos obreros que intentan refugiarse de los efectos destructores de lo que sobre ellos se está descargando¹¹. Sebald acude con frecuencia a la topología del “ver desde arriba” en varias de sus obras al mencionar qué vemos, qué sentimos, desde la altura de determinados edificios¹². Pero también esa distancia es la que muestra, desde una colina, el paseante por los campos y los acantilados del este de Inglaterra en *Los anillos de Saturno*. Esa perspectiva está marcada por ser tanto una distancia que permite, que reclama o que constituye objetividad como un alejamiento que genera extrañeza, si no extrañamiento. Esta tensión entre la objetividad y el extrañamiento es el marco en el que opera la recuperación de la perspectiva de la historia natural.

Si traigo a colación el extrañamiento es porque la mirada “desde arriba” tiene problemáticas cercanías a un postulado frankfurtiano, cuyo peso ambiguo va a tener importancia en lo que aquí se dirá: en el centro de la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer estaba la crítica a la forma de la objetivación de la experiencia y de alienación que producía, en su análisis, la razón instrumental. Ese postula-

¹¹ Kluge empezó desarrollando esta contraposición en su ensayo teórico con Oskar Negt, *Öffentlichkeit und Erfahrung* (1972). Allí indicaba, en sintonía con el programa estético y poético de Peter Weiss en su *Estética de la resistencia* (1975-81), que las formas de la experiencia proletaria, en contraposición con las de la burguesía, conformaban diversas esferas de lo público. La contraposición de miradas, que lo son también de experiencias y de espacios relacionales e institucionales está, estimo, a la base de la contraposición que analizo en el texto. Esa misma perspectiva es desarrollada por ambos, más elaboradamente, en *Geschichte und Eigensinn* (1981), con temáticas inestablemente herederas de Adorno. Sebald acude explícitamente a esta última obra en diversos momentos.

¹² Por ejemplo, en el relato “All’estero” de *Vértigo* se imbrican la parálisis de la memoria inmediata con la visión de la ciudad de Milán, entre la niebla, vista desde la galería más alta de la catedral (Sebald 1990: 94). En *Austerlitz* se analiza la topología de alturas de la Biblioteca Nacional de París, relacionándola con las formas de conocimiento (2001: 275-280).

do es, justamente, el que permite la segunda forma, renaturalizadora, de la historia natural que trata de ver –metodológica y conceptualmente– las acciones como objetos naturales susceptibles de análisis científico. Toda la obra posterior de la primera generación de la Escuela de Fráncfort analizará las formas en las que la razón instrumental comparte el punto de vista objetivo (pensado ya como objetivante) de la ciencia, al menos de una ciencia que en su autocomprensión positivista declara irracionales y fantasmáticas todas las otras formas del espíritu¹³. Una inflexión especial de esta crítica a la razón objetivante, que pesará de manera especial en Kluge es la objetivación misma del trabajo y de la organización social. La Escuela de Fráncfort hereda de Max Weber ese diagnóstico y esa sospecha contra las formas burocráticamente racionalizadas de la acción social¹⁴, la imposición de lógicas sistémicas y organizadoras sobre las esferas del mundo de la vida. La razón instrumental y la ciencia, la eficacia y el control burocrático y sistémico se ejercitan desde la asunción del punto vista en tercera persona. Con tales supuestos, la objetividad conlleva el extrañamiento de la experiencia. Sería, estrictamente, lo opuesto a la actitud en primera persona con la que participamos activamente en el mundo de la vida. Acudir a la perspectiva “desde arriba”, en tercera persona,

¹³ El joven Habermas resumía así la lección de Adorno: “Sólo una civilización reconciliada con la naturaleza podría superar la historia natural. Sólo a ella volvería la naturaleza su faz amiga” (1971:148). La forma de una civilización reconciliada asume, en ese texto, la forma que cabe llamar idealista de “un autonocimiento del espíritu en el que éste se reconociera como una naturaleza disociada de sí misma, como “naturaleza que se hace perceptible en su extrañamiento” y en el que la razón, por lo tanto, no se pierda en su negación en la naturaleza que se presenta como su contrario. Esa utopía, cuyas imágenes están prohibidas en Adorno, no puede formularse, sólo esbozarse tendencialmente. Pero como vemos, se descarta la posibilidad de el ejercicio de las formas de la razón científica o técnica. Agradezco a Alfredo Kramarz el recuerdo de esta cita de Habermas.

¹⁴ Sobre el trasfondo cultural y teórico alemán de la sospecha anti-burocrática, véase José M. González García 1989.

parecería alejarnos de aquella que, en su opuesto, tendrían las víctimas, como las de los bombardeos en el relato de Kluge. Podría, así, pensarse –como hicieron, de maneras diversas, la Escuela de Fráncfort y Heidegger– que lo que se pudiera quizá ganar con el relato objetivo del daño, en la perspectiva en tercera persona, es antitético de lo que un relato personal, o subjetivo, puede suministrarnos. Por decirlo en términos de Benjamin, la experiencia del sujeto, la *Erlebnis*, más que extrañada, queda cosificada. Nunca el testimonio de lo vivido por las víctimas o el relato de nuestra propia existencia se puede reducir a lo que ven quienes dejan caer sobre nosotros los daños que sufrimos; difícilmente es compatible con él¹⁵. Solemos, por el contrario, presentarlos como opuestos, como antitéticos. Y, cabe concluir, si perdemos la perspectiva de las víctimas, el trabajo del daño queda truncado.

Pero esa idea matriz, o esa sospecha, que permanece aún con una seductora potencia en el pensamiento europeo hasta nuestros días, no deja de ser sorprendente –y a la larga insostenible–. La perspectiva en tercera persona, la mirada “desde arriba”, y por fuertemente que nos atraiga la metáfora al identificarse con la de los bombarderos sobre las ciudades que destruyen, no equivale o no ha equivaler a la perspectiva del victimario. Ni siempre fue así ni ha de serlo, como el mismo programa de la historia natural propone. No siempre la objetividad es destrucción de experiencia. También la perspectiva en tercera persona, porque busca objetividad, porque la realiza, abre espacios de experiencia y le permite incluso a la víctima –y no sólo a ella– formularla. En efecto, no sólo se los abre al espectador concernido o a

¹⁵ Regresaré sobre ello, pero la sospecha ante la experiencia de las víctimas parte de que, en el momento del daño, expresan un fracaso epistémico, un fracaso de comprensión –la experiencia les es incomprensible porque destruye todo contenido y toda expectativa previa. Ello se expresa, como señaló Kluge en el texto citado sobre los bombardeos de Halberstadt (1977), en la infiabilidad de su testimonio.

quien, pasado el tiempo del daño, se detiene en su trabajo; se los abre, quizá ante todo, a las víctimas mismas, como iré diciendo. Esa perspectiva tiene o puede tener, pues, un efecto iluminador, con frecuencia terapéutico, sobre la experiencia del daño: puede ayudar a ponerle nombre y cifra, puede romper la barrera de silencio o de impotencia para describir y aprehender el sufrimiento. Por eso es posible sugerir, a pesar de muchas críticas y tal vez contra ellos mismos, que no sólo en Sebald, sino también incluso en Kluge, cuando la perspectiva “desde arriba” es el lugar del extrañamiento, lo es porque también es la perspectiva de la objetividad, de una objetividad o de una búsqueda de ella, que produce extrañeza pero también conlleva un conocimiento sin el cual el daño quedaría en una parte esencial innombrado. Quizá cabe decir más: produce conocimiento, un conocimiento necesario, porque produce extrañeza. No es, tal vez, la extrañeza que produce, como una ruptura y un choque, la práctica de la historia natural en Benjamin y que teoriza Adorno, pero tiene muchos puntos de conexión con ella y de ella recupera muchas estrategias, como el constante uso intermediático de fotos o diagramas de objetos, de plantas, de animales, de ruinas. El choque que produce la historia natural es, en Benjamin y en Adorno, la ruptura de las expectativas metodológicas del trabajo del historiador, pues la perspectiva de la historia natural, al fijarse en los objetos (en los objetos naturales y en los productos del trabajo humano) como dotados de significado, al contemplar las obras humanas con la fijeza de los objetos naturales, destruye el ámbito de los significados supuestos y los marca –como Benjamin insistía en *El origen del drama barroco alemán*– con la huella de lo que pasa y muere. Pero, a la vez, ver las acciones como parte de la historia natural es asignarles el carácter mortal de lo que decae, de lo que es transitorio y aparece y fenece (Pensky 2004: 231) No sólo está, en la herencia de Benjamin, esta marca de lo que se desvanece y pasa; también, plegado sobre ella, está el más inquietante diagnóstico, que tan fuertemente marcó el pensamiento de la teoría crítica, de que to-

do monumento de civilización lo es, también, de barbarie. Esta idea no surge tanto, creo, de la decadencia de los significados al verlos como parte del mundo natural, cuanto de una de sus consecuencias: precisamente porque podemos verlos en ese mundo, descubrimos que lo que pretendía ser esfuerzo de civilización puede ser descrito como origen de una barbarie que es su resultado. Esa era la tesis de Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*. Ellos decían que la Ilustración recae en el mito, y ello puede ser leído como la tesis de que la Ilustración –la formulación y la crítica de lo que he llamado significado– muestra la violencia del mito que está contenida en ese esfuerzo conceptual.

Esas ideas están, ciertamente, en Sebald, y a ello regresaré en un momento. Pero cabe también sostener que la extrañeza de la experiencia que comporta el mirar “desde arriba” aporta una forma de conocimiento, o una búsqueda de él, que impulsa e inquieta: la pregunta por cómo fue posible la lógica mortal de los bombardeos, al igual que la más radical pregunta por cómo se desencadenó el Holocausto, añaden un pliegue al horror de la destrucción, pero permiten también mirarla de cara. Quizá, sobre todo, el carácter fáctico de lo que es verdadero –así son las cosas, así fueron– es también lo que permite romper con que lo que antes tomábamos por tal y que él demuestra ya errado. A Sebald, como veremos en seguida, le desasosiegan las incapacidades alemanas para comprender la experiencia de los bombardeos aliados sobre la población civil, y el carácter objetivo del relato del daño que aporta la perspectiva de la historia natural muestra, precisamente, lo falso o lo errado, o lo inarticulado, que anida en esas incapacidades. Aunque el sentido del *díctum* de Spinoza – “la verdad es índice de sí y de lo falso” – no fuera exactamente éste, la verdad descubierta que se afirma en un relato del daño es también la declaración de la falsedad de otras formas de haberlo relatado. Ese carácter permite, entonces, abrir o expandir la experiencia al declarar falsa (o

torpe, o imprecisa) una interpretación anterior de ella. Cuando Sebald, en la primera parte de *Sobre la historia natural de la destrucción*, hace acopio de los datos del desastre de las ciudades alemanas – adoptando la perspectiva desde arriba de los bombarderos, o la que se convierte en perspectiva “desde fuera” de los periodistas que llegaron a Alemania y narraron lo que vieron, o la perspectiva del “después” de ese desastre de quienes pudieron, transcurridos los años, narrarlo – lo hace posponiendo e intentando superar una inmediatez que impedía la percepción de lo que realmente aconteció y que sumía en un silencio inarticulado lo vivido. Su poética de la precisión se formula como una crítica superadora de las poéticas de la imposibilidad de narrar lo acontecido o de recaída en el lenguaje excesivo del mito que, entiende, marcaron la literatura alemana inmediatamente posterior a la Segunda Gran Guerra.

La búsqueda de objetividad –al cabo, la búsqueda del conocimiento– de la idea de una posible historia natural del daño topa, pues, con la necesidad de superar su propio fantasma: debe descartar que haya de sucumbir a un extrañamiento que se resuma en alienación. Quizá tendríamos que llamar, más bien, extrañeza a la forma de extrañamiento que produce conocimiento; es la capacidad de tomar distancia de nuestra manera de experimentar para valorar o compulsar la experiencia misma, una distancia que se incorpora a ella¹⁶. Esta forma de extrañeza es otro elemento que genera una prosa marcadamente reflexiva. Sebald emplea diversos mecanismos para ello, como la interposición de voces antes indicada, o como es el acudir a ejemplos, narrados y fotografiados, de cosas, animales y plantas que se convierten en emblemas o en testimonios de una historia natural en la que se hace explícita la propia experiencia de los personajes de sus obras y, al cabo, del autor mismo.

¹⁶ Esto es lo que he propuesto en Thiebaud 2004a.

Aunque Sebald no acuda de manera explícita a la idea de historia natural que elaboraron Benjamin y Adorno, sino a las ideas del primatólogo y científico Solly Zuckermann, a quien podríamos tomar como representante de la interpretación alternativa de la idea de historia natural, las huellas de aquella herencia están peculiarmente presentes, aunque quizá escondidas¹⁷. Kluge, ciertamente, parece asumirla de forma más explícita. Max Pensky ha subrayado cómo la idea de historia natural remite a la idea de una memoria cultural (2004: 241-244 y 2011), algo que ciertamente pretenden tanto las obras de Kluge como las de Sebald. Ver los resultados de las acciones humanas sometidas al dictado de la decadencia, convertirse en ruinas, parece arrancarlas del estatuto de aquello propio del agente que él puede reconocer como suyo, que puede recordar en su memoria. Nuestro saber de la naturaleza no requiere de memoria. Más bien, los objetos de la naturaleza –plantas, peces, edificios– son, de diversas maneras, los desconectados fragmentos que recupera, colecciona y organiza – como si de los objetos de una alegoría se trataran – la memoria. Y, así, el saber de la naturaleza no requiere la memoria, pero la reclama si con ella quisiera articularse algún significado para la experiencia. Desde abajo, a pie de experiencia, necesitaríamos la memoria, la memoria de las cosas, de los objetos naturales, para poder ubicarnos, saber dónde estamos o qué hacemos y sentimos. Igualmente, el proceso de deshumanizar es el proceso del olvido, y el pasar de las cosas es la “marca del olvido del sufrimiento que constituye los materiales del tiempo histórico” (Pensky 2004: 243). La idea de un trabajo de la memoria contra ese olvido, de una rememoración explícita y críticamente realizada, encuentra en la negatividad de lo olvidado el motivo

¹⁷ Ben Hutchinson (2009: esp. 145-171) analiza con detalle esas huellas, sobre todo en lo que tiene que ver con las técnicas narrativas y el estilo de Sebald. Su estudio, que se beneficia del análisis de la biblioteca privada de Sebald, muestra el influjo directo, en sus años de formación en los sesenta, de los planteamientos filosóficos y estéticos de la Escuela de Fráncfort.

de su propia tarea. Por eso, cabe pensar, Sebald la reitera: esta memoria es la tarea de encontrar un significado en las cosas que las muestre como huellas y como emblemas del daño. En el trasfondo de ese trabajo está, como veremos, la figura del ángel de Paul Klee con el que Benjamin, en sus tesis “Sobre el concepto de historia”, emblematisa una forma de recuerdo que se resiste al olvido. Es como si debiéramos naturalizar el daño, ver sus resultados como objetos, como cosas, para, a la vez, resistirnos a dejarles en ese estatuto de amoralidad. Pero sólo podemos hacer esto último, si insistimos en lo primero: sólo podemos re-significar si antes hemos des-significado. Sólo podemos entender un fragmento de historia (un barco de pesca, un puente, un edificio) si lo vemos, primero, como objeto objetivamente yerto, como un fragmento de la naturaleza, cósicamente, inocente. Sólo podemos reconocer el daño si antes lo hemos visto, extrañadamente, con las mismas marcas de la destrucción natural. Pero, inversamente, lo que ya tomábamos como naturaleza decaída, como restos o como objetos (fósiles, ruinas, sepulcros), y que había sido, entonces, extrañado de la memoria, puede ser re-significado. El daño que pertenece al pasado puede ser re-significado. Las ruinas de un edificio bombardeado, por su mera apilación objetual, pueden ser reconocidas como un objeto que la memoria crítica puede recuperar. Estos movimientos de olvido y de rememoración, de extrañamiento y de re-significación, que acontecen en la idea de historia natural tienen, quizá, un inquietante pliegue de ambigüedad y permiten ser leídos de maneras diversas. Pueden enmarcarse en un proyecto –de nuevo, barroco, en la interpretación de Benjamin– de melancolía o pueden también entenderse como una forma de resistencia a ella¹⁸.

¹⁸ Como iré señalando, hay una tensión crucial y una diferencia fundamental entre el pensar los resultados de la historia –de la historia natural de lo humano– como forma de un “ya nunca más” y el concebirlos como origen, motivo y causa de un “¡Nunca más!” que se presenta en forma de imperativo. No pretendo oponer melancolía y rechazo del daño, sino tratar de indagar su conexión y su diferencia. La melancolía

La interpretación de la obra de Sebald que ha hecho gran parte de la crítica literaria ha insistido más en lo primero. Peter Fritzsche ha indicado una tensión recurrente en la obra de Sebald “entre la naturaleza y la historia, entre la catástrofe y el Holocausto, entre las evidencias dispersas de la historia y los desastres específicos del siglo XX” (2006: 292). Esta tensión, estima, permanece irresuelta y prisionera de las dudas sobre la forma de su representación de la catástrofe que permanece, entonces, prisionera de una persistente nostalgia. Esa nostalgia estetiza la catástrofe originaria y deja al lector “extrañamente sin lugar o como si hubiera llegado tarde” (véase también Hutchinson 2009). La melancolía narrativa de Sebald ha sido, incluso, vista como un mito de destrucción que todo lo abarca y que permite, entonces, ser ubicada en la benjaminiana melancolía de izquierdas que inunda la cultura alemana de post-guerra, un nuevo síntoma de su impotencia (véase Morgan: 2005). Andreas Huyssen (2001) realiza, por su parte, un diagnóstico más incisivo: Sebald, con sus técnicas de rememoración y de reescritura sólo mira hacia el pasado y queda prisionero de una nueva evitación de la experiencia. Al leer a Huyssen no podemos resistir la tentación de ver a Sebald bajo la figura de la mujer de Lot, la que quedó convertida en estatua de sal al volver el rostro para contemplar la destrucción de Sodoma de la que ella y su familia huían por mandato de los ángeles de Yaveh. La mirada, fascinada, hacia el pasado visto como destrucción puede tener el efecto atractor de cosificar el gesto de regreso a la historia natural. El precio, señala Huyssen, es la desaparición del futuro:

Sebald es una voz única en el panorama literario, la voz de un hijo tardío [*Nachgeborener*] en un sentido nuevo, la de aquel

puede darse en la relación aislada del doliente y el mundo, no así el rechazo del daño, que siempre reclama al otro, a los otros. Lo que modula el rechazo del daño o le da forma, como la resistencia, el resentimiento, la justicia, la compasión ha de incorporar esas otras miradas.

que re-escribe los textos del pasado y que recuerda la textura concreta de las vidas ya perdidas. No es de sorprender, por ello, que no haya ninguna noción fuerte de nuevo comienzo en los escritos de Sebald, tan conscientes como son del carácter de palimpsesto que tiene toda escritura (Huyssen 2003: 154).

Estas interpretaciones, de Pinsky a Huyssen, ven más a Sebald como un ejemplo de un síndrome de memoria incompleta, o incluso prisionera de sus propias imposibilidades, que como un ejercicio de crítica. El escritor es ubicado como un ejemplo señalado de las dificultades de la memoria alemana, cuya marca melancólica queda especialmente subrayada. Sin negarles su verdad, que tiene una fuerte apoyatura textual, quisiera sospechar que en Sebald hay algo también de resistencia a esa dificultad de la memoria. Lo que quizá es posible subrayar es que, en el ámbito de la compleja constelación de la memoria alemana y de sus traumas, que en tan alto grado han conformado la cultura germana (como una excepción en la cultura europea, hasta ahora), y a pesar de lo que sugiere Huyssen, Sebald propone un quiebro especial de resistencia. Porque parte de lo que considera algunos callejones sin salida de los anteriores esfuerzos de rememoración, porque quiere evitar caer en sus socavones, esboza un programa estético y político que apunta –sólo apunta– en otra dirección. Quizá porque no hay melancolía cumplida que no contenga un momento de resistencia a ella misma.

ENFRENTAR LO SILENCIADO: LOS BOMBARDEOS SOBRE LA POBLACIÓN CIVIL

La intermedialidad de la técnica de Sebald, la articulación de las diversas perspectivas y voces, la búsqueda de una objetividad por medio de la extrañeza y la perspectiva de la historia natural que lucha

contra las imposibilidades y las dificultades de la memoria son los marcos teóricos y epistemológicos de una narrativa en la que se van desarrollando los diversos atractores del imaginario de Sebald, temas y preocupaciones que se reiteran y reaparecen: el viaje, la búsqueda, la memoria inmediata y la rememoración. (Como siguiendo una bipartición aristotélica de tareas, la que el griego definió en *De la memoria y la reminiscencia*, aquella es experiencia reposada y la rememoración es una evocación explícita que indaga lo que estaba olvidado, y así oculto, y que es lo que aparecerá como finalmente significativo). A pesar de la fascinación que producen, más que detenerme en estas obras narrativas, y dado el interés que tiene para lo que comencé preguntando –cómo pensar el daño en los términos de la naturaleza–, y para dar también cuenta del problema que presenta el programa de la historia natural que se ha indicado ahora, el de las formas de la historia natural y su raíz política inserta en un proyecto de rememoración, parece adecuado fijarse en *Sobre la historia natural de la destrucción*, el texto, reescrito y ampliado con diversos estudios complementarios, de una serie de conferencias dadas en Zürich en 1997 sobre los bombardeos aliados de las ciudades alemanas en la Segunda Gran Guerra y sobre las dificultades y limitaciones que mostraron los testigos y los escritores alemanes en esos años y en los subsiguientes para dar cuenta de lo que estaba sucediendo. Ese texto se complementa con el trabajo “Entre la historia y la historia natural: sobre la descripción literaria de la destrucción total”, escrito en 1982 y editado póstumamente en *Campo santo* (2003: 65-96) que se detiene en las dificultades de la descripción literaria de la destrucción total por parte de los escritores alemanes de la inmediata postguerra¹⁹.

¹⁹Las ediciones póstumas de Sebald son diferentes en las recopilaciones alemana, inglesa y española. Cito, como en el caso de *Sobre la historia natural de la destrucción*, por las versiones inglesas.

A pesar de sus detalladas indagaciones y de la precisa búsqueda de fuentes y de testimonios, lo que constituye el primer capítulo de *Sobre la historia natural de la destrucción*, y que concluye con las referencias a Solly Zuckerman, el ensayo de Sebald no tiene como objetivo una reconstrucción histórica o descriptiva, ni es un acta de las ruinas; su búsqueda de objetividad y de precisión es más bien un ajuste de cuentas con la tradición intelectual alemana que tiene un tono a la vez acusador y programático, lo que se desarrolla en el segundo capítulo de ese ensayo. Ese ajuste de cuentas es una crítica a la poética y a la retórica en las que se da cuenta de una experiencia; es, por así pensarlo, una indagación sobre cómo las maneras de mirar, de describir, de exponer, determinan y ejercen una manera de experiencia de lo vivido que lo enmudece. Este segundo capítulo concluye con la reflexión –cabe pensar que casi en simetría invertida con el final del primero– sobre la perspectiva de Benjamin acerca del aterrado ángel de la historia y con la manera, diríamos, en la que esa concepción de la historia natural se sigue de la obra de Kluge. (El tercer capítulo del libro, por su parte, es una reacción a las críticas que suscitaron sus conferencias de Zürich y donde el escritor y el crítico Sebald, pero también el ciudadano alemán Sebald, se mide con otras interpretaciones y donde pone en evidencia sus motivos).

La aproximación de Sebald es siempre de segundo grado: presenta testimonios y datos recogidos por otros (por otros escritores, como Kluge, pero también por otros testigos) y reflexiona sobre los límites contra los cuales fue chocando la literatura alemana de posguerra. Al revolverse críticamente contra esa tradición, o contra parte de ella, al establecer una posición de confrontación con las generaciones anteriores, los textos de crítica literaria de Sebald, en los que se enmarca el que ahora comento, su trabajo se inscribe en el espíritu epocal del trabajo de la memoria sobre el daño al que me he referido al comienzo de este trabajo. Ese ajuste de cuentas está marcado de manera es-

pecial por el tiempo y el espacio, por la temporalidad histórica: Sebald, que nació en un pequeño pueblo bávaro en los años finales de la Segunda Gran Guerra, pertenece a la generación de alemanes insatisfechos con la conspiración del silencio, como él la llama, que echó un manto de ocultación sobre la época nazi que empezó a quebrar en los años sesenta. Su infancia y primera juventud tienen lugar en un ambiente social y cultural posfascista que pretendía reinstaurar, por medio del olvido, una normalidad que, no obstante, chirriaba y que se les hizo insostenible a algunos, como a Kluge o al mismo Sebald. También se le hizo insostenible al escritor su ambivalente relación con Alemania, una ambivalencia de pertenencia, de sentirse incumbido por la historia ocultada, y de incomodidad con las maneras en las que, inicialmente en silencio, luego con voces que él considerará torpes y problemáticas, se iba definiendo el presente a la luz del pasado²⁰.

Su obra nace de esa incomodidad y de ese desencuentro y aquellos atractores que mencioné –el viaje, la búsqueda, la indagación– son la figura de su propio proceso de escritura. El viaje no es una aventura de búsqueda de lo nuevo o de lo que distrae: es un proceso de conocimiento, de indagación que, a la vez que nos aleja de donde partíamos, nos acerca a las raíces ya extrañadas de lo que somos. Así le acontece a Austerlitz, el personaje de la novela homónima, que busca, en su largo viaje por Europa y la memoria, su infancia de niño judío en la Praga de los años de ascenso del nazismo, de la que fue deportado o refugiado, acabando su niñez en la sórdida casa de un pastor metodista en Gales. El viaje es una búsqueda, la forma principal de la búsqueda de conocimiento, como la del narrador en *Los emigrantes* tras la figura de Max Ferber. La figura del viaje como lugar y como

²⁰ Pueden hallarse éstas y otras referencias biográficas en las conversaciones y entrevistas con Sebald recogidas en Lynne S. Schwartz 2007.

proceso del conocimiento va jalonada con hitos, con espacios en los que ocurre, a veces como una iluminación profana y otras como lugares a los que tiene que retornar la rememoración para encontrar algún sentido. En la narrativa de Sebald, las estaciones de tren de *Austerlitz* son unos de esos hitos clave²¹. También lo son, en *Los anillos de Saturno*, cada uno de los encuentros de personas y de edificios que marcan el viaje mismo, el camino del narrador.

Pero los viajes, el conocimiento y la memoria, están llenos de obstáculos. Ni es fácil querer recordar, ni fácil el poder y el saberlo hacer y el silencio es el primero de esos obstáculos. Las memorias de los testigos del Holocausto lo han dejado también claro: los testigos que relataron, sobria, puntualmente en los años setenta sus avatares en el film de Claude Lanzmann, *Shoah* (1985), fueron casi forzados a hablar de lo que les sucedió treinta años antes frente al estupor de sus hijos, que nunca habían oído esos relatos del horror, aunque intuían la destrucción y el sufrimiento. Inicialmente, ni querían ni podían recordar. Los que llegaron a escribir su experiencia, como Primo Levi, hablaron del sentimiento de culpa de los supervivientes; Robert Antelme tuvo que sobreponerse al pudor del relato de su degradación física. Todos, como Jean Améry, tuvieron que enfrentarse a formas auto-hirientes, pero quizá irrenunciables, de resentimiento. Pero no son sólo silencios internos, nacidos de la dificultad y de la incapacidad de hablar de aquello; también el silencio social, la conspiración del silencio, dejó sin eco las primeras voces que, en los años cuarenta, se arriesgaron a decir y a narrar. Ni una Francia o una Italia que construían el mito de su heroica resistencia, ni una Alemania que se apresuraba a solicitar el pasaporte de su normalización, podían mirar a la cara a quienes

²¹ He analizado el significado de las estaciones y el tema antes mencionado de las alturas –lo que antes ha aparecido con la contraposición, tan de Kluge, en la visión desde arriba y la visión desde abajo– en Thiebaud 2004b.

habían visto el rostro del horror. Y estos callaban el relato de lo que se hacía espesamente incomprensible y que no quería ser oído. La historia del recuerdo del Holocausto en las voces de sus víctimas, un relato que llega hasta ahora mismo, es un accidentado camino de silencios, de osadías y de reconocimientos que va haciendo insustituible la importancia de las voces que se esfuerzan en hablar y en ser escuchadas²². Con ello parece también haberse asentado con fuerza una idea: a la hora de definir el daño, la voz de la víctima tiene un especial privilegio²³. Sólo esa voz puede, ante el silencio, reiterar machaconamente “ese daño (me/nos) fue hecho” y sólo ella puede desmontar el atrincheramiento protector del verdugo, y más cuando este salió victorioso. Sólo la víctima puede poner en el centro de la experiencia la negatividad del daño. Por eso, son las voces de aquellas víctimas, como las del Holocausto, de las dictaduras sudamericanas o de la violencia del apartheid, las que han ido jalonando, entre tartamudeos y silencios, entre resistencias y reconocimientos, la certeza y la percepción del daño que se han ido acumulando desde las últimas décadas del siglo XX.

Identifiqué antes los testimonios de las víctimas con la perspectiva en primera persona y, siguiendo las sugerencias –topológicas y epistémicas– de Kluge y de Sebald con la mirada “desde abajo”. Frente a ella, la perspectiva “desde arriba” quedaba ligada –y esa era una de las intuiciones centrales de la idea de historia natural– a la tercera persona. Esa, a su vez, tiene una relación directa, como dije, con la que practi-

²² Entre la extensa literatura de los testimonios del Holocausto, es significativo el trabajo de Lawrence L. Langer (1993) por su compilación y reconstrucción de los testimonios de las víctimas en los archivos.

²³ La reflexión sobre el significado de esos testimonios recién mencionados en la nota anterior es también extensa. El mencionado privilegio de las víctimas ha sido teorizado en español por Manuel Reyes Mate (1991). Por la cercanía temática a algunos análisis que aquí se presentan, véase también su comentario a las tesis de Benjamin “Sobre el concepto de historia” (2006).

ca la ciencia. Pero cabe argumentar, también, que la tercera persona, que es la que vehicula la búsqueda de la objetividad no está, no obstante, ausente de ese testimonio de las víctimas. Como acabo de indicar, ellas pueden ser el fulcro que desmonten los silencios o que horaden los privilegios protectores del dañador. Cuando la víctima indica “*este* daño (me/nos) fue hecho” está, justamente, indicando una realidad objetiva que incorpora una pretensión de verdad. Refiere tanto a una experiencia como a un hecho –un hecho en una experiencia vivida, y no sólo el hecho de que fuera vivida por ella. Hay un sutil equilibrio entre esas dos cosas: la realidad de la vivencia experimentada y la realidad del daño realizado. No podemos, estimo, privilegiar la primera sobre la segunda; sin ella, la experiencia puede someterse a todo tipo de sospechas, las que nacen del victimismo o las de la sustitución vicaria, por ejemplo. La voz en primera persona –y ese es el sentido del paréntesis en la expresión que he empleado: “este daño (me/nos) fue hecho”– se dobla, se refuerza, con la verdad (que puede ser sometida a las contrastaciones, reinterpretaciones necesarias y oportunas para validarla) de la realidad del daño. Las condiciones de la enunciación, desde el contexto en el que ocurre a aquel en el que es recibida, son cruciales. Las voces de las víctimas y de los victimarios se enfrentan, precisamente, en ese terreno. Pero parecen, entonces, reclamar un espacio –una nueva posición epistémica en la topología del daño–de resolución. De hecho, las voces de las víctimas no están tanto dirigidas a los victimarios (aunque también) cuanto a un público que, como el espectador concernido, puede atenderlas (o, por el contrario, silenciarlas). Esa apelación transmite una doble fuerza: la de la primera persona que enuncia y que se hace presente como objeto del daño realizado (que un daño *le* fue infligido) y la de la tercera persona que reclama la objetividad de esa herida.

En los términos de la experiencia que venía analizando, la de las víctimas del Holocausto, esa apelación de las víctimas se ha dirigido,

como una machacona pregunta sin respuesta, a ese público o a ese espectador concernido que –ya en la perspectiva de la primera persona del plural, el “nosotros”– después, en el tiempo histórico subsiguiente, atienden o silencian a lo testimoniado. ¿Qué acontece, fuera de la infernal dialéctica de reconocimiento, del enfrentamiento de víctimas y verdugos, con las voces de quienes no pertenecen a esos grupos pero que no pueden dejar de sentirse concernidos por una historia que es, también, su historia? ¿Qué sucede con la generación de los nacidos al final de la guerra o en la posguerra? ¿Qué sucede con los que, en Europa y Latinoamérica, nacimos en familias y eras que intentaban acallar, ocultar, normalizar? ¿Qué les sucede a las nuevas generaciones? ¿Cuáles son los motivos de la memoria y cuáles sus obstáculos? Por ejemplo, tal vez a los españoles nos interesen más, ahora, los motivos que los obstáculos; pero hay una forma de ver éstos que explican, quizá, mejor los motivos que una apelación directa, y correcta, a la justicia que se le debe al recuerdo y a las víctimas. No es que los motivos sean irrelevantes: en España, por ejemplo, es menester recordarlos si el paréntesis de la memoria colectiva que es tanto causa como efecto perverso de la transición a la democracia ha de dar cuenta de sí misma. Jürgen Habermas (1986) indicó, en plena polémica con el revisionismo historiográfico alemán a finales de los ochenta, que era un deber de justicia, no sólo con las víctimas sino también con sus descendientes, con la cultura y el mundo vivido de aquellas y de éstos, el ejercitar la “fuerza anamnética débil” que nos vincula al daño acontecido en esa forma del recuerdo, un análisis de la motivación moral por el recuerdo y la justicia que procede, en su caso, directamente de Benjamin. No cabe, creo, negar ese motivo que se prolonga, por ejemplo, en las reparaciones y en las retribuciones a las víctimas, en la restauración de su dignidad antes negada, en su reconocimiento como ciudadanas de un nuevo orden jurídico, político y moral (por ejemplo, en la salida de las dictaduras), un orden que es capaz, justamente, de reconocerse como tal en la medida, y sólo en la

medida, en que es capaz de hacer justicia con el pasado. Pero tal vez, también, los obstáculos de la memoria, sus resistencias y sus limitaciones, iluminen el sentido mismo de ese ejercicio de explícita rememoración; tal vez digan más del presente que los motivos patentes de una rememoración también explícita. Como indicaba, puede aprenderse de las formas en las que esos obstáculos se afrontan.

Sebald toma un camino nada obvio ni nada fácil para dar cuenta y enfrentarse a estos obstáculos de la memoria, el de la indagación – casi totalmente silenciada por los actores y las víctimas– de los efectos de los bombardeos aéreos sobre las poblaciones alemanas en los últimos meses de la guerra. Nótese que no es ahora el caso de hablar de la barbarie de los vencedores de la contienda como si fuera una compensación de la que se ejerció en los campos de exterminio y quedara, entonces, equilibrada la historia²⁴. La indagación se opone diametralmente a cualquier un ejercicio de revisionismo; éste, por ejemplo, aludió en la disputa historiográfica que acabo de mencionar, a la necesidad de adoptar la perspectiva de las fuerzas alemanas que lucha-

²⁴ Esa sospecha, en forma más explícita de crítica, se ha formulado más recientemente a propósito de la publicación de *Der Brand* (2002) del historiador Jörg Friedrich y de su éxito editorial. Friedrich, quien nunca sostuvo tesis revisionistas respecto al pasado nazi, analiza los bombardeos aliados sobre Alemania en un lenguaje que muestra todavía la dificultad de abordar la cuestión y sus formulaciones, que describen las devastaciones de un modo hasta ahora sólo reservado al Holocausto, han dado ocasión a que se entienda su estudio en términos comparativos o compensatorios que indican que también el pueblo alemán sufrió en la guerra. Véase Wilfrid Wilms 2006, donde se da cuenta de los mismos temas *Sobre la historia natural de la destrucción*, con fuentes a veces diferentes, y donde se concluye con una crítica a Sebald por permanecer dentro de los tabúes de la cultura alemana democrática. En la misma línea empleada para la crítica a Friedrich, pero aplicada ahora a Sebald, véase Annette Seidel 2007. Como queda indicado en el texto, no entiendo que Sebald, quien también pelea con el lenguaje del daño, intentara comparar o hacer equivalente el Holocausto con el efecto de los bombardeos sobre la población civil alemana. Sebald es explícito al respecto al final de *Sobre la historia natural de la destrucción*.

ban en el frente oriental como indirecta justificación de la rentabilidad de los esfuerzos que llevaron a la solución final; el revisionismo acude a razones bélicas para justificar lo que también parece, entonces, considerarse una solución –la solución final– justificable en términos bélicos²⁵. Por el contrario, hablar *también* de la destrucción de la vida civil alemana es seguir hablando del abismo que se abrió en Europa desde el ascenso del nazismo y que condujo a su fin infernal también en tierra alemana. Como recuerda Sebald al final de sus conferencias reescritas (1999: 105), el bombardeo de Gernika, de Varsovia, de Belgrado, de Rotterdam, de Stalingrado, fueron obra alemana, pertenecen al mismo ciclo de horror y de destrucción en el que se inscriben las destrucciones de Hamburgo, Colonia, Frankfurt o Berlín. Pero notemos que esta indagación produce todo tipo de incomodidades: entre los vencedores estos recuerdos descubren cuán dudosa es la justificación de una táctica bélica que se puso en marcha en Gernika y que acabó, paradójicamente, por colaborar en el infierno que combatía²⁶; entre las víctimas se pone en evidencia su propia

²⁵ La disputa de los historiadores alemanes, la *Historikerstreit* (véase Knowlton y Cates 2007) pretendía una comprensión de los procesos que llevaron a la solución final. Habermas sostuvo que los intentos de explicación quedaban teñidos del intento de justificación del Holocausto.

²⁶ Sebald recoge, en el comienzo de *Sobre la historia natural de la destrucción*, el intenso debate –científico, pero también político y mediático– que tuvo lugar en el Reino Unido en 1941 cuando comenzaron los bombardeos sobre la población civil alemana y que se resolvió, a pesar de la oposición a una estrategia que se consideró por parte de algunos no sólo inmoral sino también infundada, al comienzo de los mismos, declarándose en Febrero de 1942 que su objetivo era “destruir la moral de la población civil enemiga y, en particular, de los trabajadores industriales” (1999: 17). Sebald adopta la perspectiva de Solly Zuckerman, quien en su autobiografía *From Apes to Warlords* (1978) se opone, precisamente, a la verdad comprobable de tal objetivo tal como lo formuló el asesor científico de Churchill, Lord Cherwell (véase también C.P. Snow 1961). No obstante, Zuckerman considera que los bombardeos eran una opción generalizada, aunque no sobre las bases de Cherwell. Las intenciones o las motivaciones se muestran –y esto es importante– irrelevantes para el efecto

conciencia de culpa, la de si aquello no sería una justa retribución por su cómplice participación en el Holocausto. Ningún ejercicio de memoria es inocente ni ninguno es políticamente neutral. Una indagación como ésta camina, necesariamente, entre los obstáculos que imponen esa pérdida de inocencia y esa asunción partisana de lo que se está haciendo.

UNA CIEGA Y ENCEGUECEDORA MAQUINARIA DE DESTRUCCIÓN

Puede ser oportuno detenerse un momento para esbozar una reflexión sistemática sobre lo que está normativamente en juego. Para ello quisiera recordar la reflexión, las dudas y críticas que John Rawls ha hecho contra la justificación asumida, dada como por descontado, de ese ciclo infernal de bombardeo de poblaciones civiles que llegó a tener su emblema más negro en Hiroshima. En su análisis de las condiciones de la justicia en la guerra, Rawls alude a una exención en la restricción del empleo de medidas bélicas extraordinarias, de por sí siempre condenables, como son los bombardeos masivos sobre territorio enemigo; esa exención vendría motivada por situaciones de una emergencia extrema –como las de Inglaterra en los años iniciales de la contienda, cuando, aislada, tuvo que enfrentarse a una creciente potencia militar que arrasaba y conquistaba Europa (1999a: 98-103)²⁷.

natural de las acciones, pero también para el juicio moral de sus efectos.

²⁷Rawls articula sobre la idea de los deberes de la visión de estado (*statemanship*), la obligación de hacer posible, incluso en situaciones de guerra, las condiciones de la justicia y de la paz, y basa sobre ella la crítica que acabo de indicar y, sobre todo, la extiende al caso de los bombardeos sobre Hiroshima y Nagasaki (véase también 1999b). Un análisis sobre el que se apoya Rawls y que, por su parte, es una detallada exposición del proceso de toma de decisión de bombardear ciudades alemanas y sobre Hiroshima y una valoración de las argumentaciones entonces esgrimidas es el de Michael Walzer 1977: 251-268. Quisiera, al menos, mencionar otro aspecto importante de esta cuestión: la de la imputación jurídica de la responsabilidad y la culpa de

Pero la exención, por su propia naturaleza, tiene límites (una excepción que se generaliza como política no es excepción, sino regla, y rompe el orden de la justificación, lo anula, lo convierte, como bien sabemos ahora mismo, con el debate de las razones de la última guerra de Irak, en puro cinismo). Y esos límites, aunque borrosos y disputables, indica Rawls, excluyen claramente, por ejemplo, el bombardeo de Dresde en febrero de 1945. También, y por los mismos argumentos, llevan a la condena de los bombardeos de Hiroshima y Nagasaki. Es doloroso que en la memoria del siglo XX esas injustificables acciones hayan quedado inmunes a su cuestionamiento. Parecería como si los torpes argumentos utilitaristas del presidente Harry S. Truman fueran incontestables o como si la maquinaria de destrucción de los bombardeos que se puso en marcha en una Inglaterra inicialmente asediada y ferozmente resistente hubiera adquirido una fuerza mecánica que caminó ya sola y la hizo inmune al más mínimo cuestionamiento, aun a pesar de las dudas sobre su utilidad o sentido por parte, incluso, de quienes autorizaron su implementación.

Sebald indaga esa peculiar fuerza imparable de la destrucción desvelando algunas de sus claves: el dominio de los mandos de las fuerzas de bombardeos sobre la estrategia de la guerra o, acudiendo a testigos, el carácter de algunos de esos mandos que parecían obstinados en una acción que sólo buscaba la destrucción por la destrucción misma (1999: 19, 65). Pero no es necesario, y quizá sea descaminado, entender esa obstinación en términos de patologías individuales. Elaine Scarry (1985: 60-157) ha analizado el mecanismo de la guerra como una competición cuya regla es herir, dañar y cuyo objetivo es herir y dañar más que el oponente. Tal caracterización –a la que podrían oponerse argumentos en una línea que indicara, por ejem-

los perpetradores. Por su relevancia filosófica presente, recordemos, obviamente, el *Eichman en Jerusalén* (1963) de Arendt. Pero a los efectos que indico, es adecuado recordar, como una reflexión que es también extensa, el trabajo también temprano de Judith Shklar (1964) y el más reciente de Larry May (2012).

plo, que el objetivo no es herir, sino defenderse o alcanzar la meta que se pretextó para el inicio de la contienda—no es novedosa; está en las definiciones de Clausewitz de que “el objetivo inmediato no es aquí conquistar el país enemigo ni destruir su ejército, sino simplemente causar un daño general” o de que ese objetivo es “incrementar el sufrimiento del enemigo” (65). Por eso no cabe pensar, propone Scarry, que la guerra fuera sustituida por una partida de ajedrez o por un partido de fútbol (aunque tales juegos puedan formar parte de una guerra): el objetivo es la destrucción misma; la mayor destrucción por parte del vencedor o la destrucción total del vencido.

Pero lo importante no son tales definiciones de objetivos, sino el carácter autoreforzador del juego de la guerra que lo conduce a su final. Una vez puesto en marcha —y no puede decirse que Gran Bretaña deseara comenzar en la Segunda Gran Guerra— su lógica es imparable. Esa lógica interna de la guerra —la no detención de la destrucción hasta el final—, la lógica que podemos llamar de los hechos y los procesos— se oculta con lo que cabe llamar su lógica externa, la que antes de la guerra, y después de ella, conforma las razones y se expresa con las intenciones aducidas que llevaron a ella o explica cómo tuvo que desarrollarse. Scarry, en su lúcida indagación sobre las formas del herir, del deshacer el mundo de las víctimas, señala las maneras en las que esta segunda lógica de las intenciones, como la estoy llamando, oculta la realidad de la primera lógica de los hechos y los procesos. No se dice que la guerra se encamine a la destrucción, al daño, del otro, a los cuerpos de los otros; se dicen otras cosas que ennoblecen al vencedor y humillan al perdedor (reforzando, en el terreno moral o en el terreno del discurso, el objetivo de la destrucción física de los cuerpos)²⁸. En ello, sostiene Scarry, la guerra

²⁸ El estudio de los lenguajes metafóricos de la guerra (cómo, por ejemplo, aparece en el lenguaje de que es un medio, o un camino, distinto de ella misma, o cómo aparece

y la tortura —de cuyo análisis parte el libro— se vuelven a parecer a pesar de sus diferencias; ambas ocultan lo que hacen, lo que realizan, el daño del cuerpo, la destrucción de los cuerpos, con una explicación de sus significados que evita mencionar tales objetivos; ambas se apropian de los atributos del dolor, pero lo niegan (1985: 139). Pero parecería, entonces, que lo que de imparable tiene la lógica de la guerra —la imposibilidad de detener la maquinaria de la destrucción—no obedece a las pautas de la lógica de la interpretación, o de las interpretaciones, de lo que lo que es o en ella ocurre, sino a una ciega necesidad de aquel alcanzar, contra los esfuerzos del enemigo que simétricamente busca lo mismo, la destrucción del contrario.

Ese ejercicio parece poseer, por el carácter no visible de su lógica de competición, la fuerza de lo imparable. Quizá porque, a diferencia de otros juegos y otras competiciones, que permiten abandonarlos y regresar a ellos, o que se reiteran con cierta periodicidad, en la competición autoreforzante de la guerra, su inevitabilidad se apoya sobre la razón de que

su resultado lleva consigo el poder de su propio refuerzo; el ganador puede poner en práctica sus objetivos porque quien pierde no tiene el poder para reiniciar la batalla, no tiene la posibilidad ulterior [...] de cuestionar la naturaleza de la competición, su resultado o las consecuencias políticas de éste. Así, que el herir es la actividad en el que se basa esta competición; no sólo designa a un vencedor y a un perdedor y, al hacerlo, trae consigo el fin de su propia actividad (una descripción que también le cabe a la mayoría de las competiciones), sino que también (y a diferencia de otras competiciones) es lo que asegura que uno de los participantes no volverá a te-

en los términos mercantiles de costos y ganancias) es uno de los detallados objetivos de Scarry.

ner la capacidad de desarrollar esa actividad (Scarry 1985: 96)²⁹.

El lector de Sebald y de Scarry puede pensar que los ejércitos son el mecanismo institucional para que eso acontezca; su misma estructura parece estar diseñada para llevar a cabo acciones cuyo significado puede no ser visto porque, se dice desde alguna posición de privilegio, arriba, tiene otras funciones: la paz o la defensa de ella (aunque se apunte, en más de una ocasión, que es, más bien, la venganza la que pavimenta el camino de la paz). Desde abajo, desde la perspectiva de los soldados (como la que adopta el relato que enuncia una rodilla de un soldado herido en la película *Die Patriotin* de Kluge a la que antes me referí), no se ve el sentido del proceso, las formas de la estrategia; esta forma de ceguera refuerza también la lógica del juego mortal. Si los estrategas no ven el sentido de esa lógica por causa de su misma puesta en ejercicio (y no son irrelevantes las consideraciones económicas, como la rentabilidad de las inversiones, que llevan a establecer constricciones sobre lo que es posible hacer o lo que es imposible detener³⁰), los soldados tampoco tienen la perspectiva necesaria y sólo poseen el dolor de sus heridas y una fiera voluntad de supervivencia. Por eso, sería una grave confusión pensar que los desastres de la guerra son producidos por una no deseada casualidad o por la imprevisi-

²⁹ Scarry discute con detalle las posibles objeciones a esta caracterización de la lógica imparable del combate bélico. No obstante, ello no implica que la guerra carezca de operatividad en el ámbito de la interpretación o de los significados: los cuerpos heridos, en su visibilidad, tienen un “función de memoria” que recuerda la necesidad de ese combate y qué significa ser vencedor en él, son el precio físico de la victoria o, con función inversa, pero igualmente rememorativa, de la derrota (véase Scarry 1985: 138).

³⁰ En *Sobre la historia natural de la destrucción* Sebald recoge un testimonio, a su vez recuperado por Kluge, de un piloto inglés que indicaba que las bombas arrojadas sobre las ciudades eran demasiado costosas como para desperdiciarlas soltándolas sobre los campos o las montañas (1999: 65-66).

bilidad de los accidentes (que son las cosas que nos llevan a hablar de efectos no deseados o de daños colaterales) o que se producen por una falta de moralidad de las personas combatientes (que se dejan llevar, sin contención, por la lógica de la destrucción de un enemigo inmediato, mostrando así alguna falla de su carácter en la persecución de los nobles fines que presuntamente se perseguían), o por el afán de poder de algunos mandos. Eso no explicaría la masiva puesta en marcha de los ingentes recursos necesarios en las guerras modernas o los cálculos de la eficacia de los recursos invertidos, ni explicaría el sistemático ocultamiento, no ya de sus efectos, sino de sus procedimientos. Todos esos recursos están diseñados para el ejercicio masivo de la destrucción. De una destrucción que tiene que ser ciega –tiene que ser tan ciega como una fuerza de la naturaleza– a su propia intencionalidad. Tiene incluso que ser oculta para sus actores inmediatos, los soldados o los pilotos que bombardean las ciudades que les han sido asignadas como objetivos (y que dejan, precisamente, de ser ciudades con nombre para ser simplemente objetivos). La guerra tiene que, a la vez, presentarse como necesidad humana –de defensa, de protección– y negarse como la forma de necesidad que no se permite reposo hasta conseguir que el juego llegue a su fin³¹.

Al comienzo de *Los anillos de Saturno*, la narración en la que Sebald relata un viaje por la Inglaterra oriental, el narrador entabla conversación con William Hazel, un jardinero que cuidaba los terrenos de un abandonado palacio decimonónico en Somerleyton. El jardinero

³¹ Esta lógica imparable de la guerra ha mutado de sentido en la era nuclear. Podemos pensar que la condición de la guerra nuclear es no ya la destrucción del contrario, sino la probable destrucción de toda la especie, que la localización de la guerra a un espacio limitado (o a unos decenios o siglos, como sucedía hasta el siglo XX) no está garantizada. También ha mutado, de manera diferente, tal vez más aterradora, en la guerra ciega y digital contemporánea en la que los objetivos de las bombas, ni sus mismos actores, ocultan el efecto humano que realizan y donde ya ni siquiera se requiere la mirada humana, como sucede con los drones.

le cuenta cómo de los aeródromos de las cercanías despegaban, noche tras noche, las flotas de bombarderos que asolaban Alemania:

Sólo la octava flota aérea consumió, en los mil y nueve días en que se prolongó la campaña, tres mil ochocientos millones de litros de gasolina, arrojó setecientas treinta y dos mil toneladas de bombas, perdió casi nueve mil aviones y cincuenta mil hombres. Todas las tardes veía pasar la escuadrilla de bombardeos sobre Somerleyton y todas las noches, antes de quedarme dormido, me imaginaba cómo las ciudades alemanas se consumían en llamas, cómo las torres de fuego despedían llamaradas hacia el cielo y los supervivientes se revolvían entre los escombros (1995: 48).

Este imparable, ciego y engeguecedor, proceso de destrucción parece requerir, de nuevo, y desde otra perspectiva, un relato en tercera persona, el de la historia natural. Mark Islemann (2006: 301-314) ha analizado el papel de ese relato en Sebald y en Kluge señalando que quizá sólo él puede ayudar a salir de la impotencia del relato de las víctimas, de lo que ellas no ven “desde abajo”. Pero la inutilidad militar de los bombardeos, aunque no su absoluta eficacia devastadora, es sólo comprensible para el espectador (de la mano del narrador Sebald) cuando la lógica de la destrucción es vista en los términos autoreforzantes que he interpretado con el análisis de Scarry. Sebald añadiría que los mecanismos económicos de la estrategia bélica hacían imposible (imposible en términos sistémicos, imposibles en términos naturalizados) un alto en su desarrollo. Islemann observa, acertadamente, que ese relato en términos de la historia natural ilustra “la inhumanidad inherente a una forma de racionalidad que no tiene en consideración atributos humanos como la libertad y la capacidad de sufrimiento” (2006: 307). Pero Islemann también sospecha que la dúplice perspectiva de los bombardeos –la de las víctimas, que no

podían articular relatos, la de la lógica de la destrucción que camina por sí sola–permanecen incompatibles. Su diagnóstico –como el de la Escuela de Fráncfort que antes indiqué– es que la perspectiva de la historia natural no deja, al cabo, lugar alguno para la subjetividad. De nuevo –como en las críticas de Fritzsche y Huyssen antes recogidas– la melancolía surge de una des-psicologización del sufrimiento y, también como en esas críticas, la escritura no llega a nombrarlo (308).

Pero si ese fuera todo el rendimiento que puede suministrar la idea de una historia natural de la destrucción –de nuevo: la desaparición de la experiencia–difícilmente puede sostenerse su necesidad al dar cuenta del trabajo del daño. Se pudiera pensar –y analizaré el rendimiento de esta idea, para criticarla, cuando analice, en el siguiente apartado, el sentido que tiene la historia natural al pensarla en términos de una acción que se dirige hacia el futuro– que en el momento mismo del acto, del acto de dañar y de sufrir, el extrañamiento de la perspectiva “desde arriba” que analicé antes y la inhumanidad que ahora acaba de criticar Islemann acaban por hacer imposible la acción y el sujeto mismo. Pero cabe otra posibilidad, una posibilidad, por así llamarla, terapéutica o crítica. Cabe que la demanda de la perspectiva en tercera persona de la idea historia natural del daño esté dirigida no tanto a los actores del pasado, como si fuese una exigencia no cumplida por ellos, una tarea que no podían llegar nunca a alcanzar (dada su ciega condición de víctimas o de victimarios), sino que está dirigida a nosotros, a las generaciones siguientes, que deben acudir a ella para comprender el trayecto que hasta nosotros ha conducido. Esa perspectiva nos ilumina al mostrar la necesidad de aquella ceguera, o su inevitabilidad, una ceguera que, por el contrario, no nos está permitida a nosotros respecto a aquellos hechos. Pero, entonces –y esa es la inferencia necesaria y determinante– tampoco nos está ya permitido, si somos actores ahora, aquí, seguir siendo ciegos

en lo que hacemos. Cabe pensar, pues, que la perspectiva en tercera persona es un ingrediente necesario, un motivo de constitución, de la perspectiva en primera persona del plural, el “nosotros”. Y además histórica y socialmente indexado: aquí, ahora.

Sebald, como decíamos, no formula ningún juicio moral, como el de Rawls recogido antes, pero en su actitud y en su poética se contiene una respuesta a la pregunta que nos hacíamos antes de cómo puede una mirada naturalizada ser, precisamente, moral. En el primer capítulo de *Sobre la historia natural de la destrucción*, Sebald emplea un procedimiento indagatorio que se deja ver en la misma precisión de los datos que daba el jardinero: los relatos de los aviadores, los planes estratégicos de la *Royal Air Force*, la precisa descripción de los efectos de los bombardeos. Pero la ausencia de tal juicio moral explícito no hace que la descripción que realiza, o la lectura que de ella podemos hacer, quede inmune a la dimensión moral de lo que se relata. Más bien –y ésta, sostendría, es la tesis de la estética de Sebald, la marca explícita de la perspectiva de la historia natural que atiende a la objetualidad, a la coseidad de las huellas del daño– llegar a dar cuenta precisa de lo acontecido es el camino para cualquier consideración moral que, quizá por su radicalidad y su importancia, debe asumir un papel más central, aunque más oculto, pues, de lo contrario, y si se quiere poner en primer plano, la total magnitud del desastre puede, paradójicamente, impedirlo ver. Suscribiendo la aproximación de Kluge, quien en 1981 dio por fin a la luz *Geschichte und Eingesinn*, su indagación-reportaje sobre estos hechos en colaboración con Oskar Negt, Sebald observa que “la idea de que un adecuado entendimiento de las catástrofes que siempre ponemos en marcha es el primer prerequisite para la organización social de la felicidad; esta idea es central en la detallada descripción que hace Kluge de la organización social del desastre, que está pre-programada por los siempre recurrentes y siempre intensificadores errores de la historia” (1999: 64

ss.). Aprender una lección moral de los desastres –quizá lo único que humanamente puede hacerse, ya que no hay redención ni clausura de los mismos– implica, ante todo, darles la exacta, precisa, dimensión que tienen. Paradójicamente, porque es un efecto perlocutivo, lo que se alcanza en quien lo recibe, la moral no existe tanto en el juicio explícito, en su ilocutivo, que se realiza sobre lo que aconteció en el pasado sino que se juega en la capacidad de dar cuenta de él con una exacta precisión. Es de esta capacidad de ver de lo que somos responsables nosotros, los lectores, y de ella, subsidiariamente, pende el juicio que podamos formular. Este desplazamiento de lo moral –desde la intencionalidad ilocutiva de quien expone una realidad– al reconocimiento de la responsabilidad que, como resultado perlocutivo, induce en el espectador, impone fuertes condiciones sobre el ejercicio literario: éste expone y reclama, pero no instruye.

Para ello, la mirada indagadora –del escritor, del analista– adoptará una estrategia radical y, a fuer de moral, evitará la moralización o la instrucción. Otra manera de decirlo es que para poder emitir, cuando sea necesario, un juicio moral, o mejor, para mostrarlo y hacer patentes sus efectos, es oportuno ocultarlo o no presuponerlo *a priori*, no darlo por descontado de antemano ni evidente. (No emplear, por usar los términos de Kant, un juicio determinante, que parte de los principios, sino practicar un juicio reflexionante que parte de la experiencia.) Esa evidencia haría imposible el único juicio moral relevante, el nuestro, aquí, ahora; un juicio que, en el momento en que estamos, se dirige al pasado, a juzgar aquello, pero que se desborda –si alcanza a ser juicio moral– las condiciones de la acción volcada al futuro. De esa manera, los hechos mismos, y ciertamente su presentación –la subrayada objetualidad de lo hecho y de lo que se hace– abren las puertas a un juicio que sólo el lector, que sólo el espectador concernido, puede realizar: ésa es su tarea y su responsabilidad. La descripción objetiva de la historia natural abre un efecto performati-

vo más allá de su relato. La moralización, por el contrario, es el mayor obstáculo en nuestra percepción del desastre, de la misma manera en que se interpone otro obstáculo paralelo: el de la incapacidad de precisar, cuando se acude a los escasos relatos de los supervivientes de los bombardeos. Al igual que sucede con las adjetivaciones de los supervivientes de los campos de exterminio, de los que en *Shoah* tenemos abundancia, los términos “incomprensible”, “inimaginable”, “indescriptible”, a fuer de verdaderos, impiden ver, como si un enfrentamiento con una experiencia que nos supera, una experiencia aterradoramente y negativamente sublime, anulara todo lenguaje y esos adjetivos indicaran, en ese lenguaje, lo que es en él inaprehensible. Como si la experiencia humana del daño y del dolor, de la destrucción y el aniquilamiento, superara la misma vida y la misma acción humana y constatará, de entrada, lo que antes llamé su fracaso epistémico³². O como si el afán de normalización, que hizo de la destrucción de las ciudades y de las industrias la justificación de la virtud de la laboriosidad alemana, hubiera hecho indescifrable aquella experiencia matriz. Sebald indaga ese silencio y la torpeza de esos relatos, que con frecuencia acuden a clichés para encontrar un camino de salida. Y, con partisanas excepciones –parcialmente a Hans Erich Nossack, a Kluge (2003: 68-101)–, acusará, precisamente, a la generación de literatos alemanes que escribieron en la postguerra de incapacidad de ver y de incapacidad de describir; normalmente, el tema se esconde y se elude; en otros casos, la escritura se hace melodramática y el

³² Este fracaso epistémico, que aparece en la experiencia de las víctimas, tiene como sorpresivo tándem el acudir al lenguaje de lo sublime en las experiencias de barbarie y de daño. La destrucción natural se pertrecha de ese lenguaje, como pudo comprobarse en la justificación de los bombardeos de Hiroshima. Ese “supernaturalismo” histórico –por decirlo en términos de M. H. Abrams–, que despoja al daño de su particularidad al insertarlo en una necesidad abstracta de la naturaleza y en la fascinación arrebatada de lo sublime negativo que puede inducir, como sucedió con Truman, nos sumerge también en el silencio (véase Thiebaut 2013).

ego del escritor, interpuesto como un vacío ego sentimental de los protagonistas de lo que sucedió, inunda, y emborrona, la magnitud de la catástrofe; en casi todos, se acude sistemáticamente a un lenguaje adjetivador genérico que nada nombra –pero que tiene la fuerza encantadora de reiterarse, repetitivamente, reiterando mitos abstractos y falsos. La propuesta de Sebald, como la de Kluge, es la búsqueda de una descripción precisa acudiendo, para ello, a ver su rostro objetivo, natural, de cosas

Señalé antes que la primera parte de *Sobre la historia natural de la destrucción*, dedicada al acopio de los datos de los bombardeos sobre Alemania, terminaba con una referencia a Solly Zuckerman. La segunda parte, que se detiene en la consideración crítica de la literatura alemana de posguerra, concluye por su parte, de la mano de Kluge, con una referencia a las tesis “Sobre el concepto de historia”, en concreto con la referencia al ángel de Klee. No estimo descaminado sugerir que la primera parte acentúa la perspectiva desde arriba, mientras que la segunda muestra las dificultades que tiene la perspectiva desde abajo a la que he hecho referencia en el párrafo anterior. Tampoco creo errado sugerir que la forma en que la perspectiva de la historia natural aparece en esas dos partes refleja la dúplice forma que ésta adopta. La primera parte, porque acude a la perspectiva en tercera persona de la ciencia –los datos, las estadísticas– parece remitir a aquel segundo concepto de historia natural que llamé la perspectiva que re-naturaliza y objetiva el daño. La segunda parte, por el contrario, acude al trasfondo filosófico que está implícito en la metodología de Adorno. De hecho, y como expondré en seguida, la impotencia de la literatura alemana sólo se redime reconociendo que el relato de los desastres alemanes –los infligidos y los sufridos– conforman una imagen en la que no cabe la esperanza.

Contra lo que pudiera parecer, dada la historia alemana inmediata de este último concepto de historia natural (¿o quizá para ocultarla? ¿con qué sentidos y con qué efectos?), Sebald indica que la expresión “historia natural de la destrucción” procede, originalmente, de una idea de Zuckerman. En su autobiografía, a la que en diversos momentos acude Sebald, Zuckerman relata que Cyril Connolly, entonces editor de la revista mensual *Horizon*, la única que aún sostenía la crítica cultural en el Reino Unido en los años de la guerra, le solicitó una colaboración para dar cuenta de su desasosiego ante la devastación que había visto en Aquisgrán tras los bombardeos. Connolly le sugirió el título “La historia natural de la destrucción”³³, pero Zuckerman no pudo hacerlo, relata, porque “mi primera vista de Colonia, y especialmente de su catedral, exigía a gritos una pieza más elocuente de lo que yo podría nunca escribir” (1978: 322)³⁴. Sebald indica que no sabremos nunca qué podría haber contenido ese artículo pues el mismo Zuckermann le confesó en los años ochenta que no recordaba qué habría escrito. Zuckerman era un primatólogo que se convirtió, por sus estudios sobre los impactos de las bombas, en asesor científico de diversos comités y del mando que planificó los bombardeos en el Mediterráneo y, posteriormente, sobre Alemania como preparación para la invasión de Normandía y, por último, en

³³ El lúcido desasosiego estético de Connolly, con algo de decadentismo resistido, estuvo siempre preocupado por las dualidades, por la doble naturaleza de todas las realidades; también por la pertenencia de las cosas a su doble raíz. En un texto de 1939, “The Ant-Lion”, se pregunta: “¿Qué hace que los hombres se dividan en naciones y marchen a la guerra? ¿Por qué viven en ciudades? Y ¿cuál es la relación verdadera de la Naturaleza y el Hombre?” (2002: 128). Su respuesta a esas preguntas se reformula, más adelante, en la tensión entre arte y naturaleza y se expresa, a propósito ahora de un contraste entre Toulouse-Lautrec y el paisaje de Albi, con una idea que tal vez no le hubiera resultado ajena a Sebald. “El resultado: un pintor altamente especializado, uno de los últimos experimentos de la Naturaleza” (132).

³⁴ Tras visitar Berlín, y contemplar su devastación, Zuckerman vuelve a lamentar no haber escrito ese artículo (1978: 328).

las últimas fases del avance del ejército aliado en el territorio alemán. El adjetivo “natural” en la idea de historia natural podría reflejar su peculiar mirada de naturalista, que se aplica –con estudios estadísticos sobre el impacto de las bombas, con estudios de la fuerza de los impactos sobre los cuerpos– a la lógica destructiva de la guerra. Pero podemos vislumbrar –y en su relato hay diversas muestras de ello, quizá algunas exculpatorias– que él mismo quedó moralmente afectado al ver, “desde abajo” lo que él tan eficazmente había colaborado a organizar “desde arriba”.

Diversos elementos están presentes en su desasosiego, algunos de los cuales pueden ser relevantes para el significado que él podría haber atribuido a la idea de una historia natural de la destrucción. Señalaré dos: en primer lugar, lo que Zuckerman percibe es que, con frecuencia, como sucede con los mandos aliados encargados de la maquinaria aérea directamente aplicada a los bombardeos, la ciega voluntad o determinación de la destrucción por medio de las bombas no les permitía percibir la ineficacia estratégica de sus actos; la ceguera a una consideración objetiva de la mejor manera de detener la maquinaria bélica alemana (Zuckerman proponía, contra la posición dominante en los mandos de la RAF, la destrucción de los sistemas de transporte) parecía obedecer a una fuerza vital –a una voluntad sin percepción–que caminaba imparable. Lo que parece implicarse de lo que Zuckerman dice es, entonces, que una distancia objetivante, a diferencia de la mera voluntad, es condición de la eficacia en la consecución de los fines bélicamente propuestos. Desde otra perspectiva, Zuckerman parece coincidir así con los análisis de Scarry que antes mencioné: la invisibilidad de la lógica de la destrucción en la guerra, ahora presentada en términos del servicio que la determinación le presta. En segundo lugar, el desasosiego moral de Zuckerman parece peculiarmente, acendrase cuanto mayor es su perspectiva objetiva sobre los efectos destructores. A mayor objetividad, mayor desasosie-

go –parece estarnos diciendo, como cuando al final del primer volumen de su autobiografía, recuerda a Tácito: “cuando crean devastación, lo llaman paz” (1978: 364). Probablemente, y sin inocencia alguna ante el mecanismo destructor de la guerra, Zuckerman se inquieta ante los inútiles, devastadores, excesos de la mera voluntad.

No podemos calibrar todos los sentidos del choque emocional de Zuckerman. Hay algo intrigante y atractivo en ese choque. Recuerdan los análisis el extrañamiento y la identificación que Benjamin descubría en Poe y en Baudelaire al analizar sus respectivas relaciones con las masas anónimas de la ciudad: el *shock* de Benjamin es, en su estructura, similar a lo que he llamado el desasosiego de Zuckerman (BO I/2: 209-259). Zuckerman no redactó su informe porque, nos dice, la devastación que contempló desbordaba su capacidad de narrar y de interpretar. Es el mismo síntoma de las víctimas que “caminaban como fantasmas”; incluso el científico que miraba “desde arriba” no pudo dar cuenta de lo que vio “desde abajo”. Es ese choque, esa incompatibilidad de lo que vemos y sabemos, de lo que experimentamos, en esas dos miradas, lo que impulsa a la búsqueda de una forma de lenguaje que dé cuenta de ella: ante el daño se requiere un nuevo lenguaje que pueda expresarlo y nombrarlo. Tal vez eso es, justamente, lo que intenta el mismo Sebald apropiándose de la rúbrica “historia natural de la destrucción”, como si prosiguiera, en la articulación de una nueva poética del daño, darle curso a lo que Zuckerman no pudo expresar. Quizá, ante todo, Sebald formula la necesidad de una mirada externa, y extrañada, sobre la destrucción que podía verse en las ciudades devastada para que otros –nosotros–podamos superar aquellos silencios y aquellos límites del lenguaje. De la misma manera que sólo los escritores exilados parecían poder percibir a su regreso cuánta desolación quedaba como herencia del Tercer Reich, la mirada extranjera de los periodistas fue la capaz de describir, con la precisión deseada, la acumulación de ruinas entre las que paseaban, a ve-

ces indiferentes, a veces como fantasmas, casi siempre ciegos los supervivientes. Tanto la destrucción física como la destrucción humana son, a ojos de estos visitantes, como hechos y sucesos de la naturaleza. Ésta no es ya la mirada interior, la nublada mirada de aquellos fantasmas, ni la mirada sentimentalmente opaca y densa de los escritores, sino la mirada exterior y extrañada la que practica, la que puede practicar, esa exigente naturalidad.

Tal vez la historia natural de la destrucción sean, entonces, varias historias acumuladas a la vez: la historia terapéutica que cambia el lenguaje y, por lo tanto, sus efectos, porque también el lenguaje natural del daño es un performativo. Pero, para ello, es la historia misma de la naturaleza; la de la cosa misma que en la poética del daño dice, nombra, ese mismo daño. Sebald regresa en sus novelas una y otra vez a la destrucción de la naturaleza por la mano humana: en *Los anillos de Saturno* nos habla de esos efectos destructores sobre el paisaje y las especies naturales, animales y vegetales. De alguna forma, la naturaleza gime por la acción humana, invirtiendo aquella constatación de San Pablo en la Epístola a los romanos: “la creación entera gime en los espasmos del alumbramiento, todavía” (Rom. 8: 20). Pero ahora no es un gemido de espera confiada, sino de desesperación cierta. También, en tercer lugar, es la historia natural de la acción humana que destruye la misma vida humana como parte de la naturaleza: así, por ejemplo, en la mecanización de los actos, en la imparable maquinaria bélica que una vez puesta en marcha camina sola a la que da pie el desasosiego de Zuckerman. Más aún, es una mirada natural, naturalizada, sobre la destrucción misma, como si lo que hace la ya ciega mano humana nos hiciera regresar a la naturaleza misma, a su incógnita finalidad.

El concepto de naturaleza que se configura aquí a la vez restringe toda intencionalidad, pero se dota, paradójicamente, de todo significa-

do. En ese punto se encuentran y entrecruzan, quizá, las dos formas de historia natural, la mirada que descende de Benjamin y la que había practicado Zuckerman. La ciega naturaleza es el prisma a través del cual se contemplan nuestras acciones: ellas se desvelan con aquella misma ceguera. Esa fuerza natural no es tanto física cuanto biológica, la resistencia a desaparecer de la fuerza misma de la vida que parece encarnarse en la voluntad; en la voluntad de destruir y en la voluntad de sobrevivir. Sebald expresó esa tensión entre la naturaleza y la acción en su poema-relato “Como la nieve en los Alpes”, que indaga la figura y la obra de Matías Grünewald, contenido en *Tras la naturaleza*:

El quiebro
que de pánico retuerce el cuello
en todos los personajes de Grünewald,
exponiendo la garganta y con frecuencia girando
el rostro hacia una luz que ciega,
es la extrema respuesta de nuestros cuerpos
a la ausencia de equilibrio en la naturaleza,
que ciegamente reitera experimentos
y, como una chapucera sin seso,
deshace lo que acaba de lograr.
Saber cuán lejos pudiera llegar
es el único objetivo de este brote,
un perpetuarse y proliferarse,
también dentro de nosotros, y por nosotros
y por las máquinas que salieron de nuestras cabezas,
todas en un batiburrillo.
Mientras tras nosotros los verdes
árboles abandonan sus hojas y,
desnudos, como suelen en los cuadros
de Grünewald, se yerguen hacia el cielo,
las ramas muertas recubiertas
de una musgosa sustancia que gotea (1988: 27).

Este tenso naturalismo (un naturalismo aterrado ante las heridas, como el Zuckerman) a la vez reclama objetividad y se duele de ella. Desde él, Sebald recoge y reconstruye lo que ve esa acumulada mirada naturalista: acentúa los treinta y un metros cúbicos de escombros por persona en Colonia, amontonados en las calles, la absoluta fragilidad de los objetos que parecen sobrevivir, como las muñecas y los zapatos, las llamaradas de fuego, el humo, el hedor, las ratas, siempre las ratas. Esos objetos eran como testigos, igual que las imágenes que quedaron en la retina de los supervivientes de los campos de exterminio, que años después –en una distancia que permite hacer objetivo el recuerdo– hablan en *Shoah* de las montañas de objetos arrancados a quienes llegaban en los trenes de la muerte: paquetes –insisten: montañas de paquetes–, zapatos, maletas, sombreros, que se acumulaban en barracones como una señal de las personas que ya no estaban, que no volverían a estar. También, y como testigos de la destrucción de la naturaleza, las heridas, los pies vendados, la sangre seca³⁵. La pura, mera objetividad de todo, incluida la mirada humana que se hizo opaca, evanescente (la determinación posterior de la reconstrucción tiene en ese vacío, en su olvido y su rechazo, su motivo). El retrato de las cosas, tal vez porque hace patente la inocencia de los objetos, clama el tamaño de la destrucción. Y, entre los escombros, la ferozmente terca vida de los brotes de las flores que nacieron en la última primavera de la guerra, recuerda Sebald.

Si invertía, hace un momento, el sentido paulino de la naturaleza gimiendo indicando que no se alumbraba la esperanza, sino la desesperación –la esperanza es la más teológica de las virtudes–, algo similar

³⁵ En *Sobre la historia natural de la destrucción*, Sebald se refiere a la novela de Hubert Fichte, *Detlevs Imitationen 'Grünspan'*, como un ejemplo de narrativa objetiva, concreta y documental y en el que se contiene el hallazgo de un documento que –como los trabajos de Solly Zuckerman sobre los efectos de los bombardeos sobre los cuerpos– da cuenta precisa de las heridas de las víctimas de las bombas (1999: 59-61).

cabe decir de estos brotes que nacían tercos, casi obscenamente, entre los escombros. Pues los brotes pueden ser una figura alegórica de la resistencia, incluso pueden significar la promesa de un consuelo. Cabe leer así los escombros como necesidad de una tierra fértil sobre la que la vida prosigue. Hans Frank, abogado personal de Hitler, gobernador general de Polonia durante la II Guerra Mundial, condenado por crímenes contra la humanidad y crímenes de guerra en Nüremberg, y ahorcado el 16 de octubre de 1946, indicaba:

El tiempo siempre tiene un efecto conciliador. En toda ruina termina por crecer primero la hierba y luego alguna vegetación y, finalmente, antes de que te des cuenta, lo que en realidad es un feo paisaje derruido se convierte en un lugar romántico y de leyenda (Gondelsohn 2004: 77).

Cabe siempre ese obsceno riesgo de la consolación estética que olvida la devastación de los escombros y los convierte en una ruina que sólo reclama contemplación. Pero, entonces, la diferencia no está en los objetos, sino en la manera en la que los miramos y en la que retenemos, u olvidamos, sus significados. La poética de la objetividad –la que nos lleva a fijarnos en los escombros, los paquetes, los zapatos, las muñecas, los edificios—no se sostiene por el solo reclamo de las cosas, sino por la manera en la que esa exposición lleva consigo, también, el desangelamiento que previene, al menos a corto plazo, mientras sobreviva la memoria de su significado, el consuelo estético de aquello que se tornará en algo “romántico y de leyenda”³⁶.

Este reclamo de la absoluta cosificación de todo, de la mirada que ve como cosas fragmentadas y destruidas lo que en la vida humana da-

³⁶Agradezco a A. Kramarz su ayuda para perfilar esta idea, así como la cita de Frank.

mos naturalmente por descontado –la total desposesión de lo cotidiano que se ha extrañado en forma de objetos, de útiles, que han perdido la ubicación de lo que cada día está al alcance de nuestra mano (un zapato, una muñeca)— requiere una forma de enfoque que, por su dificultad, convierte la precisión de lo que describimos y contamos en una tarea cargada de responsabilidad. De forma explícita, Sebald recoge una reflexión de Elias Canetti a propósito del diario del Dr. Hachiya sobre Hiroshima –este procedimiento, tan de Sebald, de alcanzar un grado de incuestionabilidad por medio de acumular voces interpuestas y que se convierte en estructura casi gramatical de toda la novela *Austerlitz*— en el sentido de que quizá la única forma de dar cuenta de qué es sobrevivir en tal catástrofe es por medio de un texto “notable por su precisión y su responsabilidad” (1999: 53). La precisión, como técnica y como punto de vista moralmente cargado, no es un recurso obvio: es, parece pensar Sebald, un instrumento y un camino; y, cabe añadir, exigente. Las fotografías que acompañan todos sus trabajos, como recursos textuales y como formas de atar y fijar el texto mismo, son índice de ello. Se trata, ciertamente, de instrumentos: como, en *Austerlitz*, la descripción precisa de un edificio que ha perdido ya su función y que muestra su esqueleto como una ruina que reclama la dignidad de la atención, o como el plano de una fortaleza que guarda en la oscura frialdad de sus pasadizos la huella de las torturas de un batallón especial, o como el extraño disfraz de un niño que es, descubre Sebald asombrado, el protagonista mismo. Esos recursos fijan, también, el camino del texto –porque la precisión es, también, y quizá sobre todo, un camino; como el conocimiento y el recuerdo. Un camino, por ejemplo, frente a la mirada que no pone interés, ni lo descubre, en lo que ve y a la que se le superpone la búsqueda de aquello que interesa, pues la precisión es, debe ser, perspicua, consciente de sí y de su valor. O un camino, también, en forma de viaje, que ata una referencia geográfica a un recuerdo, o a una imagen que se grabó en forma de relato ajeno, y que persigue, o que

descubre al final, un paraje que podemos, de nuevo, describir precisamente; o mejor, fotografiar. (Las imágenes, dijo Sebald en una entrevista, no sustituyen a las palabras, ni valen más que ellas: las requieren si han de tener significado. Pero, al decir esto pareciera que son las palabras las únicas que aportan conocimiento, como en Sontag.)

Esta mirada natural, que ve como naturaleza, como primera naturaleza, la acción humana –las causas y los efectos de acciones humanas– es, pues, un combate en el seno de la representación. No es, y es importante notarlo, una búsqueda –y su anunciado fracaso– de la irrepresentabilidad del mal, siempre –por teológico– inefable. Es una lucha contra las falsas imágenes (por ejemplo, contra los recuerdos que acaban por retener sólo fragmentos consoladores de una experiencia aterradora, como si la memoria se empeñase en el mecanismo natural de la reconciliación). Es una oposición a la desarticulación de los significados empleando, para ello, la desarticulación misma, la relevancia del fragmento recuperado, del objeto fotografiado. La inefabilidad del mal y su incomprendibilidad quedan falsadas, por precisión y por responsabilidad, elevando exacta cuenta del daño.

¿Es esta pelea en el seno de la representación –la redacción del acta precisa frente a la ausencia de imágenes y su condena– una acusación, también, contra los testigos, contra la mirada privilegiada de las víctimas que no veían o veían borrosamente? La pregunta es importante, porque sabemos que el privilegio epistémico de las víctimas, la mirada “desde abajo”, ha sido histórica y conceptualmente el punto de inflexión y el fulcro en muchos procesos de elaboración del daño en el siglo XX. No creo que Sebald niegue ese privilegio; más bien indica las condiciones de su ejercicio y su temporalidad. En *Sobre la historia natural de la destrucción* recoge, entre otros testimonios tras los bombardeos, el del escritor Hans Erich Nossack en su obra sobre

esos hechos. Nossack reflexiona sobre cómo en los primeros días no se podía obtener ninguna información clara de lo acontecido. Los detalles de los relatos nunca eran exactos o eran, simplemente, estereotipos. Y Sebald comenta:

Es obvio que tras el golpe que estas gentes habían experimentado, su capacidad de recordar había sido suspendida parcialmente, o que, por el contrario y como compensación, adoptaba una forma arbitraria. Los que escaparon de la catástrofe eran testigos no fiables y en parte ciegos (1999: 24).

La ceguera momentánea de los testigos parece requerir la precisión objetiva de la reconstrucción, de la misma manera que ésta es el instrumento para oponerse a la mirada consoladora sobre el pasado, o a la mirada que se desvía, o a la que lo oculta. Y también se opone a una reacción primera ante la catástrofe, aquella que, según Sebald, marcó la cultura alemana de posguerra, la de la infatuación por lo sufrido como forma de sobreponerse al dolor, negándolo, por medio de una entronización del ciego, fiero, coraje de la reconstrucción. En el regreso al pasado que la historia natural propone, la voz de los testigos ocupará su lugar. La voz en primera persona requiere de los pliegues ulteriores de otras voces –en lo que llevamos visto, la voz en tercera persona y la apelación a la voz en primera persona del plural que habrá de recoger el sentido de la historia, la voz a la que se dirigen las críticas mismas de Sebald– para que su verdad, la forma en que la objetividad del daño queda recogida en su experiencia, pueda no quedar empañada.

Cabe preguntarse si esa responsable precisión no se opone, justamente, a la fuerza, también natural, de sobrevivir a la destrucción, como aquellas hierbas y flores que, tras las temperaturas infernales, y al calor de las ruinas, empezaron a nacer pronto entre los escombros de

las ciudades destruidas. ¿No será este imperativo, ciego, el imperativo ciego de la vida, el que antes he recogido del poema de *Tras la naturaleza*, la forma más clara de declarar inútil la tarea de la rememoración? ¿No es éste el recuerdo de la muerte, y no se opone a él la tarea, ciega, con tesón, de la supervivencia? ¿Por qué recordar si hay que vivir? Probablemente estas preguntas, que no son de Sebald sino mías, no tengan respuesta, o la tengan negativa –no hay que recordar– en el momento mismo de la catástrofe. Si es que entonces pueden formularse, si es que en ese momento cabe acudir al lenguaje interrogativo. Sólo tienen sentido, y además como interrogante moral, después, lo suficientemente después, cuando aquella experiencia de destrucción se descubre con significado para alguien: para Sebald, para nosotros, que encontramos en ella –y en el silencio que la acompañó– un motivo de inquietud. Sólo tienen sentido desde una peculiar forma de mirada “desde arriba” que no es la del extrañamiento, sino la de una extrañeza que dé cuerpo a la imposibilidad de reconocernos reconciliados con el daño. Es esta una objetividad que no desconoce el significado de la destrucción, sino que es capaz de ver lo que no vieron ni los que la iniciaron ni los que la sufrieron. Es un naturalismo que no excluye, sino que incrementa y acendra, el horror de la experiencia. Y lo incrementa, además, porque aquella fuerza ciega de la vida que, para poder ser pospuso la memoria, ciega también su sentido y olvida cómo colaboró ella misma a formas anteriores de devastación. La fuerza ciega de la supervivencia es paralela, en su olvido, en su falta de concepto, a la voluntad ciega que produjo la destrucción.

¿Pero en dónde nos sitúa este horror, esta negatividad que se vive y se percibe físicamente? ¿Cuál es su sentido? El trabajo de la memoria que abre la historia natural sólo tiene sentido porque esa mirada no nos convierte en estatuas de sal por haber vuelto el rostro a contemplar la devastación del fuego divino de lo que dejamos atrás; el desa-

sosiego que produce lo visto no impide el camino, aunque sea de huida. La pregunta por el sentido del horror sólo puede contestarte respondiendo a la demanda performativa que su relato y su recuerdo nos han presentado. De lo contrario, la historia natural del daño sería un relato abrumador de las formas humanas de la destrucción, un acta descriptiva de las devastaciones; eso incrementaría, en el mejor de los casos, la lucidez y, pondría en evidencia los consuelos y las falsas inocencias. Pero no podría dejarle espacio a esa demanda performativa, a la desazón y a la rebelión que suscita la negatividad del daño, de lo que hemos llegado a llamar, justamente, daño y en virtud de lo cual adjetivamos como “del daño” a esa historia. Cabe formularlo de manera más exacta: no hay historia natural del daño si no incorpora la negatividad y la desazón que provoca; sería una secuencia de sucesos que, desenclavados de esa negatividad, sería ciega a sus efectos performativos sobre quien narra y sobre quien atiende a lo narrado.

REGRESAR DESDE BENJAMIN A KANT: LA LEY MORAL COMO LEY DE LA NATURALEZA

Las preguntas que se acumulan en los dos últimos párrafos no se refieren sólo, entonces, a una historia natural del daño que mira hacia el pasado, incluso aunque lo viera desde la negatividad que se agazapó en él. Tampoco atienden a cómo los testimonios y su recuperación crítica forman el tejido en el que se realiza la tarea crítica de la historia natural. Esas preguntas, más bien, ubican en el presente, en el presente mismo de la crítica y de su recepción, lo que la historia natural ha dejado ver; lo hacen porque eso que hemos visto no se ha deslizado de un desasosiego que, para resolverse, ha de mirar hacia el futuro. El horror de la devastación puede, ciertamente, entenderse bajo la rúbrica de aquella mirada, entre Benjamin y Adorno, que declara barrocamente la transitoriedad, lo pasajero y lo desvanecido de lo que ha acontecido: es la montaña de ruinas que contempla aterrado el

ángel de las tesis sobre filosofía de la historia. *Ya nunca más* aquello será recuperado. Pero he indicado, también, que el horror de la devastación surge del choque de perspectivas –la del espectador desde arriba, la de la experiencia a pie de tierra– que ha hecho posible la historia natural misma. La ciega voluntad, que crea las ruinas y es motivo del terror y del desasosiego que ante ella nos surgen, parece abrir otro sentido de ese mismo “nunca más”: aquel que, con mayor coraje, con mayor o menor irritación, se presenta en forma imperativa y añade, como protesta, signos de exclamación: “¡Nunca más!”. Pero, de nuevo, ¿qué sentido tiene esta exclamación exigente? ¿Quién la enuncia y a quién compromete?

Tenemos que regresar al problema filosófico que quedó pendiente cuando encuné los dos sentidos de la idea de historia natural, la que Adorno formulaba –en compleja relación con Benjamin– y la que entendía que una renaturalización metodológica nos daba una perspectiva más radical de comprensión del daño y que he ido desgranando con la filiación naturalista de Zuckerman presente en Sebald. Ambos sentidos, no obstante, se han ido entrelazando. Pero el mayor problema al que se enfrenta la pregunta por el sentido del imperativo del “¡Nunca más!” –una interpelación que acumula a la vez una protesta y una determinación–, el primero que habrá que despejar, es el que nos dejaba planteado Adorno: cómo pensar, a la vez, la naturaleza y la libertad. A ello regreso, pues, tratando de ver cómo el imperativo de la reiteración del daño puede a la vez ser parte de la naturaleza e imperativo moral. Y quizá lo primero es comenzar señalando un obstáculo: y es que no es infrecuente que ese imperativo se presente como una apelación de esperanza o de confianza en el cumplimiento de un compromiso. Como si la determinación, que radica en lo que llamamos voluntad (una voluntad que también tiene, como he señalado, el lado oscuro de provocar la devastación), se acompañara de la garantía de su cumplimiento. Aunque el imperativo del “¡Nunca

más!” tiene su sola fuerza en la experiencia de negatividad de la que nace –la experiencia del daño, la de la necesidad de su rechazo– parece, también doblarse de una posibilidad: la de que en el futuro aquello que nos aterró no se repita. En Kant, el “¿qué debo hacer?” estaba inestable, pero exigentemente, ligado a un “¿qué me cabe esperar?” en el que, de alguna forma, en algún imprecisable último término (sólo pensable como postulación), la exigencia categórica acabaría encontrando una resolución.

Ese vínculo con alguna forma de esperanza parecería imposible desde una historia natural que mira al pasado. Sebald es consciente de ello cuando comenta el trabajo de Kluge dando cuenta de los bombardeos sobre Halderstadt. Hacia el final de la segunda parte de *Sobre la historia natural de la destrucción*, en paralelo –cabe decir invertido– con la reflexión de Zuckerman con la que se concluía el primer capítulo de ese texto, escribe Sebald:

En el centro de la detallada descripción que hace Kluge de la organización social del desastre, un desastre que está pre-programado por los errores siempre recurrentes de la historia, está la idea de que un entendimiento adecuado de las catástrofes que siempre ponemos en marcha es un primer requisito de la organización social de la felicidad. Sin embargo, es difícil desechar la idea de que la destrucción que Kluge ve surgir del desarrollo de los medios y de los modos de producción industrial a penas parece justificar el principio de esperanza (1999: 64-65)³⁷.

³⁷ Que Kluge no es un cripto-confiado en otros momentos de sus obras se ve, por ejemplo, en su cuento-relato *Learning Processes with a Deadly Outcome* (1973). Pero, también, que podría ser un ilustrado –marcado por un pragmatismo mundano de la acción pública– consciente de la vulnerabilidad y que “camina al borde del abismo”, alguien que “abandona la dialéctica negativa sin renunciar a sus intuiciones”, es lo que argumenta, *pro domo sua*, Habermas en su *laudatio* de Kluge en ocasión del

La ciega lógica de la destrucción –económica, bélica– que se puso en marcha con los bombardeos lleva consigo la necesidad de que éstos tuvieran que ocurrir. La historia natural de la destrucción es la historia humana que muestra, en la catástrofe, la vida racional –autónoma, dice Sebald– como vida natural. La responsabilidad del mirar naturalmente descubre, entonces, un abismo. Y se pregunta:

¿No será la destrucción una prueba irrefutable de que las catástrofes que crecen, por así decirlo, en nuestras manos y que parecen explotar de repente son un tipo de experimento que anticipan el momento en que abandonaremos todo lo que hemos pensado, durante tanto tiempo, que era nuestra historia autónoma y regresaremos a la historia de la naturaleza? (1999: 67)

Hay una sospecha en Kluge, y parece, en lo citado, que también en Sebald, de que somos incapaces de aprender de las desgracias que provocamos. Por eso no cabe esperanza. El final del capítulo segundo dice así:

Pero incluso Kluge, el más ilustrado de los escritores, sospecha que somos incapaces de aprender de los infortunios que nosotros mismos nos provocamos [...]. Con plena determinación intelectual contempla la destrucción de su ciudad natal con la horrorizada fijeza del “ángel de la historia” de Walter Benjamin, cuyo “rostro se vuelve hacia el pasado. Donde nosotros percibimos una cadena de eventos, él sólo ve una única catástrofe que sigue amontonando ruinas sobre ruinas y las amontona a sus pies. El ángel quisiera permanecer, despertar a los muertos, recomponer lo que ha sido destruido. Pero sopla una tormenta desde el Paraíso que ha hecho presa de sus alas con tal violencia que el ángel no puede cerrarlas. Esta tormenta le

Premio Lessing (2001).

arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al que le da la espalda, mientras crece hasta el cielo la pila de escombros ante él. A esta tormenta la llamamos progreso” (1999: 68).

¿Coincide la estética y ética de Sebald con esta convencida, serena desesperación final de Benjamin que atribuye a Kluge? Ciertamente, los paralelismos entre las estrategias textuales de esos tres autores –el uso del fragmento, o de la fragmentadora mirada de la precisión, su radicalidad sin concesiones en los desvelamientos y los significados–, y, sobre todo, el mismo desarbolamiento de cualquier espera o confianza, parecerían unirlos en la perspectiva que Benjamin enuncia en su comentario al *Angelus Novus* de Klee. La sorpresa de terror que le abre los ojos al ángel deja ver el radical desangelamiento con el que queda quien destruye el mito del progreso, un mito que queda falsado con las ruinas que dejó, y deja, la destrucción. Pero no sólo está la huella de Benjamin; más cercana, está la reflexión de Adorno.

La catástrofe de la que nos habla Sebald no es una catástrofe inmune a la imputación de responsabilidad. La catástrofe presenta, desnudo, el ejercicio de la libertad que permite esa imputación. Y justamente, porque es imputable nos desasosiega, como a Zuckerman, y nos interpela: los lectores, los ciudadanos del presente que han seguido la lección de la historia natural, somos partes implicadas, hemos recibido el efecto perlocutivo de esa lección. Sebald dice que la catástrofe “crece en *nuestras* manos” y la pregunta que parecería sólo poderse responder con la frialdad lúcida del desangelamiento, como en Kluge, arrastra también una pregunta ulterior sobre lo que nuestras manos hacen o no hacen, sobre lo que pueden hacer o no pueden hacer, para que esa catástrofe crezca o no crezca, aunque sea sin el abrigo de la esperanza. La devastación narrada abre la posibilidad de la acción y la requiere. Creo que la manera en que ese interrogante está en Sebald es –tal vez como le corresponde a un escritor y a un crítico–, justamente, la formulación de su terapéutica poética de la precisión. Que

su obra literaria, no obstante, formule esa poética en el marco recurrente de la melancolía –y que eso sea lo que induce el diagnóstico de que permanece atrapado en el pasado–no nos evita a los lectores, a cuya reflexión nos fue sometida como propuesta, la pregunta por nuestro propio presente. Huyssen ha observado que todo nuevo comienzo, como el de Alemania tras su reunificación, requiere y abre la posibilidad de la memoria (2003: 138 ss.)³⁸ y que es en ese contexto preciso en el que la pregunta por la posibilidad de re-comenzar se le presenta a Sebald. Su obra es, para Huyssen, una reflexión sobre los finales y los nuevos comienzos. Huyssen sospecha, como antes dejé indicado, que Sebald no llega a resolver ese nudo gordiano entre el pasado y el presente, que el palimpsesto de la historia natural reproduce el trauma; que Sebald repite, a pesar de sí mismo, las trampas de la memoria. Que el duelo no ha sido completado.

Tal vez sea así, pero la inestable inferencia que estoy intentando sugerir es que la desazón moral que suscitan la historia natural y un contexto histórico que presenta exigencias radicales –justamente el contexto en el que se formula la propuesta–nos requiere a los lectores, a los destinatarios de la reflexión, intentar responder al sentido del imperativo categórico de que el daño no se repita. El problema es que, en los términos en los que se viene planteando, ese posible rendimiento de la idea de historia natural no acaba por poderse resolver. ¿Cómo sostener lo desnudamente imperativo del mandato de la no reiteración del daño si hemos abandonado –como si fuera una forma de consuelo–la posibilidad de su cumplimiento?

Para entender el atolladero, y quizá para poder pensar alguna manera de salir de él, es necesario salir de los términos en los que se plantea

³⁸ Véase, también, la manera en que Améry (1964) abre su reflexión a las generaciones siguientes.

sin perder, no obstante, lo que pudiéramos haber aprendido en el viaje. Lo que hay que preguntar, de nuevo, es el sentido de la acción que produce o no produce destrucción, que reincide en dañar o que evita el daño. Esa pregunta es la que formulé: ¿qué sentido tiene el “¡nunca más!” –no el “ya nunca más”? Como es bien conocido, Adorno lo formuló en estos términos:

Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante. Este imperativo es tan reactivo a toda fundamentación como lo fue el carácter fáctico del imperativo kantiano (1966: 365).

En mi propia interpretación, esta propuesta del nuevo imperativo categórico contiene tres elementos que son relevantes para una historia natural del daño y para el imperativo de su no reiteración. El primero es que el daño es visto, y no puede no ser visto, en una tensión particular entre aquello que aconteció –y que, en términos de su historia natural particular no se repetirá– y el tipo o lo semejante a ello que, por el imperativo, compromete a quien lo enuncia pensando en el futuro. Auschwitz, como abreviatura de un nombre propio de un lugar o unos lugares, como referente de un momento concreto de la historia y de la geografía del daño, no se repetirá; aconteció, atterradamente. El sentido del imperativo que incorpora ese nombre es, pues, otro, que interpretamos en términos normativos de un tipo de realidad que también podemos denominar con otros términos, como el de “crímenes contra la humanidad”, sin que esa referencia normativa, no obstante, anule aquella referencia específica y lo que ella contiene. El segundo elemento es la forma negativa del imperativo, aquella que no indica la forma positiva de una acción, sino que se expresa en una restricción y una oposición. No propo-

ne una forma de acción –concreta o típica– para el cumplimiento positivo de algo, sino un rechazo negativo. La tercera es la resistencia a la fundamentación que, comenta Adorno, recaería en lo fáctico o no puede superar lo fáctico, al igual que, en su análisis, acontecía con el imperativo kantiano³⁹. Esos tres elementos significativos del imperativo de Adorno –que abren otros problemas en los que no entraré– están enlazados por una misma consideración: la absoluta negatividad de una experiencia –la experiencia del Holocausto– aparece como un hecho, un hecho que es toda la fundamentación posible para el rechazo de lo vivido en ella; ese hecho se proyecta típicamente, conceptualmente, como una nueva necesidad de acción y como la necesidad de una nueva acción, la que evite la reiteración de lo que típicamente aquello fue un caso⁴⁰. Como puede verse, Adorno a la vez sigue la propuesta de Kant para pensar la “gramática filosófica” de la moralidad, la gramática de los imperativos, pero se resiste a pensarla como una estructura que está inserta –*a priori*, decía Kant– en la razón y en la humanidad y que sería su motivo.

Conviene detenerse un momento en esa reticencia porque da luz sobre esta manera de concebir la historia natural del daño. Para Adorno, el problema es la escisión kantiana entre el reino de lo fenoménico, el reino de la experiencia, en el que reina la causalidad y la determinación, y el reino de la libertad que tiene un estatuto

³⁹ La formulación de Adorno no permite, no obstante, diferenciar si ese carácter fáctico es también, racional, como sucede con el *Fakt der Vernunft*, el hecho de la razón kantiana. Como indico a continuación, interpretaría que cabe una interpretación de “fáctico” que a la vez retenga la apelación kantiana a un hecho de la razón, aquello que aparece como experiencia moral, y como referencia al imperativo específico analizado.

⁴⁰ Véase Tafalla 2003, donde se desgranar los sentidos de estas nociones de experiencia y de negatividad.

nouménico. Si las diferencias entre naturaleza y libertad son entendidas como esa escisión irreconciliable, se haría ciertamente imposible pensar la acción en términos del rechazo del daño. Una historia natural del daño, e igualmente una historia natural de las formas de su rechazo, tendrían que formularse en el reino de lo fenoménico, el de la experiencia de la negatividad, la de lo que duele y aquella en la cual el daño se rechaza. Una historia del daño habrá de ser fenoménica –por eso, justamente, puede ser, ha de ser, historia natural. Pero, entonces, y en ese reino, no cabe ni la desazón moral ni la formulación del nuevo imperativo categórico. La única posibilidad de pensar la naturalidad del daño, de su historia y de su rechazo, es superar la escisión en la que, según Adorno, es pensada por el idealismo en el que Kant aparece (ciertamente menos que Hegel) encuadrado⁴¹.

Puede formularse el sentido del imperativo categórico del “¡Nunca más!” proponiendo, por así decirlo, dos pasos. En primer lugar, cabe seguir a Adorno –y lo que de él hubiera en Kluge y en Sebald– y postular que es necesario hacer un lugar al rechazo explícito del mecanismo natural de devastación en el seno mismo de la naturaleza, en el seno de las experiencias que conforman el rechazo del daño; eso implica oponerse a una concepción dualista que separe naturaleza y libertad, ubicando la libertad *en* la naturaleza (lo que, según Adorno, el idealismo de Kant no permite con su escisión entre la “causalidad por la naturaleza” y la “causalidad por la liber-

⁴¹ Pero no olvidemos que el problema de cómo la razón aparece en los comportamientos humanos –cabe decir, ya, en la historia– es un problema ya kantiano: las acciones pertenecen al reino de lo fenoménico y lo empírico. Que el modelo kantiano para pensar cómo ello puede ser así –cómo los mandatos de la razón determinan las máximas de las conductas– tenga limitaciones internas y que cabría pensar en juicios reflexionantes como los que Kant descubría en la estética, en el ámbito de la moralidad, es cuestión distinta y discutida tras los pasos de Arendt. La propuesta final que formularé, en una interpretación de Rawls, que tiene un carácter reflexionante, camina en ese sentido arendtiano (véase Thiebaut 2008).

tad”); sería necesario introducir, en la naturaleza, la posibilidad de negarle su carácter de ciega necesidad. ¿Pero cómo el descosificar, el desontologizar el reino de la naturaleza permitiría hacerle un lugar en él a la libertad y a la responsabilidad?

Pero quizá cabe seguir estando sobre todo de acuerdo con Adorno cuando postula que es necesario concebir la naturaleza misma en términos que la permitan acoger los ejercicios de la libertad, entendida la propuesta, no como la congruencia o fusión de dos reinos –el de la naturaleza y el de la libertad–, sino pensando, más bien, en las formas específicas de la negación concreta de los daños, como una forma de una negación determinada en el ámbito de la historia: “Sólo hay una forma de comprender la libertad: en negaciones concretas, a partir de la figura concreta de lo se le opone”, señala Adorno en *Dialéctica negativa* (1966: 230). Parece necesario preguntar, siguiendo con el problema que se persigue aquí del programa de la renaturalización del daño, qué pudiera ser esa “figura concreta” a la que se opone la negación concreta. Si no es una oposición abstracta, que opone los dos reinos de la naturaleza y de la libertad en la historia, de la necesidad natural y de la necesidad práctica que rige la libertad y la responsabilidad, la oposición concreta a los daños adoptará una forma distinta. Según la perspectiva que empecé suscribiendo, que es necesario pensar la negatividad del daño en términos históricos y sociales ya alejados de la negatividad absoluta del mal, la propuesta de Adorno de una oposición concreta, determinada, parece, efectivamente, un marco interpretativo adecuado.

Pero en *Dialéctica negativa* se formula: “[l]a causalidad es objetiva y subjetivamente el hechizo de la naturaleza dominada [...] La causalidad es simplemente la naturalidad bárbara del hombre, que éste continúa como causalidad sobre la naturaleza” (1966: 267-

268). Si entiendo la propuesta de Adorno aquí, éste continúa la idea de Marx, según la cual la historia de la naturaleza y la historia de la humanidad se complican y entrelazan⁴², y lo harían en ese punto concreto que marca la experiencia del daño, de su realidad y de su rechazo. Pero, al mismo tiempo, la formulación de Adorno que acabo de recoger sobre la causalidad natural, tiene el riesgo de anular –por hechizada– la fuerza que puede extraerse de una concepción de la causalidad –de la necesidad ciega– que tienen los procesos naturales o naturalizados. Cabe sospechar que la “fetichización” de la naturaleza, en esos términos –una formulación que retiene toda la fuerza de la denuncia de la condición humana, de la segunda naturaleza, en el capitalismo–, tiene el efecto de anular el sentido que tiene el “¡Nunca más!”, una formulación imperativa que surge de una experiencia en la que un acto de libertad negativa, de rechazo, se eleva contra la fuerza, también negativa, que se percibe al concebir como naturales los actos humanos que dañan. La causalidad de la naturaleza es vista, en esa concepción de Adorno, como la causalidad negativa de la negatividad; pero, entonces, no podría hacerse lugar en ella, tampoco, a lo que sería la antítesis de esta última: la causalidad de la libertad. La acción sería sufriente, no actuante ante el sufrimiento⁴³.

El coste de rechazar la noción de causalidad natural –aunque sea por el expediente de llamarla idealista, de hacerla víctima del prin-

⁴² En ese sentido, en sus lecciones, Adorno recoge una cita de *La ideología alemana*: “la historia de la naturaleza y la historia de los hombres dependen la una de la otra, mientras existen los hombres” (1964-65: 122).

⁴³ Que la acción tendría ese carácter sufriente es congruente con la concepción de la melancolía que nace de la transitoriedad –el punto en el que la historia natural y la historia humana se entrecruzan, según la lectura que Adorno hacía del Benjamin de *El drama barroco alemán*. Como señalé anteriormente, el problema que vemos aparecer aquí de nuevo es la pérdida de la perspectiva en segunda persona, los otros a quienes se dirige nuestra acción y de quienes nace la interpelación del daño.

cipio de identidad del idealismo– es que la historia natural de la destrucción que nos hizo vislumbrar, aterrado, Zuckerman, la historia natural que parte de la objetividad de la ciencia, queda cercenada, como quedaría condenada la conciencia moral que surge del desasosiego que ese relato objetivo provoca⁴⁴. Si, por una parte, es en efecto necesario despojar a la libertad del aura de algo sublime que la hace incompatible con el mundo de la experiencia, por otro es necesario dejar de pensar la naturaleza y su causalidad ciega como si fueran un espacio en el que no cabe el repudio de nuestros daños. Por eso, creo que cabe argumentar, *pace* Adorno, que precisamente *porque* las acciones humanas pueden ser vistas como ciega causalidad estrictamente natural –con la lógica de necesidad de la causalidad de la naturaleza que se presenta en la esfera de lo que los seres humanos hacen, como la lógica implacable de su ciega voluntad de devastación que hemos visto en los bombardeos, o la que se expresó en la técnica de destrucción de la humanidad de la “solución final” del Holocausto–, *porque* pueden ser objeto de la mirada de la ciencia, pueden *también* ser objeto de rechazo y el contenido del nuevo imperativo moral. Éste, ciertamente, no mirará ya sólo “desde fuera” o “desde arriba” aquellas acciones: por el contrario, adoptará también la perspectiva “desde dentro” o “desde abajo” de quien sufre y de quien actúa. Pero –y eso, pienso, es lo importante de lo que vengo sugiriendo ahora– es que no es la mera “naturalidad bárbara” del ser humano la que hace devastadora a la naturaleza; es la naturaleza, su ciega fuerza de vitalidad y de destrucción la que se hace visible y presente en la acción, la que permite que la acción repudie el daño.

Pero, entonces, la pregunta de cómo puede pensarse el rechazo del

⁴⁴ “La conciencia moral es el estigma de infamia que arrastra la sociedad sin libertad”, dice Adorno en *Dialéctica negativa* (1966: 273).

daño en términos también naturales –en una naturalidad del presente y del futuro– vuelve a plantearse y, si cabe, con más urgencia. Hemos de concluir con la pregunta que formulé al comienzo: ¿cómo hacer compatible la mirada naturalista de Sebald, la mirada de la historia natural, con la apelación moral, si naturaleza y moralidad nos parecen pertenecer a reinos distintos? No creo que, tras lo que hemos dicho de esa historia, podamos, sin muchos matices, negar que esos reinos son distintos, que no es igual el relato de la devastación que la desazón que provoca o que hace posible. Pero tampoco creo que podamos negar que coinciden, al menos, en el punto en el que la destrucción aparece y en el que reclama una respuesta por su directa negatividad –y esta idea no puede ser olvidada, incluso por responsabilidad, es decir, por imperativo moral. Pero es que quizá tampoco sean reinos distintos –al menos en el sentido de que sean incompatibles– desde una concepción fuerte de la moralidad, desde la idea de que es la libertad humana –frente a la necesidad natural– el ámbito de lo que llamamos moral. Por indicarlo, justamente, en el terreno en el que Adorno lo sitúa, y por escandaloso que pudiera parecer, cabe pensar que, incluso en los términos estrictos de Kant, no es imposible concebir una relación directa, conceptualmente directa, entre naturaleza y libertad.

Es obvio que muchas cosas nos separan de la filosofía kantiana: su antropología agustiniana y pietista, su comprensión de la separación del reino de la naturaleza y el de la libertad y, quizá sobre todo a los efectos de lo que hemos tratado, su confiada y esperanzada Ilustración. Pero me interesa subrayar un aspecto de su filosofía moral que permite enlazar con lo que Adorno señalaba –o con lo que he señalado al respecto de Adorno –y con la propuesta de que podemos, en el momento de plantear el nuevo imperativo, enlazar conceptualmente naturaleza y libertad. Me refiero al papel que

desempeña el imperativo categórico. Éste no es una ley substantiva que se le impone a los seres humanos desde fuera, heterónomamente, sino la forma autónoma de una ley que ellos se imponen a sí mismos; tampoco es un algoritmo para juzgar la adecuación de sus acciones a esa ley o para aplicarlo a sus juicios. Es, más bien, la gramática, la sintaxis, de los juicios morales que formulamos en nuestras experiencias; a nuestros efectos, es la sintaxis que tiene el “¡Nunca más!”. Esa gramática, esa sintaxis, indica la corrección de nuestros juicios y de la manera en la que éstos rigen nuestras acciones, cuando lo hacen. Indica qué es una oración bien formada en el espacio de lo que hacemos. Nos permite compulsar cómo nuestras máximas (los enunciados subjetivos de nuestras acciones) pueden ser dichas morales. Kant da diversas formulaciones del imperativo categórico en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, todas ellas –nos dice—expresiones de una misma ley moral.

John Rawls ha presentado una explicación e interpretación del imperativo partiendo –lo que no es frecuente en las interpretaciones de Kant– de la formulación llamada de la ley de la naturaleza (2000: 162-180)⁴⁵. Es interesante recoger la manera en la que Kant introduce esta formulación porque, estimo, va al centro del problema que estamos planteando. En la *Fundamentación*, tras introducir la idea general de que el imperativo es único –“obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal”, Kant indica:

Dado que la universalidad de la ley según la cual suceden efectos constituye lo que se llama propiamente *naturaleza* [...], esto es, la existencia de las cosas en tanto

⁴⁵ No seguiré el detalle de la reconstrucción de lo que Rawls denomina “el procedimiento del I(mperativo) C(ategórico).

que está determinada según leyes universales, tenemos que el imperativo universal del deber también podría rezar así: *obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza* (GMS: 173).

Rawls reconstruye el sentido de esta fórmula indicando que el agente, que adopta ante sí mismo una actitud hipotética universalizadora, se plantea la hipótesis de que todos harían algo como si una ley de la naturaleza se tratara – “como si tal ley nos hubiera sido implantada por instinto natural”, dice exactamente Rawls (2000: 168); en un paso ulterior, esta nueva ley de la naturaleza, así propuesta, se concibe en relación conjunta con otras leyes de la naturaleza y el agente (estrictamente, todos los agentes de consumo), entonces, pondera cómo pudiera ser un mundo natural así, podemos decir, re-configurado. Rawls propone que llamemos a este nuevo orden “un mundo social ajustado”. El sentido, pues, de la fórmula es determinarnos a que nuestra acción, por su voluntad, quede en acuerdo con ese mundo social ajustado que pondremos como racionalmente aceptable –en la medida en que podamos conducir tal experimento mental, por así llamarlo. Si no podemos pensar coherentemente ese mundo, o si no podemos ajustar nuestra voluntad para que suceda, nuestra máxima, la propuesta subjetiva que hacíamos de nuestros actos –indica Rawls que dice Kant– no será una máxima moral.

La propuesta de interpretación de Rawls no tiene menos problemas –tiene quizá los mismos y algunos más– que lo que señala la letra de Kant. Pero tal vez presente una sugerencia iluminadora para lo que venía planteando. Pensemos esta fórmula del imperativo en términos del daño. La historia natural del daño indicaba, en aquella parte de ella que mira hacia el pasado, que la voluntad

ciega forma parte de la naturaleza y que la destrucción y la devastación que produce, y precisamente porque puede ser objeto de imputación moral, produce un horror –una desazón, un desasosiego– por su negatividad; por ello mismo, esa misma historia natural debería hacerle un lugar al nuevo imperativo categórico, negativo y experiencial, por decirlo en los términos de Adorno, del repudio del daño. La sugerencia de Kant sería ahora interpretada como diciéndonos: imagina un mundo social ajustado en el que aquella negación del daño –el tipo que ejemplifica– se diera ciegamente, como ley de la naturaleza; imagina un mundo social en el que ciegamente –con voluntad ciega–no hubiera esa devastación. Si podemos imaginarlo y desearlo, si podemos concebirlo y hemos de proponernos realizarlo, tu máxima se ajustará a la gramática correcta de la moralidad. Lo que esta interpretación nos sugiere, entonces, es que hay que invertir el sentido (no la dirección, que marca el daño, sino su sentido) de la ciega voluntad: si mirando hacia el pasado sólo percibimos la estela de devastación que apila escombros ante nuestra mirada, una destrucción que ha provocado nuestra ciega voluntad de destrucción, una voluntad opuesta –que podemos pensar igualmente ciega–construirá, y se piensa capaz de construir, un mundo en el que aquella devastación ya no ocurra. Con este contraste de voluntades o de direcciones en el ejercicio de la voluntad, se desliza en la idea de historia natural una contraposición entre la ciega voluntad que daña y algo distinto –la necesidad práctica– del “¡Nunca más!” que surge, por su parte, del acendrado desasosiego que nos produce aquella ceguera y aquella voluntad. Eso es una forma de contraponer una voluntad sin conocimiento y un conocimiento tal vez difícil de alcanzar, una insatisfacción del conocimiento mismo, que desearíamos –y eso sería la moralidad– que rigiera nuestra voluntad.

Así interpretada –y, de nuevo, con independencia de otras muchas

cuestiones que es necesario discutir con respecto a la ética de Kant, especialmente la de la confianza en el resultado de todo ello– la propuesta no está lejana, tal vez, de la que he desgranado al hilo de Sebald: dice que habrá de hacerse aquella acción o aquel tipo de acciones de rechazo de la negatividad vivida, de aquellos daños, cuyos resultados no podemos aceptar si los vemos en forma de hechos naturales. Tal vez, entonces, no haya distancia absoluta en ese punto preciso entre moralidad y naturaleza, entre la inocencia física de los edificios, e incluso de las plantas y las piedras, y la inmoralidad de las acciones. Ello no sería sólo en el momento de la destrucción, sino también en el momento de concebir qué puede hacerse para evitarla, porque, al cabo, lo que los humanos hacemos, si es intramundano y no teológico, si es autónomo, es parte de la naturaleza, de una naturaleza que contiene, también la libertad. Tal vez es más comprensible verlo así que establecer una barrera, que siempre parece pertrecharnos de inocencias, entre naturaleza y moralidad. Tal vez porque solo si vemos nuestras acciones –lo que podemos hacer y no hacer– como haciendo cosas, modificando el mundo, destruyendo, hiriendo, podemos darnos cabalmente cuenta de qué significa ser responsables por ellas, de esa modificación, de esa destrucción y de ese daño.

Esa posibilidad teórica no solventa todos los problemas que trae consigo pensar el mal en términos de un daño que opera en la materialidad y en la historia. Dañar es dañar a otros, ser dañado es ser dañado por otros. Un mundo social ajustado, aquel en el que no existieran los daños que vamos nombrando, tiene como su eje, precisamente, las formas de los vínculos que nos constituyen como seres humanos, aquellos en los que nombramos algo como daño, en los que los juzgamos, en los que los reparamos, cuando es posible. Por volver, finalmente, a citar a Adorno:

El mal no consiste en que los hombres libres obren radicalmente mal –y esto ocurre por encima de todo lo que Kant pudo imaginar– sino en que todavía no existe el mundo en que ya no necesitarían ser así. Esta es una verdad que cruza a relámpagos la obra de Brecht. Es decir, el mal sería la misma falta de libertad. De ella procedería el mal existente (1966: 218)⁴⁶.

⁴⁶ Como lo formula, con precisión, Tafalla: “La ética no nace en una razón autónoma, sino en la experiencia; la ética no comienza en el yo, sino como respuesta al dolor de otro” (2003: 119). Como he venido sugiriendo, en efecto, no nace de la melancolía del “ya nunca más”, sino de la justicia, o de una melancolía de la fragilidad y la melancolía que le ha hecho lugar, en su centro, a la compasión y a la justicia.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno**, Theodor W. (1932), “The Idea of Natural History”, *Telos*, 60, 1984: 111-124
- Adorno**, Theodor W. (1959), *Kant's Critique of Pure Reason*, edited by Rolf Tiedemann, translated by Robert Livingstone (Cambridge: Polity Press) 2001.
- Adorno**, Theodor W. (1963), *Problems of Moral Philosophy*, edited. T. Schröder, translated by Robert Livingstone (Cambridge: Polity Press, 2000;
- Adorno**, Theodor W. (1964-65), *History and Freedom. Lectures 1964-65* (Cambridge: Polity Press) 2006.
- Adorno**, Theodor W. (1966), *Dialéctica negativa*, trad. de José María Ripalda (Madrid: Taurus) 1975.
- Améry**, Jean (1964), *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, edición de Enrique Ocaña (Valencia, Pre-Textos) 2001.
- Arendt**, Hannah (1963), *Eichman en Jerusalén*, trad. de Carlos Ribalta (Barcelona: Lumen) 1999.
- Benjamin**, Walter (BO), *Obras*, Libro I, vol. 2, edición de Rolf Tiedeman y Hermann Schweppenhäuser, trad. de Alfredo Brotons Muñoz (Madrid: Abada) 2008.
- Benjamin**, Walter (1927), *El origen del drama barroco alemán*, trad. de José Muñoz Millanes (Madrid, Taurus) 1990.
- Bowie**, Andrew (1986), “Alexander Kluge: an Introduction”, *Cultural Critique*, 4: 111-118.
- Buck-Morss**, Susan (1989), *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*, (Cambridge, Mass.: The MIT Press; ed. castellana: *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, trad. de Nora Rabotnikof (Madrid: La balsa de la Medusa) 2001.
- Buck-Morss**, Susan (1977), *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute* (New York: The Free Press)
- Butler**, Judith (2009), *Frames of War. When is Life Grievable?* (London: Verso).
- Connolly**, Cyril (2002), *The Two Natures. The Selected Works of C. Connolly*, vol.2 (London: Picador).
- Denham**, Scott y **McCulloh**, Mark (2006) (comps.), *W-G- Sebald. History.*

- Memory. Trauma* (Berlin: Walter de Gruyter).
- Duttlinger**, Carolin (2004), "Traumatic Photographs: Remembrance and the Technical Media in W.G. Sebald's *Austerlitz*", en Long, J.J. y Whitehead, A. (2004: 155-171).
- Fritzsche**, Peter (2006), "W.G. Sebald's Twentieth-Century Histories", en Denham S. y McCulloh, M. (2006: 291-299).
- Goldensohn**, Leon (2004), *Las entrevistas de Núremberg*, edición e introducción de Robert Gellately; trad. de Teresa Carretero López-Tello, Amado Diego Rodríguez y Miguel Martínez-Lange (Taurus: Madrid).
- González García**, José M. (1989), *La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Weber y Kafka* (Madrid: Antonio Machado Libros).
- Habermas**, Jürgen (1971), *Perfiles filosófico-políticos*, trad. de Manuel Jiménez Redondo (Madrid: Taurus) 1975.
- Habermas**, Jürgen (1986), "On the Public Use of History: The Official Self-Understanding of the Federal Republic is Breaking Up", en Knowlton, J. y Cates, T. (1993: 162-170).
- Habermas**, Jürgen (1990), "The Useful Mole who ruins the Beautiful Lawn", en *The Liberating Power of Symbols*, translated by Peter Dews (Cambridge, Mass.: MIT Press) 2001: 112-122.
- Hansen**, Miriam B. (2012), *Cinema and Experience: Kracauer, Benjamin, Adorno* (Berkeley, Cal.: University of California Press).
- Hanssen**, Beatrice (1998), *Walter Benjamin's Other History* (Berkeley: University of California Press).
- Hutchinson**, Ben (2009), *W.G. Sebald – Die dialektische Imagination* (Berlin: Walter de Gruyter).
- Huyssen**, Andreas (1995), *Twilight Memories: Making Time in a Culture of Amnesia* (New York: Routledge).
- Huyssen**, Andreas (2001), "On Rewritings and New Beginnings: W.G. Sebald and the Literature about the Luftkrieg," *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 124: 72-90.
- Huyssen**, Andreas (2003), *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory* (Stanford, Cal.: Stanford University Press).
- Ilseman**, Mark (2006), "Going Astray: Melancholy, Natural History, and the image of Exile in W.G. Sebald's *Austerlitz*", en Denham, S. y McCulloh, M. (2006: 301-314).
- Jameson**, Fredric (1968), "On Negt and Kluge", *October*, 64: 151-177.
- Kant**, Immanuel (GMS), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, edición bilingüe a cargo de José Mardomingo, (Barcelona: Ariel) 1996.

- Kluge**, Alexander (1977), *Der Luftangriff auf Halberstadt am 8. April 1945* (Frankfurt: Suhrkamp) 2008; edición castellana: *Ataque aéreo a Halberstadt, el 8 de abril de 1945*, trad. de José Luis Arántegui (Madrid: Antonio Machado Libros) 2014.
- Kluge**, Alexander (1973), *Learning Processes with a Deadly Outcome*, translated by Christopher Pavsek (Durham: Duke University Press) 1996.
- Kluge**, Alexander y **Negt**, Oskar (1981), *Geschichte und Eigensinn. Geschichtliche Organisation der Arbeitsvermögen – Deutschland als Produktionsöffentlichkeit – Gewalt des Zusammenhangs*, 3 vols. (Frankfurt am Main: Zweitausendeins).
- Kluge**, Alexander y **Negt**, Oskar (1972), *Public sphere and experience: Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*, edited by Miriam Hansen (Minneapolis: University of Minnesota Press) 1993.
- Knowlton**, James y Cates, Truett (1993) (comps. y trads.), *Forever in the Shadow of Hitler? Original Documents of The Historikerstreit, the Controversy Concerning the Singularity of the Holocaust* (New Jersey: Humanities Press).
- Langer**, Lawrence L (1993), *Holocaust Testimonies*, (New Haven: Yale University Press).
- Langston**, Richard (2008), "The Work of Art as Theory of Work: Relationality in the Works of Weiss and Negt & Kluge", *The Germanic Review*, 83, 3: 195-216.
- Long**, J.J. y **Whitehead**, Anne (2004) (comps.), *W.G. Sebald. A Critical Companion* (Edinburgh: University of Edinburgh Press).
- Ludze**, Peter C. (1998), *Alexander Kluge: The Last Modernist* (Detroit: Wayne University Press).
- Malkmus**, Bernhard (2009), "Intermediality and the Topography of Memory in Alexander Kluge", *New German Critique*, 107: 231-252.
- Maragat**, Edgar (2007), "Apercepción y sistemas causales: A vueltas con la filosofía kantiana de la mente", *Ágora*, 26, 1: 79-98.
- Mate**, Manuel Reyes (2006), *Medianoche en la Historia: comentario a las tesis de W. Benjamin sobre el concepto de historia* (Madrid: Trotta).
- Mate**, Manuel Reyes (1991), *La razón de los vencidos* (Barcelona: Anthropos).
- May**, Larry (2012), *After War Ends* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press).
- Merritt**, Melisa McBay (2009), "Reflection, Enlightenment, and the Significance of Spontaneity in Kant", *British Journal for the History of Phi-*

- losophy, 17, 5: 981-1010
- Morgan**, Peter (2005), "The Sign of Saturn. Melancholy, Homelessness and Apocalypse in W.G. Sebald's Prose Narratives", *German Life and Letters*, 58, 1:1468-1483.
- Pensky**, Max (2004), "Natural History: the life and afterlife of a concept in Adorno", *Critical Horizons*, 5, 1: 227-258.
- Pensky**, Max (2011), "Three kinds of ruin: Heidegger, Benjamin, Sebald", *Polígrafi*, 61-62, 16: 65-89.
- Pinker**, Steven (2011), *The Better Angels of our Nature. The Decline of Violence in History and its Causes* (London, Penguin).
- Pippin**, Robert (1987), "Kant on the Spontaneity of the Mind", *Canadian Journal of Philosophy*, 17, 2: 449-476.
- Rawls**, John (2000), *Lectures on the History of Moral Philosophy*, edited by Barbara Herman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- Rawls**, John (1999a), *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- Rawls**, John (1999b), "Fifty Years after Hiroshima", en *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press) 565-574.
- Scarry**, Elaine (1985), *The Body in Pain* (Oxford: Oxford University Press).
- Schlant**, Ernestine (1999), *The Language of Silence. West German Literature and the Holocaust* (New York: Routledge).
- Schmitz**, Helmut (2007), *German Monitor, 67: A Nation of Victims? Representation of German Wartime Suffering from 1945 to the Present*.
- Schwartz**, Lynne, S., comp. (2007), *The Emergence of Memory: Conversations with W.G. Sebald* (New York: Seven Stories Press).
- Sebald**, W.G. (1988), *After Nature*, translated by Michael Hamburger (London: Penguin) 2002.
- Sebald**, W.G. (1990), *Vértigo* (1990), Barcelona, Debate, 2001.
- Sebald**, W.G. (1995), *Los Anillos de Saturno* (Barcelona: Debate) 2003.
- Sebald**, W.G. (1999), *Natural History of Destruction*, London, Penguin, 2003.
- Sebald**, W.G. (2001), *Austerlitz* (Barcelona: Anagrama) 2002.
- Sebald**, W.G. *Campo Santo* (2003), translated by Anthea Bell (London: Penguin) 2005.
- Seidel**, Annette (2007), "Lost in Translations? The Discourse of "German Suffering" and W.G. Sebald's *Luftkrieg und Literatur*", en Schmitz, H. (2007: 161-179).
- Sgarbi**, Marco (2008), "Kant's Ethics as a part of Metaphysics: The role of Spontaneity", *Kant e-Prints*. Campinas, Setie 2, 3, 2: 265-278.

- Shklar**, Judith (1964), *Legalism: Law, Morals and Political Trials* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- Snow**, C.P. (1961), *Science and Government* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- Tafalla**, Marta (2003), *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria* (Barcelona: Herder).
- Thiebaut**, Carlos (2001), "La ética de la Escuela de Frankfurt revisitada", *Dáimon*, 22: 39-54.
- Thiebaut**, Carlos (1989), "La Teoría crítica de la sociedad", en Camps, Victoria (1989) (comp.), *Historia de la Ética*, vol. 3 (Barcelona: Crítica) 441-480
- Thiebaut**, Carlos (2004a), "La experiencia extrañada: Mapas, tiempos y figuras", *Boletín de Estética*, Buenos Aires, I, 1: 2-20.
- Thiebaut**, Carlos (2004b), "W.G.Sebald. Lejos y de paso, y sin embargo dentro", *El rapto de Europa*, 5:15-21.
- Thiebaut**, Carlos (2013), "¿Es posible resistirse al vértigo de lo sublime (negativo)? Sobre un argumento de Carlos Pereda en *Vértigos argumentales*", en Fernández, Miguel Ángel y Hurtado, Guillermo, comp. (20013), *Normatividad y argumentación. Carlos Pereda y sus críticos* (México: UNAM) 53-72.
- Thiebaut**, Carlos, (2008), "Re-reading Rawls in Arendtian light: Reflective judgment and Historical Experience", *Philosophy and Social Criticism*, 34, 1-2: 137-155.
- Walzer**, Michael (1977), *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations* (New York: Penguin Books).
- Weiss**, Peter (1975-81), *Estética de la resistencia*, trad. de José Luis Sagüés, Arturo Parada, Luis A. Acosta (Hondarribia: Argitaletxe Hiru) 1999.
- Wilms**, Wilfrid (2006), "Speak no Evil, Write no Evil: In Search of a Usable Language of Destruction", en Denham S. y McCulloh, M. (2006: 183-204).
- Zamora**, José A. (1997), "Th. W. Adorno y la praxis necesaria. Prolegómenos a una propuesta de ética negativa", *Enrahonar*, 28: 23-32.
- Zamora**, José A. (2004), *T.W. Adorno. Pensar contra la barbarie* (Madrid: Trotta).
- Zuckerman**, Solly (1978), *From Apes to Warlords* (London: Collins) 1988.