Crisis de género en filosofía, y *enormous responsibility*

Patricio Peñalver Gómez

RESUMEN

Este ensayo sitúa el motivo de la responsabilidad como tema central de la ética, con especial referencia a la filosofía moral madura de Agnes Heller. Se muestra la relevancia del concepto de "responsabilidad enorme", ligado al de "responsabilidad histórico-mundial" por el Bien o por el Mal en el mundo, en el marco de una tipología de las responsabilidades (retrospectiva-prospectiva, general-singular). Nos interesamos en la conexión entre una filosofía de la responsabilidad enorme (que incluye la responsabilidad por el otro en el sentido de la heterología de Derrida y Lévinas), y el cambio que afecta a la forma de la filosofía, a la filosofía como género.

Palabras clave: responsabilidad, personalidad, género, Georg Lukács, Agnes Heller, Jacques Derrida

ABSTRACT

This essay situates the motif of the responsibility as central subject of the ethics, with special emphase in the moral philosophy mature of Agnes Heller. The paper shows the relevance of the specific concept of "enormous responsibility", connected to the concept of the "world-historical responsibility" for Good and for Evil, in the framework of a typology of responsibilities (retrospective-prospective, general-individual). The essay focuses also the question of the relationship between an ethics of the responsibility enormous (wich includes the responsibility for the Other in the heterology of Derrida and Lévinas), and the change of the form of philosophy, of philosophy as genre.

Key words: responsibility, personality, gender, Georg Lukács, Agnes Heller, Jacques Derrida

Quiero sugerir en lo que sigue la hipótesis de que una radicalización en el sentido y el concepto de la responsabilidad como tema central de la ética, lleva a su vez a la necesidad y a la tarea de una trasformación de la filosofía. O si trasformación de la filosofía parece demasiado, al menos necesidad y tarea de una trasformación de la relación de la filosofía consigo misma. En especial trasformación de la filosofía en sus formas de expresión y de comunicación, y así, cambio en la forma de relación de la filosofía con el género filosofía y eventualmente con los géneros de la filosofía. Es interesante notar que el fin definitivo de los grandes relatos o más exactamente de la complacencia filosófica en los grandes relatos no lleva a posmodernismo esteticista, como trasmite el rumor académico vulgar. Más bien al contrario, la imposibilidad de habitar en un gran relato como en una casa queremos ligarla aquí a una recuperación del primado de la razón práctica en una época cuyo espíritu prohíbe taxativamente los autoengaños típicos de un cierto idealismo inscrito en la filosofía tradicional. La dimensión más fecunda de lo que se llama, no sin riesgo de equívoco, "giro posmoderno", reside seguramente en una metamorfosis de la filosofía que concierne justamente, y valga la redundancia, a la forma, a la forma de los conceptos, de los enunciados y de las configuraciones teóricas[1]. No es extraño que pueda encontrarse que en los últimos cincuenta años ha habido más cambios formales, por ejemplo, más invenciones terminológicos (desde la "elección existencial" al "juego de lenguaje" o a la *différance*), que en siglos de serena tradición. Y no es extraño, en consecuencia, que la crisis de las leyes

[1] El motivo "giro posmoderno" juega un papel importante en los parajes de toda explicación comprometida de las trasformaciones del pensamiento "radical" de Agnes Heller, desde un marxismo crítico a una ética de la personalidad. Cf. Simon Torney, "From "racional utopia" to "will-to-utopia". On the "postmodern" turn in the recent work of Agnes Heller", in *Daímon*, 17, 1998, pp. 133-149.

clásicas del género filosofía se perciba, a veces con temor, como crisis del género filosofía sin más. Habrá que ver luego si tras ese temor escatológico y apocalíptico del final de la filosofía no hay otra cosa sino el viejo temor de la filosofía de la identidad y su pulsión de consenso, ante los imprevisibles, incalculables, poderes del *héteron*. La alergia a la metamorfosis imparable de la filosofía nueva encubriría entonces un temor al pluralismo de verdad, al pluralismo entre paradigmas intraducibles.

El bello motivo literal del caso de la "*enormous responsibility*" en algunos textos de Agnes Heller será aquí, desde luego, algo más que una premisa o un mero desencadenante inicial de estas reflexiones. Quisiéramos saber explotar algunas de las posibilidades de expansión significativa de ese motivo literal en contextos diversos y por lo pronto en el marco del programa de filosofía moral del que tomamos la expresión. Enorme responsabilidad es un asunto, en efecto, objetivamente relevante, creo, en la renovadora filosofía moral madura de la profesora húngara que vino del frío[2].

Pero anticipo que la cuestión de la posible relación entre el caso o los casos de responsabilidad enorme, y también, de responsabilidad histórico-mundial por el Bien o por el Mal, por un lado, y, por otro lado, las formas de expresión y comunicación de la filosofía, puede y debe llevarnos a otros parajes del pensamiento contemporáneo, parajes más o menos significativos en la letra y en el movimiento de la obra de la sin duda más original discípula de Lukacs. Lo diré con ingenuidad: un cierto sentido de la responsabilidad en el Derrida más hamletiano, una demanda de responsabilidad fuera de toda medida en el Lévinas más próximo a Dostoievski rondarán esta exposición a mayor o menor distancia. Más obviamente al caso viene la incidencia de la relevancia de la responsabilidad, sobre todo, de la responsabilidad en los *dark times*, de Hanna Arenndt. Sin duda en la reflexión arendtiana, por mencionar un paraje filosófico muy evidentemente significativo en la reflexión postrera de Heller, tiene un lugar decisivo el tema de la responsabilidad enorme, aunque, que yo sepa, no sea en ella un motivo literal. Pero Hanna Arendt ha contribuido como pocos a la renovación o acaso a la purificación filosófica del concepto de responsabilidad, en especial a partir de sus canónicos análisis del *new beginning* histórico que representó en la historia europea el surgimiento de los Totalitarismos hitleriano y stalinista. El concepto y el sentido de responsabilidad se ve llevado ahí a una necesaria nueva profundización ante la figura nueva de los llamados no sin equívoco crímenes colectivos en el marco histórico de los Totalitarismos. Por cierto que hay momentos significativamente agonísticos en la reflexión de Heller sobre el pensamiento de Hanna Arendt, y cabe recordar en especial las importantes puntualizaciones y desacuerdos en relación con el siempre polémico *Eichmann en Jerusalem*. Pero es la *sympatheia*, la *philía* filosófica hacia la autora de la *Condición humana* lo que predomina en general en la conversación filosófica de Heller, y a pesar de las distancias irreductibles entre estos dos idiomas metódicamente tan diferentes. Cabe destacar la bella contribución de la húngara acerca de la continuidad y la discontinuidad, la tradición y el *new beginning* y el acontecimiento, en el gran coloquio *Hanna Arendt in Jerusalem* celebrado en Jerusalem bajo la dirección de Steven Asheim[3]. Éste por cierto tuvo que dejar claro la profunda paradoja y lo inventivo, casi provocador, de un título así. Asheim sitúa la intensa relación vital e intelectual de Arendt con la realidad y con el símbolo Jerusalem en el contexto complejo de un rechazo,

---

[2] Sobre las circunstancias de la trayectoria filosófica y política de Agnes Heller, así como sobre la conexión con George Lukács, y la relativamente tardía constitución de la escuela de Budapest, cf. "Interviews with profesor Agnes Heller (Budapest, july 1981)", in *Daímon*, 17, cit., pp. 21-53. Perspectivas novedosas sobre los problemas que plantea el marxista húngaro, desde el punto de vista de la filosofía y de la política, en una conferencia del último Manuel Sacristán, en 1985 "Sobre Lukacs", ahora editada: M. Sacristán, *Seis conferencias.* Sobre la tradición marxista y los nuevos problemas, edición de Salvador López Arnal, El Viejo Topo, Barcelona, 2005, pp. 157-195.

[3] A. Heller, "Hanna Arebdt on Tradition and New Beginnings", in *Hanna in Jerusalem* (ed. Steven E. Asheim), University of California Press, Londres, 2001, pp. 19-32.

durante decenios, de la mayor parte de la *intelligenzia* judía y de la cultura oficial del Estado de Israel a una escritora que se quiso radicalmente independiente si es que no fieramente independiente. La que había sido militante sionista práctica en los años treinta y primeros cuarenta, refugiada apátrida en Francia y Estados Unidos, empieza a criticar a partir de 1947, algunos importantes supuestos del Estado de Israel, y algunos esquemas de autointerpretación del judaísmo demasiado ingenuamente identitarios. El efecto filosófico de esas implicaciones libérrimas afecta al juicio arendtiano sobre la responsabilidad.

Queda dicho entonces que queremos ser más sensibles a la parte de *philía* que a los momentos agonísticos de la conexión entre las dos conceptualizaciones de la responsabilidad aludidas, y que son desde luego independientes, y muy diferentes en sus respectivas bases históricas y conceptuales. Cabe en consecuencia mayormente tener en cuenta las afinidades y hasta los paralelismos de estas dos escritoras que han modificado, una y otra, cada una desde relativamente diferentes mundos históricos, buena parte del paisaje intelectual de la filosofía moral y política de los últimos decenios.

Una clave que comparten ambas es la virulencia que una y otra asignan al enorme significado de un nombre propio irreductible en la cultura europea desde comienzos del siglo pasado. Digo Kierkegaard, el cada vez más necesitado de nuevas lecturas Kierkegaard.

El caso es que para el tema de la responsabilidad en general y de la responsabilidad enorme en especial es importante medir el peso filosófico de ese relativamente reciente "personaje conceptual" que es la elección existencial[4]. Este personaje nace en Dinamarca en 1843 en *La Alternativa*, una obra en la que intervienen, como se sabe, varios autores, bajo la dirección orquestal de un pseudónimo de Kierkegaard, Víctor Eremita. Una reflexión europea culta de la *enormous responsibility* requiere una lectura activa, una recepción no beata y no teológica, de unos escritos tan "raros" pero tan imprescindibles como los editados por magíster Kierkegaard y por toda la legión de sus pseudónimos. El concepto de elección existencial que introdujo el danés en la conversación filosófica europea es, se advierte de entrada, imprescindible para una aclaración de la responsabilidad enorme. Y por otro lado Kierkegaard es el primer filósofo que prohíbe con todas las de la ley la escisión, la inautenticidad, la irresponsabilidad, en suma, de un sistema filosófico que cree poder cortar su implantación en la elección existencial del filósofo. El sarcasmo del aspirante a predicador Kierkegaard ante el arquitecto de un palacio sistemático de ideas que vive en una choza es la premisa de una crítica implacable al sistema mismo de Hegel, no sólo una crítica, que también, *ad hominem*. El constructor del sistema del saber absoluto vive en una choza: el predicador danés le saca punta filosófica a la paradoja de ese riquísimo de espíritu pero pobrísimo de vida que habría sido el autor del máximo esfuerzo moderno por llevar la filosofía a *Wissenschaft*. Es un gesto crítico formalmente próximo al que rige la columna derecha de *Glas* si se me permite una larga cambiada, y dado que queremos interesar en la fecundidad formal del motivo de la responsabilidad. Aunque el hegeliano o el hegeliano marxista standard crea poder contestar a Kierkegaard situándolo en la figura fenomenológico-histórica de la conciencia desdichada, el sistema hegeliano, el sistema de la verdad como todo dialécticamente expuesto, ya nunca podrá reinar en la filosofía como ese sistema se había exigido a sí mismo: es decir con la certeza íntima de haber elevado la filosofía como aspiración a la filosofía como *Wissenschafft*. Franz Rosenzweig, gran conocedor del Idealismo alemán, explicó de manera contundente esa contribución definitiva del autor del *Concepto de angustia* en la economía de una filosofía que tiene que despedirse entonces definitivamente del sueño del Idealismo, y desde luego de los ideales éticos del clasicismo alemán. Kierkegaard, gran lector y a su manera admirador de Goethe, no habría podido entrar en la casa del Consejero Aulico de Weimar. O a mí me cuesta trabajo imaginármelo.

---

[4] Sobre el "concepto" de "personaje conceptual", cf. A. Heller, *Una filosofía de la historia en fragmentos*, trad. esp. Marcelo Mendoza, Barcelona, 1999.

Tiene cierta gracia la digamos anécdota de que a Heller y a Arendt el tema de la elección existencial, y de la responsabilidad del filósofo o de la filósofa, les viniera de sus respectivos maestros, Heidegger y Lukacs, irreconciliables no digo que simplemente incompatibles entre sí. Hay que tener en cuenta varias diacronías. Es más bien la última Heller la que explora los recursos de un joven Lukacs kierkegaardiano. El joven Lukacs hablará en *An Ethics of Personality*, a través de Lawrence, un personaje del drama filosófico que ocupa la segunda parte de ese libro. Luego volvemos, a Lawrence, y a la amistosa pero no exactamente complaciente reconfiguración del joven Lukacs por su discípula, sin asomo de nostalgia. Señalo ahora, por seguir con la anécdota de las afinidades intelectuales entre los dos idiomas de la responsabilidad en que queremos interesarnos mayormente, y a propósito del maestro de la joven Arendt, que también fue sobre todo cosa del primer Heidegger, del de los años anteriores a la publicación de *Sein und Zeit*, el interés sistemático en las enseñanzas de Kierkegaard. El fenomenólogo que había abandonado hacía poco lo que él mismo llamaba el "sistema católico", y empezaba a caminar hacia la interpretación griega del ser para defenderse del trascendentalismo husserliano, coincidió un trecho con la Kierkegaard-Renaissance de la contemporánea teología dialéctica protestante. Es el primer Heidegger el que afirma y reclama la contribución de Kierkegaard para que la filosofía, por ejemplo la filosofía fenomenológica, llegase a asumir la responsabilidad del Dasein ante la autenticidad o la autenticidad de su elección existencial. Heidegger se alejó luego, y cada vez más, del poeta del cristianismo. Se alejó de éste sobre todo cuando abandonó, traicionó quizá la fenomenología[5], y el intelectualismo esencial de la filosofía, y devino glamouroso pensador místico de la enigmática si es que no tramposa *Geschichte des Seins*, tras sustituir la escritura sagrada de la tradición judeo-cristiana por unos fragmentos de sabiduría griega arcaica elevados a su vez a escritura sagrada. Calculo que por su parte, al Lukacs weberiano, hegeliano, marxista, y en fin Ontólogo de nuevo cuño, Kierkegaard debía parecerle en el mejor de los casos, un pensador romántico despistado, en el peor, una reacción antimoderna cómplice oscurantista de los enemigos de la Ilustración. Y sin embargo Agnes Heller ha sabido recuperar la vigencia del concepto kierkegaardiano de verdad subjetiva –en las antípodas de todo *stupid* relativismo. Para esa recuperación el escrito lukaksiano sobre Kierkegaard, en 1911, en *Die Seele und die Formen*, sigue siendo una referencia canónica. Al comienzo de la apasionante reconstrucción del drama de amor posible frustrado del filósofo cultísimo de buena familia György Lukacs y la pintora Irma Seidler, Heller se refiere al "inmortal ensayo sobre Kierkegaard" de aquel intelectual empeñado en la presunta necesidad de soledad del creador de formas espirituales[6].

El programa de filosofía moral en cuyo marco queremos destacar lo nuevo, y algunas dificultades, del concepto de responsabilidad, y en especial de la *enormous responsibility*, comporta tres aspectos, más que tres partes. El primero es el aspecto *interpretativo*, el segundo, el *normativo*, y el tercero, el aspecto *educacional* o *también terapéutico*. En el momento -1988- en que se formula este programa de filosofía moral, concretamente en la Introducción al primer volumen, *General Ethics*, el plan se presenta muy claro, y como un programa efectivamente realizable. Diez años después, al comienzo de lo que se había previsto como desarrollo del tercer aspecto de la filosofía moral, en la Introducción a *An*

---

[5] Remitimos al apasionante "diálogo", en medio del equívoco, la rivalidad y el malentendido, entre Husserl y Heidegger, en el otoño de 1927, recién publicado *Sein und Zeit*, con ocasión de la tentativa frustrada de redactar ambos en colaboración la voz "Phenomenology" para la *Enciclopedia Británica*. Walter Biemel editó los materiales relevantes como apéndice a la *Phenomenologische Psychologie* (Husserliana, IX).

[6] Agnes Heller, "El naufragio de la vida ante la forma: Georg Lukács e Irma Seidler", in *Crítica de la Ilustración*, trad. esp. Gustau Muñoz y José I. López Soria, Barcelona, 1984, p. 179. Con alguna perversión puede uno subrayar los regocijantes momentos de misoginia, a propósito de maquinoclastia y sexualidad femenina, en el de todos modos atractivísimo "viejo" Lukacs de 1967. Cf. H. H. Holz, L. Kofler, W. Abendroth, *Conversaciones con Lukacs*, Madrid, 1969, p.82.

Ethics of Personality, algo importante ha tenido que cambiar en aquel programa. Indicativo del cambio ya el cambio de título. En el plan inicial la tercera perspectiva se dejaba resumir y guiar en el título, fuertemente teoreticista, *A Theory of Proper Conduct*. Me gusta admirar el arte del uso de la primera persona en la explicación de por qué ese título, y obviamente lo que ese título sugiere, tenía que modificarse: "It was as if the "spirit of our age" spoke to me and warned me against deadly dangers, such as being untimely, too rhetorical, boring, and what is worst, assuming the authority of a judge without having been authorized"[7]. Esta apelación del espíritu del tiempo, que conmina a la filósofa como aquel famoso *ghost*, aquella especie de espíritu si no de *Geist*, que había aparecido en la explanada del castillo de Elsinore a un príncipe filósofo, obliga en suma a algunas preguntas radicales sobre la filosofía: sobre la filosofía propia y sobre la filosofía sin más. "As a result, sigue la explicación en primera persona, I began to wonder whether there was something fundamentally wrong with my philosophical ideas. After facing this impasse I put aside the work on the third volume of my *Theory of Morals* to find out what the "spirit of our times" actually requires". El caso es que en el curso de esta reflexión crítica apareció que nada de lo esencial de lo previsto había cambiado. Podemos entender, en esta reafirmación de una coherencia fundamental de contenido a pesar del aviso crítico del "espíritu de la época", que se mantiene como pregunta fundamental de la filosofía moral la siguiente: "Good persons exist – how are they posible". Buenas personas, es decir, la gente que prefiere sufrir una injusticia a cometerla. Y hay mucha gente así. ¿Cómo es posible? En la tercera parte o en el tercer aspecto de la filosofía moral dicha pregunta tenía que contestarse, y sigue teniendo que contestarse, a partir de la posición de la persona humana como un todo, y a partir del individuo en busca de la vida buena, bella y feliz. El problema no estaba en el contenido, o en el mensaje, sino en el género, en el modo de lenguaje. El espíritu del tiempo no nos permite ya hablar o escribir sobre la vida buena de los individuos en un estilo filosófico tradicional. Éste tiene dos graves inconvenientes: engaña, porque pretende hablar desde una autoridad de la que carece, y es aburrido. La filosofía académica hodierna epigónica, es decir, la filosofía que repite alucinadamente los filosofemas tradicionales sin hacer caso al "espíritu del tiempo", dice mentiras, y además mentiras aburridas[8].

Se requiere otro lenguaje, otro género para la filosofía o bien otra manera de entender la relación de la filosofía consigo misma como un cierto género. Se requiere una forma nueva de comunicación en el interior de la congregación filosófica y, seguramente también, en la conversación entre los miembros de esa congregación un poco especial y la gente corriente. Agnes Heller ha explorado esas nuevas posibilidades de expresión y de comunicación de la filosofía en *Philosophy of History in Fragments* de 1993. Hay en este libro algo más que propuestas, hay un trabajo efectivo de cambio de lenguaje filosófico, o dicho con palabras tradicionales, una movilización de la imaginación filosófica a través de una audaz combinación de categorías, metáforas y relatos. No diría que se trata de retórica. Por ejemplo, decir que el presente histórico en la sociedad moderna es una estación de ferrocarril no es exactamente ilustrar un concepto con una metáfora. La estación de ferrocarril no es o no es sólo una metáfora de nuestro presente o incluso de nuestra existencia republicana moderna. Es algo real, efectivo, puede ser la estación Victoria de Londres, o la estación Central de Nueva York, o la estación de Finlandia en Moscú, o la estación de Auschwitz. Parecería una frivolidad llamar a esas estaciones de ferrocarril metáforas. Si las mencionadas son estaciones metafóricas, serán metáforas sólidas, reales, y en ocasiones pavorosamente reales, sin posibilidad alguna de aura. La relación entre estación de tren y vida moderna no es la inofensiva de una semejanza o un símbolo. Subrayo la audacia de esta afirmación de identidad entre la estación o la red de estaciones de tren y la condición humana: "Hay muchas

[7] *An Ethics of Personality*, Blackwell, Oxford, 1996, pp 1-2.
[8] Ibid., p. 2.

estaciones sobre el mapa, algunas que vemos, otras que sólo sospechamos. Además sabemos que las nuevas estaciones también se unirán a esta república de todas las estaciones de trenes. La república de todas las estaciones de ferrocarril onstutuye la condición humana que es el mundo humano"[9]. *Philosophy of History in Fragments* es un ejemplo mayor de pluralismo efectivo de paradigmas filosóficos. Hay un oído muy fino para con voces a veces heterodoxas, disonantes incluso con la música dominante. Ya de entrada la idea de presentar las categorías filosóficas y sus diversas configuraciones históricas como personajes filosóficos y como dramas y narraciones, resulta muy fecunda en la línea buscada de cambiar el lenguaje y el género o los géneros de la filosofía. Y la relación de la filosofía consigo misma: por ejemplo el personaje la Voluntad resulta ser en lo esencial un invento de San Agustín, vinculado a la elaboración cristiana del pecado original a partir del relato bíblico, y en el contexto histórico del gran combate de la Europa naciente contra el maniqueísmo asiático. Ese personaje, la Voluntad, habría salido de la escena hacia 1800. Desde entonces, ya no dice nada, en todo caso aburre al auditorio. El nacimiento y la muerte del personaje filosófico "la Voluntad" en una configuración problemática ligada a la historia del Cristianismo nos hace conscientes ciertamente de la finitud, de la historicidad de esa idea. Que ciertamente no es eterna, por lo menos en la forma en que ha circulado en los grandes textos de la filosofía cristiana desde san Agustín a Malebranche. Pero de la misma manera que la implantación de categorías y conceptos en lo que se suele llamar metáforas o tropos no es retórica, tampoco es historicismo escéptico la elucidación de la historicidad concreta de todos nuestros conceptos. Este libro es también una defensa inteligentísima del personaje central de nuestra congregación, la razón, y dedica su capítulo central a la esencia de la verdad, arreglándoselas para que se pueda sostener que la verdad es el todo, en la línea de un Hegel insuperable como escritura de la realidad, y que la verdad es subjetiva, de acuerdo con el imprescindible Kierkegaard. Volvemos luego a ese ejercicio fascinante, reflexivamente justificado, de cambio de lenguaje filosófico en *Filosofía de la historia en fragmentos*. Volvemos ahora más precisamente al concepto de responsabilidad, y por lo pronto a partir de la parte más teorética, y clásica, de la trilogía, *General Ethics*.

Vamos a ver que los caminos de la responsabilidad pueden llegar a ser complejísimos, laberínticos incluso. Pero hay que partir de un principio claro, el de la correlación estricta de acción y responsabilidad. La responsabilidad está ligada a la autoría de una acción, es la obligación de responder que tiene todo autor de una acción por lo que ha hecho. Heller recuerda con frecuencia el dictum de Goethe que trasmite la verdad por el procedimiento segurísimo de la exageración: el actor es siempre culpable, sólo el espectador es inocente. "Allí donde hay acción, hay responsabilidad; allí donde no hay acción, no hay responsabilidad"[10]. Donde obviamente acción incluye la forma de acción negativa que es la omisión, por ejemplo la omisión del nadador proverbial que no ayuda al bañista en apuros en las olas. La responsabilidad nítida como obligación absoluta de responder por lo hecho es previa a la responsabilidad, más controvertida de entrada, ante las consecuencias acaso no deseadas de la acción, de lo hecho por el actor. Volvemos enseguida a este motivo weberiano convencional. La reflexión moral de nuestro entorno cultural comienza a perfilar un concepto fuerte y vinculante de responsabilidad en el momento en el que registra críticamente la primera evasión de responsabilidades de la historia. Caín se niega a responder de su acto, y previamente, se niega a contestar a la pregunta teorética "quién lo hizo", "quién mató a Abel". Dios le pregunta al primer Agricultor por el paradero del primer Ganadero: ¿Dónde está Abel? La respuesta de Caín no es una respuesta: ¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano? Obviamente, tendría que haber reconocido, ante el Omnisciente, pero también ante sí mismo, la autoría del homicidio: Abel está muerto, lo he matado yo. Y acaso luego buscarse un buen

[9] *La filosofía de la historia en fragmentos*, Trad. Marcelo Mendoza, Gedisa, Barcelona, 1999, p. 296-297.
[10] *General Ethics*, cit., p. 50.

abogado defensor en busca de atenuantes, acaso por la vía de la apelación a celos extremos incontrolables. Pero lo primero es responder a la pregunta “¿quién lo hizo?” con “yo lo hice”. La responsabilidad como autoría sin excusas es un principio básico de la filosofía moral. Podría parecer excesivo afirmar este truísmo con tanta solemnidad. Pero insistir en ese truísmo puede no ser inútil si se tiene en cuenta lo extendido de la leyenda lamentable de que la filosofía es sueño o que la filosofía es pensar que la vida es quizá sólo un sueño. Poner en duda la responsabilidad como autoría y ya la existencia misma del autor o del actor es una frivolidad intelectual en la que ha incurrido con frecuencia parte de la filosofía contemporánea, bajo la dirección de orquesta de lo que pudo llamarse “nihilismo de cátedra”. Éste se alimenta del nihilismo moral mundano difuso por doquier, que sólo puede comprenderse históricamente en el contexto de un escepticismo estúpido revestido de prestigiosa tolerancia. Digámoslo entre paréntesis. La frívola ideología de la *sogenannte* muerte del hombre anunciada hace cuarenta años a bombo y platillo por unos intelectuales parisinos empeñados en derrocar y heredar el mandarinazgo de Sartre en la gauche divine de los felices sesenta, pudo amparar con solemnidad teórica una irresponsable despedida a la figura del autor y actor responsable de sus obras y acciones. Se sabe con qué papanatismo se celebró durante aquellos años el descubrimiento de que el hombre había muerto, y que lo que quedaba era una voluntad de poder sin otro criterio que un infantil principio del placer. Cierro el paréntesis.

Heller desarrolla el concepto de responsabilidad, y profundiza en la conexión de ésta con la autonomía, incluida la autonomía moral pero no sólo ésta, a través de una tipología clarificadora. Seguimos el esquema de esa tipología para situar ese tipo ciertamente especial de responsabilidad que es la responsabilidad enorme que nos atrae aquí.

Los dos tipos principales de responsabilidad son la responsabilidad retrospectiva, en relación con lo hecho, y así con el pasado, y la responsabilidad prospectiva, orientada al futuro, a las obligaciones asumidas. Pero esta división no es simétrica, hay una primacía de la responsabilidad retrospectiva. En rigor sólo puedo responder de aquello que he hecho, o de aquello que he dejado de hacer en el caso de una omisión culpable. El sentido moral estricto o propio de responsabilidad debe atenerse en principio a la responsabilidad retrospectiva. Es importante la observación de que ahí el responsable es siempre un sujeto singular, al margen de que su acción se inscriba en el marco de lo que se llama equívocamente crímenes colectivos. Podemos recordar un momento justamente memorable de la implicación existencial de un filósofo en la demanda de responsabilidad individual. El Sócrates al que le había correspondido por sorteo dirigir la Asamblea ateniense en el momento en que se debatía la forma de enjuiciar a los responsables de la batalla naval de Arginusa, tuvo que emplearse a fondo, y seguramente producir algunas enemistades peligrosísimas, cuando impuso la ley: el juicio a los generales imputados tenía que ser individual, no colectivo.

Las responsabilidades prospectivas no son asignables a todos, sólo a aquellos que asumen determinadas obligaciones, por ejemplo en virtud de un cargo o de un encargo, o de una posición. El capitán de barco tiene una responsabilidad prospectiva, orientada al futuro, en virtud de su obligación de mantener a flote el barco y velar por la seguridad de los pasajeros. Caín incurrió en una responsabilidad retrospectiva a tener que responder por el asesinato de su hermano. También del Génesis es este ejemplo de responsabilidad prospectiva que trae a cuento Heller: Rubén, el hijo mayor de Jacob, asume su responsabilidad prospectiva de proteger la vida de José, un encargo específico del padre, frente a las ideas fratricidas de los demás hermanos. Si los hermanos hubieran matado a José, Rubén habría tenido un suplemento de responsabilidad, en virtud de la obligación contraída ante su padre de cuidar de José.

Pero la responsabilidad retrospectiva, la responsabilidad por la acción o la omisión, es la "overarching cathegory"[11].

Y ésta a su vez se divide, dice Heller en un idioma kierkegaardiano, en responsabilidad X y responsabilidad A. La primera está relacionada con la infracción de imperativos que obligan a todos por igual. En suma, en el mundo moderno, en una cultura constitucional, la responsabilidad X se restringe a lo determinado por las leyes.

La responsabilidad A es la que corresponde a alguien determinado en una determinada situación, y sólo a él. El responsable A tiene algo así como un conocimiento privilegiado, en un sentido amplísimo, que le obliga a él y no a otros o no en la misma medida a otros: "Responsabilidad A es así el caso de una persona provista de ciertas capacidades que otros no tienen o que está en una situación en la que no están otros, donde tanto "capacidades" como "sitiuación" forman parte de un *conocimiento privilegiado*"[12]. Un médico en una emergencia sanitaria, un policía ante una pelea callejera, un intelectual ante un desastre político, son candidatos típicos a devenir asignatarios de la responsabilidad A. Un prestigioso profesor de filosofía griega que imparte un curso sobre Platón a un grupo de las SS incurre en un caso de responsabilidad A. Lo cuenta de sí mismo Gadamer con ingenuidad culpable. Pero en realidad no hay que remitirse a situaciones anómalas. En última instancia la mayor parte de la vida moral de todos lleva a tener que asumir constantemente la responsabilidad A en la medida en que los imperativos generales, y las normas de virtud, remiten a situaciones concretas en las que la medida de la responsabilidad sólo puede darla el propio responsable. Hay, claro está, tendencia a denegar esta responsabilidad de cada uno. La *Jemeinigkeit*, por decirlo con el término de Heidegger para la unicidad del Dasein, es un rasgo de la responsabilidad más propia. Podríamos fácilmente señalar que la tendencia de las sociedades de masas a eludir la responsabilidad A es una patología específica de las sociedades modernas, no sólo las sociedades totalitarias. Pero como se sabe, la tramposa busca de difuminación de responsabilidades personales en los *dark times* es un tema típico de la vida moral enferma de las sociedades que se reconstruyan tras la derrota del totalitarismo. Es un motivo de reflexión de Hanna Arendt ya desde el precocísimo aviso, antes incluso de terminarse la guerra, ante la diabólica estrategia de Himmler de hacer responsables de los crímenes nazis a toda la población alemana. Del todos fueron culpables era fácil pasar a nadie fue culpable[13].

Pero la categoría más interesante en este contexto es la anunciada responsabilidad enorme. Para entender su sentido hay que incluir expresamente una perspectiva de cambio moral, el paso de un modelo sincrónico a un modelo diacrónico de la vigencia de las normas morales. Puede darse el caso de que la responsabilidad moral requiera una trasgresión de normas y virtudes tradicionales, o bien, la trasgresión de normas y virtudes que excepcionalmente pierden o pueden perder su vigencia en determinadas situaciones extremas. Agnes Heller presenta como "uno de los problemas decisivos" de la perspectiva moral aquel que se toca en esta pregunta: "¿Qué tipo de responsabilidad sostiene una persona cuando, tras haber rechazado una norma moral, esa persona establece el precedente de infringir esa norma por razones morales?"[14].

En un plano abstracto histórico puede uno traer a colación el cambio moral que supuso la devaluación de la virtud cristiana tradicional de la humildad en el comienzo de la modernidad política maquiavélica. Heller aduce el conocido dictum espinosista: la humildad no es virtud. Y el cambio moral en ese sentido tiene relevancia histórico-mundial. Spinoza, pero ya Maquiavelo, lo expresaron con toda claridad. En lo que se ha llamado con razón (Pocock) el "momento maquiavélico", la reivindicación de la *virtú* romana y la independización relativa

[11] Ibid., p. 70.
[12] Ibid., p. 72.
[13] Cf. H. Arendt, *Responsabilidad y juicio* (edición de Jerome Kohn), Paidós, Barcelona, 2007.
[14] A. Heller, *General Ethics*, cit., p. 76.

de la esfera política requerida por la emancipación de los Estados modernos determinó un cambio moral, y así, otro sentido de responsabilidad. No diferenciar la lógica interna y la normativa específica de la esfera política respecto de la lógica y la normativa de la esfera moral es, en el momento maquiavélico, una irresponsabilidad. Claro que también cabría poner otro ejemplo de cambio moral, y de tipo especial de responsabilidad, si recordamos que la *humilitas* como virtud había sido a su vez una *inventio* de trascendencia histórico-mundial: nació en el mundo como un valor cristiano, de raíces judías (es proverbial la humildad de Moisés), y no fue ni barruntada en la ética aristotélica, y sólo barruntada en la ética platónica, seguramente por la raíz socrática, plebeya, de esa ética. El caso es que en los dos casos de cambio moral, en el del nacimiento de la humildad, y en el de una relativa secundarización de la humildad en la apertura moderna del espacio político, se reclama un giro, una vuelta de tuerca al sentido de la responsabilidad. Que ahora implica un riesgo específico, el de actuar sin el amparo de la seguridad legal o al menos el que conceden las normas vigentes. La humildad judía y cristiana apenas podía evitar que para la mirada de un griego culto de la época helenística, o un romano del Imperio naciente, apareciera como forma enmascarada de cobardía o acaso de anarquía. Una confusión parecida hubo en la interpretación de muchos romanos cultos y nobles de que el martirio de los primeros cristianos, el dar testimonio de la verdad con la vida, era o pura locura, o directamente odio a la vida, nihilismo ateo.

En suma, la responsabilidad en un espacio histórico de cambio moral cambia ella misma a su vez, exactamente se incrementa, en la medida en que obliga a elegirse como destino. Heller emplea la fórmula "*taking our chance as our destiny*[15]. Es clarificadora la puntualización respecto al motivo weberiano de la "ética de la responsabilidad" en contraste con la "ética de la intención", el motivo más convencional del Sociólogo *par excellence*, y que habitualmente se explota a su vez de una manera muy convencional. Weber se refiere a la obligación específica del político de prever y tener en cuenta las consecuencias de su acción, o de su omisión. Famosamente dice que el programa de vida demandado en el Padrenuestro o en las Bienaventuranzas conduce al desastre político-económico. Heller desestima en este preciso contexto el enfoque weberiano de la responsabilidad como respuesta por las consecuencias de nuestros actos, tras advertir el sinsentido de una expresión como "ética de la responsabilidad", dado que toda posible ética es, en un sentido o en otro, ética de la responsabilidad. Desde luego la ética kantiana que Weber pone como ejemplo de ética de la intención presenta un justamente agudísimo sentido de la responsabilidad. Está en las antípodas del realismo y la mundanidad de Kant ese momento de locura apocalíptica que se alberga en el provocador dictum *Fiat iustitia, pereat mundus.* Aquello famoso de que antes de que un pueblo abandone su territorio por la presión del enemigo, debe ocuparse de ajusticiar a los condenados a pena capital, que sigue escandalizando nuestros tiernos oídos, responde a una genuina preocupación por el mundo. La polémica conocida con Benjamin Constant, el caso ingenioso construido por el ilustrado suizo de un conflicto entre el imperativo de no mentir y el imperativo de ayudar a salvar una vida en peligro cierto, deja ver un Kant con un enorme sentido de la responsabilidad. Kant habría aplaudido la propuesta que deja caer en *passant* Heller para salir del impasse: ni mentir al peligroso asesino, ni darle posibilidades de que cumpla su plan homicida, sino golpearle e inmovilizarle, asumir una responsabilidad activa.

Lo importante de la responsabilidad que se asume en una situación de cambio moral que obliga a desafiar las normas morales vigentes no tiene que ver con las consecuencias de la acción sino más bien con las consecuencias de la elección de valor, de la nueva elección de valor misma[16].

Se entiende el riesgo que hay que correr en estos parajes, diría por mi parte. La buena voluntad de elegir un valor "mejor" que el establecido en las leyes y en la conciencia moral

[15] Ibid., p. 77.
[16] A. Heller, *General Ethics*, cit., p. 77.

vigente no basta. En ningún sitio está escrito que siempre haya progreso moral en los cambios. Y aun en el mejor de los casos, hay siempre una economía de pérdida y ganancia, de acuerdo con una reflexión de Collingwood sobre la sombra de todo progreso recordada con frecuencia en estos parajes. Cuando la humildad cristiana vino al mundo y empezó a socavar el prestigio de la gloria, de la doxa del *kalokagathós* y del *vir bonus*, una tradición que venía de los héroes homéricos y llegaba a los patricios romanos, algo se perdió, o quedó relegado a objeto de añoranza. Cuando el momento maquiavélico actualizó la *virtú* romana, algo de la grandeza del caballero medieval quedó relegado a objeto de la imaginación romántica. Cuando la necesaria extensión democrática de los derechos políticos se impuso en Occidente, se puso en marcha un mecanismo de producción de *stupidity* socialmente relevante sin precedentes en la historia. Lo más antagónico a esta responsabilidad en el cambio sería la simplicidad y la buena conciencia. El que arriesga una responsabilidad al desafiar las normas puede incurrir en una acción problemática y controvertida. Puede producir más mal que bien. El bello loco Don Quijote, pero loco, recibió muchos golpes, y en eso allá él, pero también dio lugar a un concretísimo empeoramiento de la vida de muchos de sus presuntos defendidos en su ridícula aventura a través de caseríos y aldeas manchegas. Empeoró la vida de aquella vecina de la que andaba enamorisqueado, empeoró la vida de aquel muchacho al que defiendió en una ocasión de un amo cruel, sin cuidar de que ese amo no multiplicase su crueldad en la ausencia del caballero de la Triste Figura. No Kant, ni el cristianismo de las Bienaventuranzas denostado por un frívolo Weber en las multitudinarias conferencias del Munich revolucionario de 1921[17], sino el quijotismo, es el modelo de la ética de la intención en el sentido weberiano afrentoso.

Vuelvo, si es que nos hemos apartado, a los términos específicos de Heller. Voy a responsabilidad enorme, repito el nombre, lo encuentro bello, y heurístico. Para correr el riesgo de una acción que desafía las normas morales vigentes hay que someter a prueba esa acción, hacerla ver hasta cierto punto como acción guiada por *máximas* superiores a las máximas desafiadas o trasgredidas. No es una expresión unívocamente positiva. La responsabilidad enorme puede serlo tanto por introducir un nuevo bien como por introducir un nuevo mal en el mundo, puede ser un *beginning of moral progresión* pero también una nueva puerta al mal. Hubo responsabilidad enorme de traer nuevo bien al mundo por parte de Raoul Wallenger, el cónsul sueco de Budapest, que falsificó miles de documentos, contra las normas de la moral normal, y salvó así a miles de judíos húngaros de la muerte en los campos de exterminio nazi. Heller recurre a veces al caso de la Nora de Ibsen: la protoheroina del feminismo europeo asume la responsabilidad enorme de traer el bien de la independencia de la mujer, a costa de una devaluación drástica de las entonces sacrosantas obligaciones de la mujer como esposa y madre. Creo que el punto decisivo está en advertir que la *enormous responsibility* requiere un *enormous care*, un cuidado enorme a la hora de jugar la *chance* en un medio formalmente indecidible. La genialidad de Shakespeare como filósofo moral, un tema recurrente en Heller ya antes de *The Time is out of Joint*, se percibe en el enormous care al poner en escena, y medir, las responsabilidades de sus personajes. Y nos espera luego Hamlet, el héroe moderno de la responsabilidad hiperbólica. Los que arriesgan la chance de traer un bien nuevo al mundo, es decir, un bien no producido por la aplicación de las normas morales, o, en su caso, un nuevo mal (más allá de la maldad previsible) se la juegan, asumen responsabilidades enormes: "Dado que al actuar así pueden introducir un nuevo bien o un nuevo mal en el mundo, la responsabilidad envuelta es enorme. Llamo así a este tipo de responsabilidad *enormous responsibility*"[18].

---

[17] Blumenberg se ha referido con gracia sobre al efecto anestésico de aquellos auditorios de estudiantes encandilados de las conferencias de Munich. Cf. H. Blumenberg, *Salidas de caverna*, Madrid, 2004, pp. 590 y ss.

[18] A. Heller, *General...*, cit., p. 77-78.

Adelantándome a las preguntas que me sugiere este planteamiento: ¿No puede pensarse que ese tipo de responsabilidad es la piedra de toque del concepto de responsabilidad moral como tal? Se diría que la ocasión de esas responsabilidades enormes, afortunadamente para los usuarios de tiempos aparentemente más tranquilos, sólo tienen relevancia en ciertas extraordinarias situaciones. Y uno piensa naturalmente en los *dark times* tan numerosos y extendidos en toda la geografía europea durante el siglo que empieza en la guerra del catorce y acaba en el derrumbamiento de la URSS, pasando en especial por el ascenso del nazismo, el ascenso del stalinismo, el pacto Molotov-Ribentrop, y *last not least*, el sistema Yalta que oscureció durante decenios la Europa oriental, al mismo tiempo que mantuvo largamente en la inopia del mito de la Rusia patria del proletariado a buena parte de las élites intelectuales europeas hasta por lo menos el 68. Resulta coherente que una filosofía de tipo hegeliano, que evalúe la actitud de la moralidad pura en términos de "abstracta subjetividad", deba ser alérgica a un concepto como el de responsabilidad enorme[19]. En el código de Hegel, la responsabilidad histórica coincide siempre con la causa del vencedor, del que se identifica con el *Weltlauf* del espíritu en la historia. Napoleón paseando por Jena en 1806, el espíritu del mundo a caballo. Darle a toro pasado a los vencidos la razón, y "hacerles justicia" al menos en la conmemoración de las cenizas, sería para Hegel algo así como repetir de manera ridícula la locura de los que iban contra el movimiento histórico. Se entiende que una reivindicación de la responsabilidad sin medida, como la que sostiene la heterología de Lévinas, se sitúe con todas las consecuencias en las antípodas del sistema hegeliano, y repudie genéricamente, audazmente, la historia como presunto horizonte de la vida humana. Si se acepta ese horizonte, el juicio, y en suma la responsabilidad, corresponderá siempre en última instancia a quien se sitúe en una perspectiva escatológica, el que apueste por el ganador. Dice Lévinas en contra: la acción está ya, en su momento y en su acontecimiento, madura para el juicio, no hay que esperar el desarrollo de los acontecimientos, ver quién acabará teniendo razón. Y en eso Lévinas confirma el sentido profundamente democrático del relato canónico del final del *Gorgias*: el régimen de Zeus instaura la justicia, rompiendo con el régimen de Cronos, gracias a un cambio en la impartición de justicia, un cambio que significa pura y simplemente la igualdad ante la ley. Bajo el cetro de Minos, y el asesoramiento de Radamante y Eaco, el tribunal enjuicia las almas que comparecen desnudas, sin vestiduras simbólicas de poder. Y sin posibilidad de tramposa rectificación porque a las almas se las enjuicia ya muertas, no el último día de su vida, como era el caso en el régimen sumamente primitivo de Cronos.

He situado hasta aquí, sin prohibirme algunas digresiones y explicaciones, el hilo del discurso teorético, o interpretativo, del concepto de responsabilidad enorme en *General Ethics*. Pero el tercer volumen de la obra allí anunciado debió modificarse, decíamos. El paso a la perspectiva educacional y terapéutica, y la intervención de un insidioso "espíritu de nuestro tiempo" dio lugar a serias dudas sobre el proyecto. "Uno no puede ya hoy en día escribir acerca de la "vida buena" en un estilo filosófico tradicional. Tanto la prosa argumentativa como la prosa narrativa requieren que el filósofo asuma una posición de autoridad, y hable por otros y en nombre de otros. Pero si la "vida buena" está hecha a la medida –como pasa en los tiempos modernos- el filósofo no puede ya asumir la posición de autoridad sin decir mentiras, e incluso mentiras aburridas"[20].

Para salir del impasse se nos propone entonces revitalizar una tradición específicamente moderna, muy vinculada a la asignación de una fuerza educativa vinculante al clasicismo alemán, que se llama la "ética de la personalidad". El camino desde la ética general y la filosofía normativa de la moral a una ética de la personalidad, una ética con capacidad

[19] Ibid., p. 188: "En el marco hegeliano, la *responsabilidad* histórica como responsabilidad enorme, no puede tomarse en serio. La celebrada "causa de las víctimas" no agrada a Hegel: éstas son víctimas de su propia locura moral".
[20] A. Heller, *Ethics of Personality*, cit., p. 2.

formativa, reclama más que la metáfora de la escalera que asciende, la metáfora modesta de las muletas (*crutches*). Por su propia naturaleza, que remite a la responsabilidad individual intrasferible en la conformación de la personalidad, la ética de la personalidad es plural, o pluralista en verdad: "Hay tantas éticas de la personalidad como autores, por ejemplo, Goethe, Marx, Nietzsche, Lukács, representan versiones completamente diferentes de una tarea común"[21]. Una esquemática tipología permite aclararse en esa pluralidad. Habría un primer tipo de ética de la personalidad, cuyo modelo canónico es para la cultura europea el clasicismo alemán, *Goethe und seine Zeit*, y que notoriamente confía en que toda persona humana puede desarrollar una personalidad multilateral de valor universal. Una segunda forma de ética de la personalidad, de ancestro nietzscheano, se desentiende del hombre común, y apuesta por la valentía del hombre excepcional, capaz de cumplir sus promesas: es el virtuoso como héroe a inventar. Porque no vale restaurar el héroe neopagano como proponen los nietzscheanos de segunda división. Heller se interesa más por una tercera ética de la personalidad: en ésta ya no se confía en la universalidad del clasicismo, moviliza más bien de nuevas maneras la lucha de clases contra la clase dominante que impone el clasicismo, pero tampoco confía en la élite de los héroes morales solitarios. Estos filósofos, poco interesados en las escaleras y las muletas, "tan sólo se ocupan del individuo singular en sus apuros (de él o de ella) para asumir responsabilidad (*they just care for the single individual in his or her predicament of taking responsibility*)"[22].

Una posición así sería la del Derrida, especialmente en *Force de loi* y en *Spectres de Marx*.

La caracterización de este tercer tipo de ética de la personalidad insiste en el motivo de la responsabilidad solitaria de cada uno para con el otro, una responsabilidad sin coacción externa pero también sin el amparo de unas normas y de un conocimiento. La responsabilidad es un salto, en esto muy kierkegaardiano, y está así en las antípodas del intelectualismo moral. La ética de Derrida sería en suma la respuesta a la llamada del Otro. El Otro que llama no desde fuera, sino desde dentro[23], y que llama también en la forma de la reclamación, de la exigencia, incluso de violentas exigencias. La responsabilidad personal así entendida es la categoría central de la ética.

Sugiero que esa responsabilidad en soledad por el Otro, y eventualmente el Otro invasor, destructor de mi tranquilidad, tiene un aire de familia con la responsabilidad enorme de la que venimos hablando. Y en este contexto Heller declara: "I agree with Derrida in everithing he says".

Derrida aceptaría que se requieren muletas en la vida responsable. Sería una frivolidad querer hacer justicia al margen de la ley. *Force de loi* concluye con un diagnóstico terrible de las consecuencias de la búsqueda de Walter Benjamin de una violencia divina, o de una violencia humana orientada por la forma de la violencia divina: una violencia emancipada del derecho y del mito, y que conectaría directamente con la soberanía del Dios bíblico La repetida frase de que la justicia está por encima de las leyes es o un truísmo o un debilísimo filosofema. Desde luego en el simplicísimo paso a una justicia *au-delà* de las leyes, no hay nada de una desconstrucción de la fuerza de la ley que liberaría el espacio de una responsabilidad ante el Otro. La *Gewalt* divina del joven Benjamin, a su manera anarquista, simpatizante de Sorel y corresponsal de Carl Schmitt, lleva a políticas destructivas, e incluso a un vertiginoso parecido con lo peor, en su desprecio del derecho. La pasión de la responsabilidad incondicional por la justicia, por el Otro, requiere muletas, más que el ascenso gradual a través de una escalera, muletas como el cuidado de las leyes, de las normas,

[21] Ibid., p. 3.
[22] Ibid., p. 3.
[23] Pero típico del discurso de Derrida y desde muy pronto es su vigilancia ante las dificultades de distinguir lo interior y lo exterior. Hamlet dramatiza esta vigilancia en el cuidado por distinguir el espíritu de su padre muerto, y el fantasma generado quizá en el delirio de la melancolía.

de las virtudes, de los principios. Pero Agnes Heller insiste en que la ética de Derrida asume la necesidad de las muletas como un simple factum, sin interesarse teóricamente y críticamente en ellas. ¿Es así?, podría uno preguntarse.

La ética de la personalidad inscrita en la ética de la responsabilidad incondicional para con el Otro ofrece *dos problemas*. *Uno* es el de que no parece capaz de orientar en la práctica a la hora en que caemos en la cuenta de que no podemos cuidar de todos los otros, al menos bajo el signo de la responsabilidad incondicional a la llamada de todo otro. La finitud obliga a elegir a unos otros antes que a otros otros, por ejemplo a estos otros más que a aquellos otros, o tal vez al otro lejano antes que al otro cercano, al emigrante desvalido antes que al compatriota revestido de derechos. O a este otro igual a este otro. Ninguna ética de la personalidad podría ayudar en el caso de *La decisión de Sophie*, la película de Alan Pakula protagonizada por Meryl Streep. Lo cierto es que Derrida es plenamente consciente de este problema, es de hecho un lugar polémico reiterado en su largo diálogo con la ética metafísica de la alteridad de Lévinas. La línea de respuesta es la invocación de la objetividad que puede proporcionar la perspectiva de un tercero, que delimita las responsabilidades, que pone una barrera al Otro que en sus llamadas devoraría la racionalidad de ego. Puedo devolverle la mirada al otro, verme incluso como otro para él, en la medida en que abro el espacio de la intersubjetividad más allá del terrible otro solo. Esta "solución" suscita una nueva dificultad, o hace más sensible una dificultad advertida ya desde Aristóteles. La finitud impide facticamentre la responsabilidad concreta desmedida ante todo otro. Hay que elegir. ¿Y a cuántos? ¿A cuantos otros podemos cuidar bajo el signo de la responsabilidad enorme que reclama más o menos siempre cualquier otro? Aristóteles decía que la proté philía sólo era posible entre poquísimos. Montaigne precisa tranquilamente: amistad sólo puede tenerse con otro, con el amigo gemelo. Nietzsche invoca el amigo lejano en un espacio raro, donde sólo habitan unos cuantos seres excepcionales. Pero un demócrata no puede poner límites a la amistad, y así, tampoco a la responsabilidad para con cualquier otro. *Tout autre est tout autre*, en una fórmula tan económica como perversa. Y no vale el dispositivo cristiano o aparentemente cristiano de la fraternidad universal. En *Politiques de l'amitié* zarandea Derrida la *stupid* buena conciencia de los seguidores de la nueva buena nueva de la violentísima *fraternité* de 1789. El fratercentrismo es un caso de falocentrismo, y de autoctonía nacionalista delirante, que impide la responsabilidad enorme. La aporía del número, de la precisa o a precisar limitación de amigos a los que cuidar, condicionada por nuestra finitud, es un regalo del último Derrida.

Un *segundo* problema planteado por Heller ante *esta* ética de la personalidad, que remite a su vez a la ética de la responsabilidad enorme ante el Otro, es el de la semejanza que presenta con el esquema sacrificial cristiano, y con el horizonte de una redención mesiánica. Se sabe con qué empeño un cierto Derrida ha querido sustraerse a estas peligrosas semejanzas, muy consciente de los recursos quasi-ilimitados del tema crístico de la muerte de Dios. El caso es que la responsabilidad por todos los otros individuales sólo parece posible en una negación de sí cuyo ancestro es el Cristo que muere y redime, parece, así al linaje humano. Valga la cautela de la reiteración de los "parece". Pero se sabe la fortísima resistencia del Argelina circuncidado, en la línea del gran marranismo hispano-portugués, a ese bautizo más o menos encubierto, más o menos forzado. La genealogía cristiana de la responsabilidad enorme por el otro parece que se impone sin embargo con la sentencia impresionante del Dostoievski de los *Hermanos Karamazov*: todos somos responsables de todos, y yo más que nadie. Heller invoca esa frase del novelista ruso cuyos recursos de reflexión moral están lejos de haberse agotado. Podemos recordar la huella de esa reflexión en *Match Point* de Woody Allen. A esto cabría replicar que la recurrencia de la frase de Dostoievski, y una cierta radicalización de la asimetría entre yo y tú o entre yo y el otro, es cosa más bien de la heterología formalmente

metafísica de Lévinas, y de su reafirmado talmudismo. La sobriedad "atea", la relación "complicada" con el judaísmo[24], y el republicanismo ilustrado, sitúan a Derrida en otro lugar.

Queda el negocio del género. ¿Qué género, o qué relación de la filosofía consigo misma como género, le queda a la filosofía cuando ésta interroga y asume, a su manera, la responsabilidad enorme ante el otro, y así la quiebra del lenguaje filosófico tradicional? La sordera de un filósofo del tipo de Habermas ante este tipo de cuestiones da la medida de la dificultad de cierta filosofía para abrirse filosóficamente a las preguntas que vienen de la tragedia. Heller habla del "deep suspicion of *poiesis* of all kinds" en Habermas[25]. El rudo temor del filósofo de Frankfurt a la *sogenannte* nivelación u homogeneización del discurso filosófico y de la ficción aleja al filósofo de un lugar decisivo de su posibilidad: el que lo articula, lo diferencia y lo junta, al autor literario, y sobre todo al infinito Shakespeare. ¿Cómo pensar la filosofía como género en sus relaciones con los géneros literarios, y en especial, con la tragedia? O también, ¿qué estrategia le cabe a una filosofía no ilusa acerca de sus posibilidades al "interesarse" en la filosofía moral mundana de un Shakespeare que es plenamente consciente a su vez, en plena irrupción del momento maquiavélico, de los límites de "la" filosofía, por ejemplo de la filosofía estoica canónica de Horacio? Horacio, el amigo de Hamlet, tan diferente de Hamlet. Horacio el fatalista, tan lejos del Hamlet que asume la responsabilidad enorme de vengar la muerte de su padre, lo que requiere matar los dos cuerpos del rey.

La ética de la personalidad, y ya su nombre, y como recordábamos hace un instante, remite a una tradición, cuya última figura mayor coincide con el momento de Goethe. Sabemos que ese momento no sólo es irrepetible, obviamente, sino que ya para nadie decente puede ejercer un papel formativo vinculante decisivo. Pasó no sólo la época de Goethe, sino también la época en que la anámnesis de la época de Goethe podía tener efectos educativos decisivos, por decirlo en palabras del último gran goethiano europeo. En el extraordinario prólogo de 1964 de Lukács a *Goethe und seine Zeit*, al mismo tiempo que se saluda el declive del stalinismo en la Europa oriental, y los "primeros signos de una suavización de la guerra fría", se apunta a "la doble faz de las soluciones del clasicismo alemán", en el contexto de apuntar a "una importancia y una significación intensamente actuales" de aquella configuración histórica, "para la problemática del mundo presente[26]. La doble faz, negativa y positiva, del clasicismo alemán, la "diferencia alemana" en el marco de la Europa moderna, se revela fecunda: es la "miseria alemana" (el aislamiento, la resistencia a la Ilustración, la tentación del antirracionalismo) la que da lugar a la elaboración intelectual y la investigación formal de una experiencia de universalidad humana, a través en especial de las obras de Lessing, Goethe y Schiller. Pero también ese sueño del último Lukacs ha sido ya soñado. Y hay algo chocante en que discursos como ése hayan podido circular con tanto prestigio después de la Shoah y del Gulag. Si recordamos una pasión de la joven Arendt, antes de su exilio a Francia, el salón berlinés de Rahel Varnhagen, la bella realización de la plenitud burguesa en las conversaciones libres ilustradas, el caso muestra, en la perspectiva histórica, que aquella narración, ligada a la alianza de la Ilustración judía y el clasicismo alemán, tuvo que cerrarse definitivamente.

Ethics of Personality rompe enérgicamente con el lenguaje filosófico tradicional. Esa ruptura da lugar a la secuencia de la diferenciación formal de las tres secciones del libro: las

---

[24] Sobre la peculiaridad de la "judeidad" de Derrida, cf. especialmente "Abraham, el otro", in *Judeités. Questions pour Jacques Derrida*, ed. J. Cohen- R. Zagury, Galilée, Paris, 2002 (Trad. esp. de la conferencia de Derrida in *Sileno*, 9, pp 76-96). Quisiéramos explorar las afinidades y los contrastes entre la experiencia dramática de la "identidad" judía del Argelino, y la aventura existencial e intelectual heterodoxa del un tiempo discípulo de Gershom Scholem, lector asiduo de Carl Schmitt, y seguidor a su manera de la teología dialéctica protestante, el judío austriaco Jacob Taubes.

[25] *Ethics of Personality*, cit., p. 4.

[26] G. Lukács, *Goethe y su tiemo*, trad. Manuel Sacristán, Grijalbo, México, 1968, pp. 17-18.

lecciones de tipo universitario, el diálogo de jóvenes estudiantes apasionados y exagerados, como la kierkegaardiana Vera y un joven Lukács redivivus en el personaje Lawrence, y la bella correspondencia entre una abuela sabia y una nieta que busca. Nueva es quizá sobre todo el protagonismo de la voz femenina. Primero de la Vera del diálogo, luego de las dos corresponsales. Y una voz femenina que toma distancias irónicas respecto del discurso filosófico. La corresponsal mayor –a través de la que Agnes Heller rinde homenaje a Sophie Meller- repite que ella no es filósofa. Y la menor prefiere a Shakespeare, se diría que no sigue todos los detalles de las complejas argumentaciones, y cultísimas, del solitario creador, y exagerado, Lawrence. La ironía femenina, saludada de lejos en el paso más inteligente de la *Fenomenología del espíritu* a propósito de Antígona, no ha dado de sí quizá todo lo que podría para una renovación del género filosofía. Por lo demás abuela y nieta acaban tematizando la cuestión prefilosófica que a ambas les preocupa desde el principio del intercambio. ¿Le conviene a la joven el amor de ese filósofo brillantísimo, pero también exagerado, y empeñado en la apuesta por la soledad del creador? Se podrá distinguir el amor B y el amor D, el bueno y el deficiente, pero incluso el buen amor, nos dice Sophie, está lleno de riesgos, y jamás podría uno o una someterlo a los cálculos de la prudencia.

Sugiero que señales de esa ironía sabia femenina que pone en solfa cierta clásica sabiduría podría seguirse en momentos significativos de la obra de Arendt, en especial allí donde muestra sus distancias respecto de "la" filosofía, que deja en las no muy fiables manos del pensador de tipo heideggeriano, mientras que ella misma se presenta con falsísima modestia y verdadera humildad como "sólo" una teórica de la política.

Creo que la continuación natural de la *Ethics of Personality* es el bello libro sobre Shakespeare, que utiliza como título la frase diría que no apocalíptica, sino responsable, de Hamlet tras su encuentro con el espectro de su padre: *The Time is out of Joint*. Una autoexigencia de responsabilidad es la clave de esa consideración célebre del tiempo desajustado. Dice el Príncipe en efecto: "El tiempo está dislocado. ¡Oh, cruel conflicto! Que haya nacido yo para ponerlo derecho (para hacer justicia) *That ever I was born to set it right*" (I, 5). No lejos de la ética de la personalidad, el Hamlet de Derrida es quizás ante todo el héroe de la responsabilidad ilimitada, venido al mundo desde la tranquilidad académica de Wittenberg para hacer justicia al asesinato de su padre, en la soledad no desmentida por su amistad con Horacio, en la seriedad de la resolución práctica de sus legítimas dudas sobre si el *ghost* de la explanada es el espectro del padre o una fantasía del cerebro de un melancólico, en su sentido de la razón de estado en la vigilancia permanente del peligro exterior de un Fortimbras, en la dificultad del amor a Ofelia y el odio o el desprecio al padre de ésta, y hasta en la delicadeza con la que finalmente trata el fallo moral de su madre bajo la indicación expresa del espectro. Para otro día la lectura de esa notable lectura de Shakespeare teórico de la responsabilidad enorme.