
HACIA UNA HISTORIA NATURAL DEL DAÑO DESDE SEBALD A KANT

Carlos Thiebaut*

La cultura contemporánea – en la literatura, en las artes plásticas, en la filosofía — ha ejercitado una peculiar inflexión cuando ha realizado el trabajo del daño con el que, en los últimos decenios, las sociedades se han enfrentado a los males de la destrucción, de la guerra, de la desposesión y la violencia. Esa inflexión propone que, para anclar la experiencia del daño en el tiempo y en la particularidad de las acciones, nuestra percepción se ilumina y se aclara al pasar por un momento de regreso a la naturaleza; propone que el daño, paradójicamente, muestra su rostro humano, su aterrador rostro negativo, al “re-naturalizarse”. Esta idea de una historia natural del daño, de las maneras en las sufrimos y ejercitamos los males antes dichos, no es 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. ¿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, en el que no hay necesidad, y el reino de la naturaleza, donde mora la determinación causal, que trazaron las ilustraciones leibniziana y kantiana. Estas tensiones paradójicas operan en el concepto de historia natural de dos maneras diferentes y se han expresado en dos tradiciones de problemas. La primera conforma una posición sobre las categorías filosóficas –determinación y libertad— que acabo de emplear. La segunda abre la cuestión de una mirada sobre la naturaleza como la que aporta la ciencia. La primera forma filosófica de entender el concepto de historia natural es la que empleó Adorno, tras los pasos de Benjamin, en los años treinta del pasado siglo. Se centra en el choque –dialéctico decía

* Universidad Carlos III de Madrid

él—entre los conceptos de naturaleza e historia y propone y requiere, entonces, modificar la manera de pensar y de acercarnos a la experiencia¹. Ese concepto rompe las barreras conceptuales entre el reino de la naturaleza y la libertad y reaparece el programa tardío de la primera Escuela de Frankfurt. Adorno, ya en el ciclo de pensamiento de *Dialéctica Negativa*, en los años sesenta, siguió cuestionando las relaciones entre naturaleza y libertad tal como aparecían en el pensamiento ilustrado, a la vez reconociéndoles su inevitabilidad y resistiéndose a ellas².

Esta primera propuesta puede hacerse más turbadora si añadimos a la tensión ínsita en la idea de una historia natural el pensarla específicamente como el lugar en el que pensar el daño. Si atendemos a los daños que sufrimos y que infligimos, su negatividad o bien queda subsumida como un mal necesario en un mayor e invisible plan de la naturaleza (así en Kant), o bien, sin él, nos desarbola casi sin forma alguna de poderlo pensar. Si los daños no obtienen su sentido en un relato de una historia, si no salvífica al menos salvadora, ¿cómo pensar su negatividad que repudiamos? Porque solemos pensar que las cosas son inocentes 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. Pero ¿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?

¹ Adorno, T.W. (1984), “The Idea of Natural History”, *Telos*, vol. 60 (Summer, 1984) pp. 111–124. Cfr. el detallado comentario de Pensky, M., (2004), “Natural History: the life and afterlife of a concept in Adorno”, *Critical Horizons*, 5, 1 (2004), pp. 227–258. La prehistoria del concepto en Benjamin ha sido estudiada por: Buck-Morss, S. (1977), *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press, y en (1989), *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge, Mass.: The MIT Press. Hanssen, B. (1998), *Walter Benjamin's Other History*. Berkeley: University of California Press.

² Adorno, T.W. (1975), *Dialéctica Negativa* (trad. J.M. Ripalda). Madrid: Taurus, pp. 211–296; Schröder, T. (ed.) (2000), *Problems of Moral Philosophy* (trad. de R. Livingstone). Cambridge: Polity Press; Tiedemann, R. (2001), *Kant's Critique of Pure Reason* (trad. de R. Livingstone). Cambridge: Polity Press. Cfr. Tafalla, M. (2003), *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*. Barcelona: Herder.

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 re-naturalizadora, de entender el sentido de una propuesta que la quiera emplear. El daño se nos presenta en la experiencia como el tejido de voces y posiciones —víctimas, victimarios, jueces, curadores— que colaboran en su trabajo. La idea de historia natural en su segunda versión aporta un pliegue especial a ese conjunto de voces y posiciones de experiencia: indica que las experiencias del daño requieren también la voz en tercera persona, aquella en la que adoptamos la posición de decir “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?

No abordaré estas preguntas de manera directa. Me empezaré fijando, más bien, en el trabajo de G.W. Sebald, que ha hecho explícita la tesis de la re-naturalización del daño y la ha puesto en práctica en sus novelas y ensayos. Lo que sugeriré es que la obra de Sebald muestra un peculiar entrecruzamiento de las dos maneras de entender la historia natural, que se encuentra él mismo elaborando una posición, en el campo específico de una poética del daño, que requiere de esas dos formas de entenderla. Ello servirá para atender a una cuestión relevante para la comprensión del pasado como historia natural: siguiendo a Sebald, cabe pensar algunos daños —en su caso, el de los bombardeos bélicos sobre poblaciones civiles— como parte de un ciego mecanismo de destrucción dotado de una fuerza imparable de aniquilamiento y devastación. Pero, en el último epígrafe, dando un paso de distancia con respecto a Sebald, 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. Querré entender cómo la idea de la necesidad práctica —la que anida en la propuesta del “nunca más” que

elevamos ante el daño—es la manera de superar las fronteras, ya borrosas, de la necesidad natural y de la posibilidad de la libertad.

El potente universo narrativo de Sebald — *Los emigrados*, *Los anillos de Saturno*, *Vértigo* y *Austerlitz* — está escrito en una intersección de géneros; acude también, como Alexander Kluge³, a la palabra y a la imagen. En esa prosa, reflexiva e intermediática, se entretajan también voces y perspectivas diversas. Ese tejido de voces – encarnados en personajes que interrogan, que buscan, que refieren a otros — es una necesidad para que el trabajo del daño pueda 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. Esas voces ponen en práctica distintas autoridades – lo que es adecuado llamar las respectivas autoridades en primera, en segunda y en tercera persona. Son testigos que, en primera persona, relatan sus trayectorias y sus vidas; son interpeladores, que en segunda persona, cuestionan. Son enunciados y análisis que, en tercera persona, describen y definen los daños. Estas 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 la autoridad o en el privilegio de perspectiva que les dota el lugar desde el que hablan, relatan o enuncian. Destacan entre ese privilegio de los lugares, que confieren autoridades diferenciales, lo que, por emplear los términos de Kluge, se llaman la perspectiva “desde arriba” y la perspectiva “desde abajo”.

Sebald toma de Kluge la meditación que en la obra de éste se ejercita sobre las diferencias entre esas dos formas de ver. Kluge las empleó en su

³ Un análisis del carácter intermediático de Kluge, cuya obra marca fuertemente los trabajos de Sebald, puede verse en Malkmus, B. (2009), “Intermediality and the Topography of Memory in Alexander Kluge”, *New German Critique*, 107 (Summer 2009), pp. 231–252. Cfr. Jameson, F. (1968), “On Negt and Kluge”, *October* 64 (1968), pp. 151–177. Para el contexto de Kluge, cfr. Langston, R. (2008), “The Work of Art as Theory of Work: Relationality in the Works of Weiss and Negt & Kluge”, *The Germanic Review*, 83, 3 (Summer 2008), pp. 195–216.

relato sobre los bombardeos sobre Halberstadt⁴ al que Sebald dedica una especial atención. El contraste entre la perspectiva del bombardero y la de quien sufre sus efectos aparecen visualmente también en su película *Die Patriotin (La patriota)* de 1979 como parte de la indagación que la protagonista 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)⁵. 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 edificios⁶. Esa perspectiva está marcada por ser tanto una distancia que permite, 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 operan las discusiones sobre 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 diré: 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 la razón instrumental. En grandes segmentos del trabajo de la Escuela de Frankfurt se analiza cómo 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 espíritu. Una inflexión especial

⁴ Este relato, (2008) *Der Luftangriff auf Halberstadt am 8. April 1945*. Frankfurt: Suhrkamp, escrito a comienzos de los 70, es analizado por Sebald en *Historia natural de la destrucción* (citare por la edición inglesa: (2003), *On the Natural History of Destruction*. Londres: Penguin, como *NHD* y la página; en este caso, pp. 61 ss.). Este relato ha sido también analizado por otros críticos, como Huyssen, A. (1995), *Twilight Memories: Making Time in a Culture of Amnesia*. Nueva York: Routledge, y Schlant, E. (1999), *The Language of Silence. West German Literature and the Holocaust*. Nueva York: Routledge, pp. 65 ss.

⁵ Kluge empezó la contraposición de perspectivas en su ensayo teórico con Negt, O. (1993), *Public sphere and experience*, (ed. M Hanssen). Minneapolis: University of Minnesota Press. Ese mismo contraste se desarrolla más elaboradamente en Negt, O. y Kluge, A. (1981), *Geschichte und eigensinn*, 3 vols. Frankfurt: Suhrkamp. Cfr. el ensayo de Fredric Jameson citado en n. 3.

⁶ Por ejemplo, en (2001), *Vértigo* (Barcelona: Debate, p. 94), en el relato “All’estero”, 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. En (2002), *Austerlitz* (Barcelona: Anagrama, pp. 275–280) se analiza la topología de alturas de la Biblioteca Nacional de París, relacionándola con las formas de conocimiento.

de esta es la objetivación misma del trabajo y de la organización social, lo que Kluge denominará “la organización social de la felicidad”. El supuesto teórico de estas críticas es que 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. Desde ese supuesto, 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, 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 Frankfurt y Heidegger— que lo 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. 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; solemos, por el contrario, presentar esas perspectivas como opuestas y antitéticas.

Pero esa sospecha, que permanece aún con una seductora potencia en el pensamiento crítico hasta nuestros días, es 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 la experiencia. También la perspectiva en tercera persona, porque busca objetividad y la realiza, abre espacios de experiencia. No sólo se los abre al espectador concernido o a quien, pasado el tiempo del daño, realiza su trabajo; se los abre, quizá ante todo, a las víctimas mismas, como diré. Esa perspectiva tiene 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 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 que 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. Los marca, ciertamente, como Benjamin insistía en su estudio sobre el drama barroco⁷, con la huella de lo que pasa y muere. Por eso, 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 transitorio⁸. No sólo está esta marca de lo que se desvanece y pasa; también, plegado sobre ella, está el más inquietante diagnóstico de Benjamin, que tan fuertemente marcó el pensamiento de la teoría crítica, de que todo monumento de civilización lo es, también, de barbarie. Esta idea no surge tanto 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.

Esas ideas están, ciertamente, en Sebald. Mas 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. El carácter fáctico de lo que es verdadero —así son las cosas, así fueron— es 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

⁷ Benjamin, W. (1990), *El origen del drama barroco alemán* (trad. J. Muñoz). Madrid: Taurus.

⁸ Pensky, op. cit., p. 231

de la historia natural muestra, precisamente, lo falso, o lo inarticulado, que anida en esas incapacidades.

Aunque Sebald no acuda de manera explícita a la idea de historia natural que elaboraron Benjamin y Adorno, sino que recurra 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 escondidas⁹. Kluge la asume de forma más explícita. Ver los resultados de las acciones humanas sometidas al dictado de la decadencia, convertirse en ruinas, parece arrancarlas de estatuto de aquello que el sujeto puede reconocer como suyo, de lo que puede recordar. Nuestro saber de la naturaleza no requiere de memoria y el proceso de deshumanizar es el proceso del olvido; la decadencia, el pasar de las cosas, es la “marca del olvido del sufrimiento que constituye los materiales del tiempo histórico”¹⁰. La idea de un trabajo de la memoria contra ese olvido, de una reminiscencia explícita y críticamente realizada, encuentra en la negatividad de lo olvidado el motivo de su propia tarea: sobre todo, abre la posibilidad de un sujeto que hace algo —rememorar, criticar el olvido— y que, al hacerlo, es resistencia. Por eso, Sebald reitera ese trabajo: esta memoria, más bien esta rememoración, es la tarea de encontrar un significado en las cosas que las muestre como huellas y como emblemas del daño. 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. Mas sólo podemos hacer esto último si insistimos en lo primero: sólo podemos re-significar si antes hemos des-significado como aquello que no fue comprendido. Sólo podemos entender un fragmento de historia si lo vemos, primero, como algo 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. E, inversamente, lo que ya tomábamos como naturaleza decaída, como

⁹ Hutchinson, B. (2009), *W.G. Sebald – Die dialektische Imagination*. Berlin: Walter de Gruyter, analiza con detalle esas huellas, sobre todo en lo que tiene que ver con las técnicas narrativas y el estilo de Sebald. Cfr., especialmente, para los efectos de lo que aquí se busca, pp. 145–171.

¹⁰ Pensky, op. cit., p.243.

restos o como objetos (fósiles, ruinas, sepulcros) puede ser re-significado. 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 ella.

La interpretación de la obra de Sebald que ha hecho la crítica literaria ha insistido más en lo primero¹¹. En general, su diagnóstico es que la perspectiva de la historia natural no deja, al cabo, lugar alguno para la subjetividad. En estas críticas vemos a Sebald como a la mujer de Lot, quien quedó convertida en estatua de sal al volver el rostro para contemplar la destrucción de Sodoma. La mirada, fascinanda, hacia el pasado visto como destrucción puede tener el efecto de cosificar el gesto de regreso a la historia natural. Estas críticas 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 y a sus embrujos. Lo que quizá es posible acentuar es que, en el ámbito de la compleja constelación de la memoria alemana y de sus traumas, Sebald esboza un quiebro especial de resistencia: porque parte de lo que considera algunos callejones sin salida de los anteriores esfuerzos de rememoración, esboza un programa estético que apunta a una dirección de salida, quizá porque no haya melancolía cumplida que no contenga un momento de resistencia a ella misma. Cabe, en efecto,

¹¹ Fritzsche, P. (2006), "W.G. Sebald's Twentieth-Century Histories", en: *W-G- Sebald. History. Memory. Trauma*, (S. Denham y M. McCulloh eds.). Berlin: Walter de Gruyter; Morgan, P. (2005), "The Sign of Saturn. Melancholy, Homelessness and Apocalypse in W.G. Sebald's Prose Narratives", *German Life and Letters* 58:1 (January 2005), pp. 1468–0483 (online); Huyssen, A. (2001), "On Rewritings and New Beginnings: W.G. Sebald and the Literature about the Luftkrieg." *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, 124 (2001), pp. 72–90; Ilsemann, M. (2006), "Going Astray: Melancholy, Natural History, and the image of Exile in W.G. Sebald's *Austerlitz*", en: *W-G- Sebald. History. Memory. Trauma*, (S. Denham y M. McCulloh eds.). Berlin: Walter de Gruyter, pp. 301–314.

la posibilidad, una posibilidad, por así llamarla, terapéutica o crítica de que la 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 alcanzar (dada su ciega condición de víctimas o de victimarios), sino que esté 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 la ceguera de quienes, en el pasado, vivieron el daño, o su inevitabilidad, una ceguera que, por el contrario, no nos está permitida ya a nosotros respecto a aquellos hechos.

A los efectos de lo que comencé preguntando —cómo pensar el daño en los términos de la naturaleza—, parece adecuado fijarse en *Sobre la historia natural de la destrucción*, más que en la narrativa de Sebald. En ese texto se analizan los bombardeos aliados de las ciudades alemanas y las dificultades y limitaciones que mostraron los testigos y los escritores alemanes para dar cuenta de lo que estaba sucediendo¹². A pesar de sus detalladas indagaciones y de la precisa búsqueda de fuentes y de testimonios, que constituyen el primer capítulo de *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 pretende un efecto sobre el presente: es más bien un ajuste de cuentas con la tradición intelectual alemana que tiene un tono a la vez acusador y programático, algo que se desarrolla en el segundo y tercer capítulos de ese ensayo. El segundo concluye con la reflexión —casi en simetría invertida con el final del primero— sobre la perspectiva de Benjamin sobre el aterrado ángel de la historia y con la manera en la que esa concepción de la historia natural se sigue de la obra de Kluge.

¹² *NHD*, op. cit. en nota 5. (2005), “Between History and Natural Destruction”, *Campo Santo*. Londres: Penguin. Estas ediciones póstumas de Sebald son diferentes en las recopilaciones alemana, inglesa y española. Citaré, como indiqué, por las versiones inglesas.

Al revolverse críticamente contra la tradición literaria alemana, o contra parte de ella, al establecer una posición de confrontación con las generaciones anteriores, su trabajo se inscribe en el espíritu epocal del trabajo de la memoria sobre el daño. Sebald 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 y que empieza a quebrar en los años sesenta. Ese silencio le genera una ambivalente relación con Alemania, una ambivalencia de pertenencia, la de sentirse incumbido por la historia ocultada, pero desde una incomodidad ante 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 pasado¹³. Su obra nace de esa incomodidad y de ese desencuentro y los atractores de su obra narrativa —el viaje, la búsqueda, la indagación— son la figura de su propio proceso de escritura. Pero los viajes, el conocimiento y la memoria, están llenos de obstáculos. Ni es fácil querer recordar, ni fácil el saberlo hacer. El silencio es el primero de esos obstáculos. También 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 escuchadas. 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 privilegio. Sólo esa voz puede, ante el silencio, reiterar machaconamente “ese daño (me) fue hecho” y sólo ella puede desmontar el atrincheramiento protector del verdugo, y más cuando éste 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 veinte.

¹³ Pueden hallarse estas y otras referencias biográficas en las conversaciones y entrevistas con Sebald recogidas en Schwartz, L.S. (ed.)(2007), *The Emergence of Memory: Conversations with W.G. Sebald*. Nueva York: Seven Stories Press.

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. Ésta, a su vez, tiene una relación directa, como dije, con la que practica 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 del testimonio de las víctimas. Cuando la víctima indica “*este* daño (me) fue hecho” está, precisamente, indicando una realidad objetiva. 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 ambas cosas: la realidad de la vivencia experimentada y la realidad del daño realizado. No podemos privilegiar la primera sobre la segunda; sin ella, la experiencia puede someterse a todo tipo de sospechas; las que nacen del victimismo, por ejemplo. La voz en primera persona —y ese es el sentido del paréntesis en la expresión que he empleado: “este daño (*me*) 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 preocupado, 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.

Puede ser oportuno detenerse un momento para esbozar una reflexión sistemática sobre lo que está teóricamente en juego para comprender

la lógica de devastación de los bombardeos y lo de ella puede aclarar la perspectiva en tercera persona. Sebald indaga esa peculiar fuerza imparabable de la destrucción acudiendo a algunas de sus claves: el dominio de los mandos de las fuerzas área sobre la estrategia de la guerra o, de acuerdo con los testigos, el carácter de algunos de esos mandos que parecían obstinados en una acción que sólo buscaba la destrucción por la destrucción misma¹⁴. Pero quizá sea descaminado entender esa obstinación en términos de patologías individuales. De manera más iluminadora, Elaine Scarry 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 oponente¹⁵. Tal caracterización —a la que podrían oponerse argumentos en una línea que indicara, por ejemplo, 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”.¹⁶ El objetivo de la guerra es la destrucción misma; la mayor destrucción por parte del vencedor o la destrucción total del vencido.

Pero lo importante es el carácter autoreforzador del juego de la guerra que lo conduce a su final. Una vez puesto en marcha, su lógica es imparabable. Esa lógica interna de la guerra —la no detención de la destrucción hasta el final—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. Elaine Scarry, en su 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 oculta la realidad de la primera lógica de destrucción. En ello, sostiene Scarry, la guerra y la tortura 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; ambas se apropian de los atributos del dolor, pero lo niegan¹⁷. Pero parecería,

¹⁴ *NHD*, pp.,19, 65.

¹⁵ Scarry, E., *The Body in pain*. Oxford: Oxford University Press, pp. 60–157.

¹⁶ Scarry, op. cit, p. 65.

¹⁷ Op.cit., p. 139.

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 a muerte, la fuerza de lo imparable. A diferencia de otras competiciones que permiten abandonarlas y regresar a ellas, o que se reiteran con cierta periodicidad, 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 [...] [U]no de los participantes no volverá a tener la capacidad de desarrollar esa actividad.¹⁸

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, tiene otras funciones: la paz o la defensa de ella. Tampoco 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), se ve el sentido del proceso; su ceguera refuerza también la lógica mortal del juego. Si los estrategas no ven el sentido de esa lógica por causa de su misma puesta en ejercicio (y no son irrelevantes consideraciones económicas, como la rentabilidad de las inversiones, que llevan a establecer constricciones sobre lo que es posible hacer o lo que es imposible detener¹⁹), 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

¹⁸ Op. cit. p. 96.

¹⁹ En *NHD*, pp. 65 s., Sebald recoge un testimonio, a su vez recuperado por Kluge, de un piloto inglés que las bombas arrojadas sobre las ciudades eran demasiado costosas como para desperdiciarlas soltándolas sobre los campos o las montañas.

son producidos por una casualidad o por la imprevisibilidad de los accidentes, o que se producen por una falta de moralidad de las personas combatientes, quienes se dejarían llevar, sin contención, por la lógica de la destrucción de un enemigo inmediato ante él. Nada de eso 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 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. 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 fin.

Sebald, que conoce a Scarry, pues la cita a otros efectos, no formula ningún juicio moral sobre esta lógica, pero en su su poética se contiene una respuesta a la pregunta que nos hacíamos antes de cómo puede una mirada naturalizada ser, precisamente, moral. 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 esta 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. Aprender una lección moral de los desastres implica, ante todo, darles la exacta, precisa, dimensión que tienen.

La inferencia de una propuesta como la de Sebald es que para poder emitir, cuando necesario sea, 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. 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: esa es su tarea y su responsabilidad. 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 acuden a los escasos relatos de los supervivientes de los bombardeos. Sebald indaga sus silencios y la torpeza de sus relatos, que con frecuencia acuden a clichés, para encontrar un camino de salida. Y, con partisanas excepciones —parcialmente a Nossack, a Kluge²⁰—, acusará, precisamente, a la generación de literatos alemanes que escribieron en la postguerra de incapacidad de ver y de incapacidad de describir.

Frente a ello, y como indiqué, la primera parte de *Historia Natural de la Destrucción*, dedicada al acopio de los datos de los bombardeos sobre Alemania, concluía con una referencia a Solly Zuckerman. Es esa primera parte la que acentúa la perspectiva desde arriba, mientras que la segunda muestra las dificultades que tiene la perspectiva desde abajo y a la que he hecho referencia en el párrafo anterior. Contra lo que pudiera parecer, dada la historia alemana inmediata del concepto de historia natural en Benjamin y Adorno, (¿o quizá para ocultarla? ¿Con qué sentidos y con qué efectos?), Sebald indica que el título “Historia natural de la destrucción” que él toma procede, originalmente, de una idea de Solly Zuckerman. En su autobiografía, a la que en diversos momentos acude Sebald, Zuckerman relata que Cyril Conolly, entonces editor de la revista mensual *Horizon*, la única que aún sostenía una reflexión crítica 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 Aachen tras los bombardeos. Conolly le sugirió el título de “La historia natural de la destrucción”, pero Zuckerman no pudo escribir ese texto, 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”²¹. El adjetivo “natural” en la idea de historia natural po-

²⁰ Véase, (2005), “Between History and Natural History”, *Campo Santo*. Londres: Penguin, 2005, pp.68–101.

²¹ Sebald recoge, en al comienzo *NHD* el intenso debate que tuvo lugar en el Reino Unido en 1941 sobre los bombardeos. Sebald adopta la perspectiva de Solly Zuckerman ((1988) *From Apes to Warlords*. Londres: Collins) que se opuso que los bombardeos tuviesen el objetivo de destruir moralmente al adversario. Cfr. También: Snow, C.P. (1961), *Science and Government*. Cambridge,

dría reflejar su peculiar mirada de científico 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 autobiografía 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 inmediatamente concernida con los bombardeos, la ciega voluntad o determinación de la destrucción por medio de las bombas no les permitía percibir la ineficacia 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 la R.A.F., la destrucción de los sistemas de transporte) parecía obedecer a una fuerza vital —a una voluntad sin percepción— que caminaba imparable. Lo que Zuckerman parece decir 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, entonces, con los análisis de Scarry: la invisibilidad de la lógica de la destrucción en la guerra. En segundo lugar, el desasosiego moral de Zuckerman parece, peculiarmente, acendrarse cuanto mayor es su perspectiva objetiva sobre los efectos destructores. A mayor objetividad, mayor desasosiego, parece estarnos diciendo, como cuando al final del primer volumen de su autobiografía, recuerda a Tácito: “cuando crean devastación, lo llaman paz”²².

Mass.: Harvard University Press. Para entender el contexto en el que Zuckerman planteó el papel del científico en la política, puede verse la biografía de Peyton, J. (2001), *A Scientist out of the Ordinary (Solly Zuckerman)*. Londres: John Murray. La cita del texto es de Zuckerman, op. cit., p. 322. Tras su visita a Berlín, y contemplar su devastación, Zuckerman vuelve a lamentar no haber escrito ese artículo (ob. cit., p. 328).

²² Zuckerman, op. cit., p. 364.

No podemos calibrar todos los sentidos del choque emocional de Zuckerman. Sí podemos saber, no obstante, qué puede intentar el mismo Sebald apropiándose de su rúbrica de “Historia Natural de la Destrucción”. Quizá, en primer lugar, califica la necesidad de una mirada externa, y extrañada, sobre la destrucción que podía verse. Sólo los escritores exilados parecían poder percibir a su regreso cuánta desolación quedaba como herencia del Tercer Reich, sólo la mirada extranjera de los periodistas fue la capaz de describir, con la precisión deseada, la acumulación de ruinas entre las que paseaban, a veces 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. No es 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. Mas aún, incluso, 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 parece estar jugando aquí a la vez restringe de ella toda intencionalidad, pero la dota, paradójicamente, de todo significado. En ese punto se entrecruzan las dos formas de historia natural, la mirada que descende de Benjamin y la que había practicado Zuckerman. La ciega naturaleza es el prisma para contemplar nuestras acciones que 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. Este tenso naturalismo (un naturalismo aterrado ante las heridas, como el Zuckerman) a la vez reclama objetividad y se duele de ella. El retrato de las cosas, tal vez porque hace patente la inocencia de los objetos, clama el tamaño de la destrucción. Este reclamo de la absoluta cosificación de todo —de las huellas materiales del daño— requiere una forma de enfoque que, precisamente 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 Canetti a propósito del diario del Dr. Hachiya de Hiroshima 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”²³.

Cabe preguntarse si esa responsable precisión no se opone, precisamente, 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 entre los escombros de las ciudades destruidas. ¿No será este imperativo, ciego, de la vida, la forma más clara de declarar inútil la tarea de la rememoración? ¿Por qué recordar si hay que vivir? Probablemente estas preguntas, que no son de Sebald sino más, no tengan respuesta, o la tengan negativa —no hay que recordar— en el momento mismo de la catástrofe. 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, porque el desasosiego que produce lo visto no impide el camino, aunque sea de huida.

²³ *NHD*, p. 53.

Las últimas preguntas no se refieren sólo, entonces, a una historia natural del daño que mira hacia el pasado. Más bien anclan 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 desligado 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: *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 que ante ella nos surge, parece abrir otro sentido de ese mismo “nunca más”: aquel que, con mayor coraje, se presenta en forma imperativa y añade signos de exclamación: “¡Nunca más!”. Pero, de nuevo, ¿qué sentido tiene esta exclamación exigente? ¿Quién la enuncia y a quién compromete?

El mayor problema al que se enfrenta esta pregunta por el sentido del imperativo —que acumula a la vez una protesta y una determinación—, el primero que habrá que despejar, es que se ha tendido a pensar, apresuradamente, en términos de esperanza o de confianza. Sebald, en su comentario de Kluge con el que finaliza el segundo capítulo de *Historia natural de la destrucción*²⁴, y a pesar de que éste, “el más ilustrado de los escritores”, considera que “un entendimiento adecuado de las catástrofes (...) es un primer requisito de la organización de la felicidad”, 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?²⁵

²⁴ *NHD*, p. 64 ss.

²⁵ *NHD*, p. 67.

Sebald sospecha, pues, que los textos de Kluge no contienen —o no podrían ni deberían contener— tanto una promesa de confianza, sino la serena desesperación que se contiene en las *Tesis de la filosofía de la historia* de Benjamin, en la que el ángel de la historia contempla aterrado la pila de ruinas que se amontona ante él.

Pero la catástrofe de la que nos habla Sebald, y por mucho que hubiera de ser descrita en tales términos de des-esperanza, si no desesperación, o quizá, precisamente, por eso, no está inmune a la imputación de responsabilidad. Precisamente, porque podemos ser imputables por ella, 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. Sebald dice que la catástrofe “crece en nuestras manos” y la pregunta que parecería poderse sólo responder con la frialdad lúcida del desangelamiento arrastra también un ulterior cuestionamiento 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—, precisamente, 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. La inestable inferencia que estoy intentando sugerir es que la desazón moral que suscitan la historia natural y un exigente contexto histórico —precisamente el contexto en el que se formula la propuesta— nos requieren 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 presentando, ese posible rendimiento de la idea de historia natural no acaba por poderse plantear: no tanto la falta de esperanza, sino el concepto mismo de naturaleza empleado, impiden hacerle lugar a un “¡nunca más!” re-naturalizado. Es necesario, estimo, salir en parte de esos términos sin perder, no obstante, lo que pudiéramos haber aprendido en el viaje.

Lo que hay que preguntar es el sentido de la acción que produce o no produce destrucción, que reincide en dañar o que evita el daño. Adorno lo formuló en los términos del nuevo imperativo de que Auschwitz no se repitiera, que no se repitiera nada semejante²⁶. A la propuesta de Adorno le subyace la absoluta negatividad de una experiencia —la experiencia del Holocausto— que aparece como un hecho que es toda la fundamentación posible para el rechazo de lo vivido en ella; ese hecho se proyecta en un tipo —evitar lo que es semejante a Auschwitz—, como la necesidad de una nueva acción, la que evite la reiteración de lo que típicamente aquello fue un caso²⁷.

Quisiera formular el sentido del imperativo categórico del “¡nunca más!” combatiendo, por así decirlo, en dos frentes: por una parte, es necesario hacerle un lugar al rechazo del mecanismo natural de devastación en el seno mismo de la naturaleza; eso implica oponerse a una concepción dualista que separa naturaleza y libertad, ubicando la libertad en la naturaleza. Por otra parte, es necesario pensar la naturaleza en términos que la permitan acoger los ejercicios de la libertad, las formas de su negación concreta de los daños²⁸. Si el primer frente requiere una interpretación distinta de Kant (distinta de la comunmente aceptada, distinta también, quizá, de la autocomprensión de su proyecto por el mismo Kant), el segundo frente requiere, por su parte, una crítica a la propuesta de Adorno. Éste concebía el reino de la naturaleza en términos de una causalidad, de una forma de determinación, que no puede hacerle lugar al sentido de exigencia y de determinación que contiene el nuevo imperativo. En los términos de Adorno, se hace quizá imposible pensar el rechazo del daño como parte de la misma naturaleza. Esos términos indican, por ejemplo, que “[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

²⁶ Adorno, *Dialéctica Negativa*, op. cit., p. 365.

²⁷ Cfr. M. Tafalla, op. cit., quien desgana los sentidos de estas nociones de experiencia y de negatividad.

²⁸ “Sólo hay una forma de comprender la libertad: en negaciones concretas, a partir de la figura concreta de lo se le opone” indica Adorno en *Dialéctica Negativa*, op. cit., p. 230.

sobre la naturaleza”²⁹. Esta noción de causalidad —y la idea de naturaleza que conlleva—no permite pensar el sentido que tiene el “¡nunca más!”.

El coste de rechazar la noción de causalidad —aunque sea por el expediente de llamarla idealista, de hacerla víctima del principio 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 provoca³⁰. Si, por una parte, es necesario despojarle a la libertad del aura de algo sublime e innombrable que la hace incompatible con el mundo de la experiencia, por otro es necesario dejar de pensar la naturaleza y la causalidad 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, porque pueden ser objeto de la mirada de la ciencia, pueden *también* ser objeto de rechazo y el contenido del nuevo imperativo moral. Este, 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. Tal vez lo importante de lo que vengo sugiriendo es que no es la mera “naturalidad bárbara” del ser humano la que hace devastadora a la naturaleza; es la naturaleza, con su ciegas fuerzas de vitalidad y de destrucción, que se hace visible y presente en la acción, la que permite que la acción y el juicio repudien el daño. Pero, entonces, la pregunta de cómo puede pensarse el rechazo del daño en términos también naturales —en una naturalidad del presente y del futuro—vuelve a plantearse y si cabe con más urgencia. Por indicarlo, precisamente, 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.

²⁹ Adorno, *Dialéctica negativa*, op. cit., pp. 267 s.

³⁰ “La conciencia moral es el estigma de infamia que arrastra la sociedad sin libertad” nos dice en *Dialéctica Negativa*, op. cit., p. 273.

John Rawls ha presentado una explicación e interpretación del imperativo categórico partiendo —lo que no es frecuente— de la formulación llamada de la ley de la naturaleza³¹. 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”³², 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 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*.³³

Rawls reconstruye el sentido de esta fórmula indicando que el agente, que adopta ante sí mismo una actitud 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 Rawls³⁴); 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 consuno) pondera cómo pudiera ser un mundo natural así re-configurado que Rawls propone que llamemos “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 ponderemos 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.

³¹ Rawls, J. (2000), *Lectures on the History of Moral Philosophy* (ed. Barbara Herman). Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 162–180. No seguiré el detalle de la reconstrucción de lo que Rawls denomina “el procedimiento del I(mperativo) C(ategórico).

³² Kant, op. cit., p. 173.

³³ Ibid.

³⁴ Rawls, op. cit., p. 168.

La propuesta de interpretación de Rawls no tiene menos problemas —tiene quizá los mismos y algunos más— que lo que indica la letra de Kant. Pero tal vez presente una sugerencia iluminadora a 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 aquel daño —y 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 deseirlo, 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 direcciones en el ejercicio de la voluntad, la idea de historia natural aparece como 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 un voluntad sin conocimiento y un conocimiento tal vez difícil de alcanzar, una insatisfacción del conocimiento mismo, que deseáramos —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 propu-

esta 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 cuyos resultados pudiéramos aceptar si las vemos en forma de hechos naturales; e, idénticamente, que habrían de rechazarse aquellas otras que, vistas igualmente, pudieran parecernos repudiables. Tal vez, entonces, no haya distancia absoluta entre moralidad y naturaleza, entre la inocencia 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 es, si es intramundano y no teológico, 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.