

libremente a través del aprendizaje, asunto que se repetiría en toda ontogénesis humana, representada en el nacimiento como edad cultural cero de la humanidad; edad o época cero que en las diversas culturas sería sobrepasada por el crecimiento y la madurez: gracias al nacimiento se puede decir de todo hombre que primero nace y luego se tiene que forjar a sí mismo. Así, en este existencialismo evolucionista de Günter Dux, cada niño humano –condenado a la libertad y a su madre– sería, desde hace docenas de miles de años, un pequeño Sartre y un tardoeuropeo potencial; pero al que, tal vez, habría que explicarle por qué –a pesar de la igualdad de oportunidades de libertad otorgadas por el nacimiento– se queda retrasado culturalmente y sólo en la modernidad tardoeuropea se libra de una visión del mundo «maternomórfica». De esta forma, para Dux (si acierto a comprenderlo), las características de las diversas configuraciones culturales son carencias –a modo de estancamientos e inhibiciones– de una historia del progreso alegremente acelerado.

Esto es así, creo yo, porque Günter Dux sólo considera como constante antropológica fundamental el «misterio de la vida», el «nacimiento» –que de hecho inaugura la libertad–, y no considera también el enigma «muerte» –que limita la libertad dando un plazo a la vida. Frente a esto yo deseaba aquí dar prioridad a la muerte: los hombres se encaminan a la muerte. Hasta la fecha, todos los que nacen, se mueren. Y nosotros lo sabemos. Se puede decir que no tenemos –*vita brevis*– suficiente tiempo para inventar y forjar constantemente todo de nuevo; por eso tenemos que recurrir a lo que ya es. Y no tenemos –*vita brevis*– suficiente tiempo para transformar e interrogar en toda su totalidad todo lo existente. Pues por el nacimiento no sólo estamos condenados a la libertad, sino también a la muerte: la vida es corta, por eso tenemos que recurrir –como inevitables lastres del cambio– a lo dado de antemano, a aquellas cosas que pertenecen a las particularidades contingentes, pero no en el sentido de que son elegibles o no elegibles arbitrariamente, sino en el sentido de lo que no nos podemos deshacer: la elección, que nosotros somos, es mantenida constantemente por una no-elección que nosotros somos; los comienzos humanos necesitan inercias humanas.

Los hombres morimos cuando se nos exige un excesivo cambio. Quien olvida esto –como cuando la obligación de universalizar exige abandonar todo compromiso con lo particular–, olvida lo humano, y esto tiene unas consecuencias ruinosas. Pues el hombre –condicionado por su mortalidad– es «el tener que echar mano de lastres del cambio», el *zoon hypoleptikon*, que puede ser un viviente desencadenante e inaugurador de nuevos horizontes porque es el ser que tiene que estar concatenado a lo previamente

dado. Y por eso, repito, quien quiera ser humano, que sea lento e indolente antes que universal.

Sólo en apariencia ha desaparecido en el mundo moderno, bajo la aceleración de las transformaciones, esta característica del hombre de ser lastre del cambio: pues –y a esto se le podría llamar la astucia de la inercia– la misma aceleración de las transformaciones se pone al servicio de los lastres del cambio. En la edad moderna crecen la velocidad de innovación y la rapidez de envejecimiento. Cuanto más rápidamente se hace viejo lo nuevo, tanto más rápidamente se vuelve a hacer nuevo lo viejo. Con ello se concede al retraso y a la lentitud una oportunidad. Lo anticuado puede incluso llegar a la altura de los tiempos. Dado que, por su condición mortal, el hombre tiene escasos recursos de cambio, debe dejarse adelantar pacíficamente por el curso de la historia y esperar a que pase de nuevo a su lado: pasajero, fugaz, transitorio, son palabras válidas para quienes piensan en términos de «vanguardias» y «grupos de cabeza». Con intervalos cada vez más cortos, lo que acaba de ser definitivamente superado emerge de nuevo como lo más moderno. Tal vez por eso rigen hoy las olas nostálgicas: desde el neomarxismo, pasando por la teoría de la evolución, hasta el entusiasmo por lo oriental y el neorousseauianismo ecologista: queda anticuada su declaración de antigüedad. El arte de percibir y valorar estos acontecimientos es el sentido histórico que, como compensación del conformismo ante la aceleración, puede hacer valer: la creciente velocidad de envejecimiento es compensada modernamente por el aumento de las oportunidades de rehabilitación de lo antiguo. La historia –eterno retorno de lo distinto– es hoy la continuación del eterno retorno de lo mismo, mediante la utilización de los más modernos medios: la moderna aceleración de las transformaciones es un agente de la resistencia al cambio de lo humano.

#### **4. Alabanza de la diversidad**

Quizás es válido lo que –posiblemente con ingenuidad– considero la quintaesencia de la experiencia histórica, a saber: cuánto ha cambiado, donde casi nada ha cambiado; qué poco ha cambiado, donde prácticamente todo ha cambiado. Tener sentido histórico es, ante todo, tener sentido para lo inercial, sentido para los lastres: la experiencia fundamental de lo histórico es, creo yo, más que la experiencia de la mutabilidad, la de sus fronteras.

Esto significa que incluso si las transformaciones históricas tienden a largo plazo hacia la universalidad, la historia se obstina constantemente en

lo no universal –el colorido de las particularidades– más de lo que la Historia Universal cree; y esto, pienso yo, es bueno. La mortalidad condiciona la inercia del cambio, y esta inercia conserva el colorido, sin el que no podríamos vivir. Incluso allí donde las cosas humanas están interconectadas mundialmente, y las regulaciones universales son irremediables, esas universalidades no regulan lo más sublime de la vida; por ejemplo allí donde –de modo universal y afortunadamente– todos los hombres son reconocidos como iguales: pues igualdad quiere decir que a todos se permite el «poder-ser-distinto». Por eso, para los hombres, más importante que su capacidad de generalización es su capacidad de especificación: su competencia para el colorido y la variedad. Toda universalización debe fomentar la diversidad, o no sirve para nada.

La definición clásica de la Historia Universal –aquella historia que es universal porque reconduce todas las historias a una única historia del progreso y la plenitud de la humanidad– ha dejado de ver precisamente esto. Quien define la historia como la larga marcha hacia lo universal y como el camino de la disolución del individuo en el género, tiene que aceptar que –repito la cita de Schiller– «todas las épocas pasadas» se han «esforzado» para «traernos nuestro siglo humano», para con eso acercar la historia a la universalidad realmente existente, y de esta forma él se convierte en algo así como un reportero, una especie de Guillermo Tell (en vez de arco y flecha, micrófono y cámara) para la humanidad, a la que informará –por referencia al presente– sobre el estrecho callejón a través del que todos tienen que pasar: no existe otro camino que conduzca a la libertad; aquí se acaba y recibe su culminación, la necesidad está con ella. Este convencimiento se encuentra incluso en el famoso comienzo de la introducción a los *Artículos sobre sociología de la religión* de Max Weber: «Un encadenamiento de circunstancias ha hecho posible que sobre el suelo de Occidente, y sólo aquí, aparezcan configuraciones culturales que –al menos como nosotros deseamos representárnoslas– se encuentran en una dirección evolutiva de significado y validez universales». En Schiller ciertamente la determinación clásica de la Historia Universal resuena más imprudentemente: todo lo anterior sólo tiene interés como medio para confirmar el presente. Esta instrumentalización de lo histórico es un olvido camuflado como recuerdo. En contra de esta tesis ha protestado Claude Lévi-Strauss en su *Antropología estructural*: «Una sociedad puede vivir, actuar, transformarse, sin dejarse emborrachar por la idea de que aquellos que los han precedido diez mil años antes no han hecho otra cosa que prepararles el terreno, que sus contemporáneos trabajan duramente para alcanzarlos, y que sus sucesores sólo pensarán en continuar la misma dirección». Más bien hay –así cree esta crí-

tica al «mito de la Revolución Francesa»— muchos y diversos caminos hacia la humanidad. Por eso tiene que haber —con liberalidad— no sólo una única historia sino muchas historias. Más importante que la Historia Universal es su réplica fomentadora de la diversidad: la historia multiversal (aunque por motivos técnicos la formulación haya de ser en un singular lingüístico), la forma científica del pluralismo mitológico. La Historia Universal sólo es humana como hacedora y posibilitadora de la historia multiversal. De esto se puede concluir que la Historia Universal llega a ser humana mediante el historicismo, es decir gracias a ese tardoeuropeo modo de autodistanciamiento que da permiso a los hombres para tener no sólo una historia sino muchas historias, en las que están enredados y que pueden y tienen que contar. Pues esto es para los hombres tan necesario como posible.

Es *necesario* que los hombres tengan no sólo una o pocas sino muchas historias porque si sólo tuvieran una única historia estarían totalmente entregados en sus manos; sólo cuando tienen muchas historias se encuentran relativamente libres respecto de la historia y son capaces de desarrollar la propia pluralidad, es decir, ser un individuo. Incluso el individuo desesperado sabe que sólo una cosa le puede ayudar a superar la desesperación: que las cosas pueden cambiar. Como los seres finitos no se pueden determinar a sí mismos *ex nihilo*, su libertad consiste —*divide et fuge*— en la división de poderes: en la división también de aquellos poderes que son las historias, e incluso de aquellos poderes que son sus narraciones e interpretaciones, por la división de la historia en muchas historias. Con lo cual la historia de las universalizaciones es una de las muchas historias: podemos aprobar la Historia Universal sólo cuando está dispuesta a no ser la única historia, sino una —y no la más importante— entre otras muchas.

También es *posible* que los hombres tengan no sólo una o pocas sino muchas historias, a pesar de aquella coacción a la unicidad a la que todos estamos sometidos y que procede del hecho de que sólo poseemos una única vida. Este argumento *vita una* —al que se ha referido Eckhard Nordhofen— me parece que es menos una objeción que un punto de partida para una filosofía de la necesidad humana de existir con otros. Sólo tenemos una vida pero debemos tener varias para tener realmente muchas historias. Para ello necesitamos a los otros hombres, que son muchos y viven muchas vidas. La comunicación con los otros es nuestra única posibilidad de tener varias vidas y, por tanto, muchas historias. Y me refiero no sólo a la comunicación simultánea con nuestros contemporáneos sino también a la comunicación histórica con hombres de otros tiempos y de culturas lejanas, mediante la que se protegen maneras de ser muy diversas y de gran colorido.