

EUROPA, FIN-DE-SIÈCLE: REGISTROS DE IDENTIDAD

Román Reyes

Universidad Complutense de Madrid

LA MIRADA DEL FILOSOFO

Los planos son pre-textos o ficciones(útiles) para localizar o situar algo, sea este algo cosas, estados de cosas o acontecimientos. Organizar un conjunto sobre un determinado plano supone optar por un modelo que representa/reproduce al mismo tiempo la imagen que el diseñador/lector haya concebido, cuanto la resistencia de los materiales (cosas, estados de cosas o acontecimientos) a la hora de ser manipulados. Tales modelos contemplan también la resolución de esta resistencia.

Hay una distribución socio-académica del trabajo intelectual, por lo que, a la hora de hablar de intereses, necesitamos con-textualizarlos desde posiciones diferentes, aunque complementables. Y así hemos convenido en reconocer a la filosofía su legendaria función de organizadora de discursos, (re)asignando nombres a las cosas que ocupan un sitio o pueden ocuparlo, descifrando textos o escrituras pre-contextuales, si bien despojándola de otras atribuciones: con la fragmentación y consolidación del conocimiento científico-social, la filosofía renuncia en la modernidad a su pretensión de ser la legitimadora de órdenes. Como mucho podría reconvertir esa función en orientadora de direcciones e intérprete de posiciones. Nada más.

A la sociología, convertida ahora en filosofía laica, y en tanto que disciplina en proceso de (auto)constitución, se le van asignando funciones más arriesgadas, como la organización de los objetos (que la filosofía nombra o puede nombrar) nombrando, en primer término a los sujetos con capacidad/voluntad de objetivar, a los productos de ese proceso de objetivación (las cosas existentes que esos objetos nombrados muestran) así como el campo donde es posible semejante aparición. La macrosociología se ocuparía a su vez de competencias, cuando entran en conflicto campos antagónicos.

A la ciencia jurídica, por último, se le reserva un no menos comprometido papel: gestionar las relaciones entre nombre y apariencia. Esto es, la *justa* correspondencia entre los espacios del intercambio discursivo y los planos de/para la mostración de objetos recurrentes, así como las condiciones que *legitiman* tal mostración. Gestiona, pues, los lugares del re-encuentro, los no-lugares del tránsito,

los mapas del equilibrio. O utilizando términos académicamente más consolidados, la relación posible entre palabra y cosa, teoría y realidad, discurso y vida. Es decir, computa los tráficos o pasajes de conocimiento y de cultura o con los que ese conocimiento histórico trafica: actos de habla y efectos, sistemas de fijación y efectos.

Hay posiblemente otros enfoques, lecturas trans-versales que proponen llegar a comprender y/para explicar el medio a partir del hombre que habita en ese particular nicho y de la de-codificación de sus mensajes o huellas. La tentación de trascendencia en la que a menudo ha caído la filosofía y los filósofos queda, a mi entender, superada por la tentación de immanencia en la que pudiera caer la antropología y los antropólogos, especialmente si éstos son *orgánicos*, pensadores de sistema y del sistema

1. Asumiendo, pues, el papel que se supone me corresponde, hablo de aquello que se me ha permitido hablar, salvo que razones de saturación o exceso de registros recomienden el silencio. Respetuoso silencio que, en ese caso, no iba a guardar como acto de rebeldía. Mi oportuno silencio no sería otra cosa que el reconocimiento de mi impotencia o ignorancia, ya que se me ha convencido de que tan sólo puedo apostar por una única certeza: cualquier anticipación que el ser humano se proponga --y ha de prometerse uno muchas-- es errónea por definición, certeza que se objetiva en sus efectos al afirmarse que precisamente en ese error se apuntalan secuencias que me ofrecen día tras día la oportunidad no sólo de equivocarme, sino de generar un pensamiento nuevo, re-creando mi propio imaginario, el tiempo de mi escritura y de mi particular diseño del mundo.

Si embargo, si un ser humano sólo puede estar seguro de sus vivencias más inmediatas, ¿cómo interpretar el sentido del presente si desde él no se anticipa, siquiera figurativamente, el porvenir, cómo comprender el ahora si al mismo tiempo no es posible pensar la secuencia inmediata, un después?. Si prescindimos de las secuencias que pudieran prolongar ese inacabado y recurrente presente, ¿cómo afirmar que ocupa un determinado puesto en consensuadas escalas de valores éticos o estéticos, que merece nuestra atención, porque nos se-duce la oportunidad que nos brinda para la complicidad o el rechazo, o quizás para la anticipación no del acontecimiento, sino de su registro, del disfrute de lo que todavía no ha llegado o no hemos conseguido?. El presente es un pasaje, un tráns-ito. No una parada. Pensar un presente *con sentido* es desvincularlo de su voluntad de término y recargarlo de tráns-ito. Pensar un futuro *con sentido* es activar la voluntad de permanencia de ese presente desde el que se piense ese futuro.

El filósofo entiende, por tanto, que la vida es una secuencia in-interrumpida de problemas que uno intenta plantear lo más correctamente posible. Uno consigue, es cierto, resolver los más

apremiantes. O, al menos, lo pretende. Los filósofos se encargan de *mostrar*, escribir, otros problemas que, alternativamente, se convierten en prioritarios. Problemas que se van resolviendo, porque se nos permite plantearlos en la *dirección correcta*. Por eso el filósofo permanece vigilante y a la escucha, siempre a las puertas de las grandes construcciones teóricas, de los sistemas y visiones del mundo, de las organizaciones socioculturales, detrás de los actores y gestores que las justifican.

2. Los espacios del interés son espacios de reclusión. Utilizo el término reclusión concediéndole una función instrumental, de paréntesis o provisionalidad metodológica. Toda institución persigue ese objetivo: recluir, dejando fuera lo complementario o circunstancial, para repensar lo particular, lo que se estima prioritario, para, eventualmente, reorganizar el medio, re-definir a los actores y re-diseñar modelos de interacción e intercambio. A las cosas probablemente habrá que seguir llamándolas después por su nombre originario, si bien ahora nombres recargados de significatividad, libres de ajenas dependencias o cargas. Despejamos así el campo del conocimiento reduciendo los filtros, evitando consumos superfluos, porque los objetos tienden a identificarse, cuando no confundirse, con el nombre a través del que se (les)reconoce

Las estrategias de reclusión pertenecen al mismo orden de diseño, son siempre desarrollos de un mismo patrón originario. Responden a un viejo e incuestionable principio que nos obliga a reforzar una posición localizando/controlando a aquella otra que la niega o excluye. Desde posiciones de privilegio, es cierto, o pan-ópticas. Así se definen y activan políticas de normalización socio-cultural, activando mecanismos de movilidad controlada, definiendo complementariamente el tipo de restricción de esa movilidad, que se objetiva en políticas de represión y/o exclusión.

El espacio tiene que ver con la mirada y el campo que barre esa mirada. La transparencia de la mirada depende de los intereses, los filtros del sujeto que la proyecta y de las determinaciones --filtros también, *racionalmente* tensos-- del campo sobre el que se proyecta. Aunque los nuestros sean ahora espacios abismales, carentes de razón y de fundamento, carentes de filtros --ahora sí, instrumentales-- que los depuren.

El diseño de un espacio responde, por tanto, a intereses de la más compleja naturaleza. Compleja, tal vez, porque es difícil asignarle un nombre junto a un patrón/escala de de-codificación universal de ese nombre y de los textos donde se legitima. Se habla de intereses del conocimiento, es decir, cómo debe uno comportarse para registrar con éxito un determinado tipo de organización y cómo se comportan los elementos del conjunto observado para que podamos re-conocer la

fluidez asignada. Sin embargo, no podemos olvidar que todo observador modifica siempre los objetos por él observados, ya que esas formas específicas de observación, que desde un oficio se legitiman, perturban la realidad aparente de los objetos, convirtiéndolos en inestables y provocando la correspondiente reacción ante la agresividad que el orden de su eventual quietud acusa.

Por ello es conveniente determinar los flujos: definir la densidad y frecuencia, así como ritmos, direcciones e itinerarios de las solvencias, tanto como las condiciones de la liquidez. No son aleatorias estas determinaciones. Dependen del interés que se esconde detrás de la voluntad del ordenador --de aquel que ordena, pone orden-- y de la posición (pseudo)crítica, en sus variantes de posiciones de sumisión o de resistencia, por la que opten los agentes que, conscientes de ser observados, se desplazan: los objetos ordenados y a los que se impone un orden, se asigna una posición con fluidez previamente regulada.

3. La vigencia del diseño ha de soportar determinada estructura lingüística: los juegos de palabras tampoco son aleatorios, porque esos nombres habrán de conseguir inequívocamente el objetivo que se proponen. Son mecanismos de/para incluir o dis-culpas de/para excluir. Y no sólo afecta a la naturaleza y estructura del discurso. Es de especial interés y de pre-ocupación preferente controlar las plataformas de legitimación: a quién, cómo y bajo qué condiciones se atribuyen nombres y se permite pronunciar palabras; a quién, cómo y bajo qué condiciones se asignan valores de fluidez micro, de interacción y/o de intercambio (pseudo)autónomos.

Los espacios del interés son caducos. Su vigencia se circunscribe a los periodos de *normalidad*, entiéndase ésta como normalidad estadístico-demográfica o como normalidad psico-social o cultural. Por ello importa el tipo de cohesión por el que se opte: bien se trate de esos ya nombrados espacios de reclusión no-conflictiva o dis-tendida, bien de esos otros complementarios espacios de marginalidad, o centros de estabilidad dudosa de o para la reclusión conflictiva o tensa.

El papel que en esta organización juegan las fronteras es determinante. Porque se trata de umbrales que no siempre se identifican con cierres geográficos, conviene insistir en lo escurridizo del concepto. Las fronteras son efectivamente los límites o restricciones que se imponen a cualquier forma de movilidad, aunque también y bajo la apariencia de quietud o estabilidad funcionan fronteras internas, de compleja localización, con una eficacia cercana a los tabúes o cierres selectivos que actualizan los agentes reguladores de la fluidez tantas veces como intervengan.

Psicofronteras que los individuos construyen para sí o que, a través de sofisticados mecanismos de control o intervención social, asumen como singulares, propias. Y a nivel macro, aquellas restricciones que los

individuos organizados se autoimponen o que aceptan como suyas ante la imposibilidad de sustituirlas por otras más gratificantes, que aligeren el tránsito. Me refiero a la imposibilidad formal de desplazamientos que una norma impone y a esa otra imposibilidad real, que no necesita siquiera de regulación, porque los medios necesarios para desplazarse no están al alcance de los sujetos afectados.

4. Los sistemas político-sociales disponen de mecanismos, humanos y materiales, que convierten en un impersonal imperativo la procedencia de las normas que regulan la convivencia: según un modelo clásico de subordinación recurrente, principio de causación universal o dialéctica amo-esclavo, el señor --el sistema, *la voz del jefe*-- llama a los objetos por su nombre, introduciendo un principio de orden. Uno legitima ese orden utilizando los nombres del poderoso, re-ordenando los espacios de la pro-ducción, los campos posibles del deseo y de los objetos que lo simulan. El señor in-duce, porque in-vierte, cambia/re-compone la posición y el valor de los objetos. Por eso el señor es solvente, tiene liquidez. El señor llama efectivamente a los objetos por su nombre: ese excluyente nombre que objetiva, que crea realidad, que convierte en objeto, en entidad autónoma, lo nombrado. El señor, en consecuencia, se-duce, porque re-con-vierte: di-suelve a su antojo a los portadores de nombres reduciéndoles al estado líquido, para que fluyan. Esto es, puede, en su caso, liquidarlos.

Estamos con-fusos, ese tipo de con-fusión que lleva al actor con-fuso a identificarse con esa insolidaria voz del poeta: "cuando uno está enamorado no puede mirar la cara de otra persona". Aunque --si hacemos caso a los filósofos de la felicidad, desde Epicuro o Aristóteles hasta Schopenhauer u Ortega y Gasset, por ejemplo-- sólo a los ben-ditos se les permita enamorarse, a re-crearse en el mundo cerrado que se le oferta, repleto de bienes y posibilidades para premiar su sumisión.

5. En el ocaso de la modernidad --Marc Augé habla de hiper-modernidad--, nos es imposible ya devenir actual: demasiadas razones a nuestro alcance como para aceptar una única máscara, una excluyente verdad. Nos aproximamos al Ab-Grund, el hundimiento de la razón-fundante (*Grund*), el fundamento de la verdad. Demasiadas razones para podernos afirmar. Porque ahora ya estamos protegidos del riesgo de la anticipación, no podemos ser alcanzados, no podemos ser comprendidos, sublimados, difícilmente reductibles al estado gaseoso. Ya no somos hombres potenciales, porque se acabó la era del sujeto.

Ahora somos sujetos discursivos, aunque textualizados. Nos hemos convertido en sujetos de papel, sujetos nominados, clasificables y controlados ... ciudadanos con papeles, en definitiva. Se nos ha condonado, en efecto, la mal-dición originaria. Nuestra actualidad es por ello supérflua. La simpatía más profunda se abre ahora en la

distancia más extrema, en la *Ent-fernung*, en la nietzscheana lejanía de la lejanía. La lejanía del extranjero, del que está-en-camino, del que va siempre *hacia*. Porque ser-extranjero es haber asumido el riesgo de la partida, ponerse en camino hacia un descanso seguro, ir tras el propio lugar, la patria. El objeto del deseo, por excelencia, en tanto que motivación y destino.

Pero la noción misma de patria está vinculada a nuestra historia de vida, a esa breve secuencia saturada de posibilidades: poco tiempo nos queda, por tanto, para la re-normalización, para el re-arraigo, para que nos seduzcan otros países, otros lugares, otros amantes... otras culturas. La noción de amor también, de ese único y excluyente amor con el que soñamos, algo tiene en común con la precariedad de ese nuestro fugaz tiempo. Un gran amor es el resultado de una entrega generosa, la constatación de la generosidad de los amantes que invierten en intensidad y al unísono su don más radical ante la imposibilidad de re-conciliación parcial con el presente, de hacer efectiva su natural voluntad de interminable aventura.

6. Sufrimos porque un dios ocioso nos condenara a la lejanía y al desgarrar, a la pérdida, a no poder regresar, a cargar con la nostalgia. Pero también con la añoranza: sufrimos porque a su vez se nos condenara a la ignorancia, a desear lo que está ausente, porque ya no está o, sencillamente, porque nunca estuviera. Errantes vamos tras esos preciados trocitos de identidad perdida/arrebatada para re-componer nuestro cuerpo, para re-crear soportes diferentes y nuevas estructuras: el cuerpo *perdido* del amor, re-encontrado en el olvido, re-encarnado en el deseo.

Tal vez, por eso, cuando no se evocan los recuerdos, porque no hay amigo cerca que los comparta o porque sencillamente se evitan, se cae en la amnesia. Quien se aventura a abrir otras ventanas por donde entren y salgan otros vientos --los que una vez nos conmovieran o los que pudieran perturbar nuestro frágil equilibrio-- está condenado a perderse en ese vértigo ... a caer deslizándose hacia un vacío que jamás va a tocar fondo. Pero sólo los aventureros --eso, al menos, piensan los teóricos de la cotidianidad-- saben del abismo, conocen el riesgo. Sólo ellos diseñan caminos otros que facilitan la huida hacia lo otro. Sólo ellos, los *mal-ditos*, son genuinos creyentes. Tal vez, por eso, cuando ni siquiera pueden evocarse los recuerdos, se cae, irremediabilmente, en la amnesia.

La memoria sólo registra ráfagas cortas de nuestras vivencias, sólo retiene aisladas parcelas de nuestra experiencia, sin que los guardianes de los textos del espíritu --y atrevidos terapeutas de sus huellas-- sepan explicarnos por qué es una parcela determinada la que queda y no otra, azarosa elección en la que, por cierto, ni el sujeto, ni su voluntad más o menos explícita interviene. La única evidencia, sin embargo, que

al respecto tenemos es ésta: el conjunto de imágenes que en un determinado momento grabáramos, esa secuencia de realidad ya no es, por muy animadas que las imágenes registradas nos resulten. Es absurdo, por tanto, pretender re-construir tal realidad, o simularla --devenir actual--, por más que nos saturen los mensajes que a ello nos inviten.

El diagnóstico *vigente* de nuestro tiempo, la idea *moderna* de humanidad soporta la siguiente definición: conjunto o confluencia de procesos de origen singular/local y transferencia de ese patrimonio originario para que sea reconocida y respetada la dignidad que asiste a todo ser humano, independientemente de su adscripción étnica, mágico-religiosa o geográfica y de las formas de organización por las que haya optado en defensa de ese valor fundamental. Se afirma que es así cómo la *idea de humanidad* se enriquece y *progres*a, porque está en recurrente desarrollo. Los efectos, sin embargo, de esta visión del hombre en su medio así como de las relaciones e influencias mutuas que paralelamente se ha ido instaurando/sancionando es la gran tragedia del siglo XX.

Ahora el perfil de la *víctima* es aislable: un hombre separado de su entorno al que hay que salvar --es el lado *humanitario* que contemplan las leyes de extranjería--, un hombre desarraigado de su suelo y de la situación, vaciado de sí mismo y privado de sus posibilidades por la sólo causa de una *desgracia sin nombre*. Quien vive en la tierra --y ésta es la tentación permanente del pensamiento-- ya no es el hombre en singular, sino los hombres en su pluralidad infinita, algo de lo que tanto se lamentaba desde sus plurales exilios Hannah Arendt.

En contra de lo que es recomendable insistir en el medio académico-docente, me atrevo a afirmar que no podemos ser buenos lectores cuando se nos ha enseñado tan mal a escribir. Sí podemos ser, por el contrario, excelentes arqueólogos, porque las palabras, una vez gastadas, dejan de ser valiosas para los señores que las dictaran. Con una coyuntural voluntad antes de trampa/con-fusión, que de vehículo, trampolín, puente o escalera, para invocar los tópicos de la filosofía del lenguaje.

Por eso un *mal-dito* nada debe, porque nada se le ha dejado en préstamo. Ni siquiera su propio nombre, radical y paradójicamente *propio*, porque cualquier otro podría utilizarlo: el nombre de la *exclusión* por el que los *in-cluidos* le registran y le *re-cluyen*, sin asignarle un lugar preciso, sin localizarlo siquiera. Le asignan un tipo otro de espacio, que no acaba de *cerrarse*, la plataforma de/para la *pérdida*. Pero ese largo viaje sin término ni dirección --*trans-finito*-- al que a un *mal-dito* se condena, cumple una función de diseño inverso de espacios de/para la movilidad controlada: sólo un vago, un perdido puede trazar un mapa, dibujar un plano que otros calcan. Mapas y planos tanto más precisos cuanto más se prolongue su caminar *errante*.

Nada se le regala. Un mal-dito no es merecedor ni destinatario de don alguno. Ni siquiera simulando el regalo. Un mal-dito debe estar satisfecho/conforme con lo que consigue, despojos de la abundancia entorno. Del tiempo de la saturación. Un ben-dito, sin embargo, nunca satisface su hambre de totalidad y de infinito, su voluntad de aventura. Un mal-dito, en cambio, es la fracción que sobrevive --provisionalmente, autónoma-- justo el tiempo de la saciedad de los ben-ditos. Justo el tiempo de la vigencia y la aplicación de leyes de excepción, como aquellas que protegen a(de) emigrantes y exiliados.

7. El extranjero es un ser roto, escindido, que va tras un espacio firme, que le con-firme en su identidad. Si es inhumana la determinación del hombre por su sangre o por la adscripción geográfica de su origen, no menos inhumana es la expectante y tensa vida del hombre al que se le niega el soporte terrenal de su existencia. Desea regresar, nostálgico y añorante, para reconciliarse con lo que la vida tiene de finito. Manipulamos su sombra, el registro de su paso, los caminos que sus pasos describen mientras se des-plaza: manipulamos sus huellas, la palabra que reduce su peregrinar a simple acontecimiento. La voz antigua de su tierra, bajo estas condiciones de trágica excepción, difícilmente se traducirá en las palabras de la re-conciliación.

Agustín de Hipona, ante la imposibilidad de neutralizar su tensión --*irrequietum cor*-- de reconciliarse con lo trascendente, resolvió el problema diluyendo el objeto de su deseo, reduciéndolo al simple --al mismo tiempo que sublime-- acto o estado de desearlo, *amabam amare*. Tristán e Isolda, siglos después, retomaron la tensión agustianiana para resolver otro orden de tensión, menos extensa--, su aceptación de que aquello que más deseaban era poder sentirse amando al unísono el objeto de su deseo, es decir, el excluyente complemento recíproco que cada uno había reconocido en el otro. Ulises mucho antes lo había intentado y, en efecto, su reconciliación con el objeto del deseo pasó --*mientras tanto*-- por etapas que *simulaban* la culminación del regreso: se encontró, antes de llegar a Itaca, con Calipso --soñada metáfora de la integración--, sin que ello supusiera reconciliarse ni perder a Penélope --deseada metáfora del regreso alcanzado: el cuerpo *perdido* del amor, re-encontrado en el olvido, re-encarnado en el deseo--. Al emigrante de la Europa finisecular, sin embargo, no se le oferta ninguna de estas tres posibilidades.

8. Tener memoria es producir el presente convirtiéndolo en pasado. Hacer memoria es re-producir el pasado simulando un presente. Lo primero es creativo. Lo segundo re-creativo. Por eso los sueños del emigrante, no-soñados en la vigilia, se con-funden. Son intercambiables. Uno no puede reivindicar su particular historia cuando, siendo emigrante, sueña sueños soñados por todos. En cualquier no-lugar del

tráns-ito --que tan elocuentemente representan las estaciones de trenes-- de día el país abandonado nos resulta bello y triste no compartir esa belleza. De noche la posibilidad del regreso nos atormenta y presente uno el implacable juicio de los que se quedaron. El día es el escenario en donde se rememora resplandeciente un paraíso lejano, perdido, la noche es la pantalla donde se proyecta ese aterrador infierno del que se ha huido. Doble tragedia del emigrante: si regresara a su país renunciaría a las cosas que ha ido domesticando en su errático viaje. Si no regresa, ni podrá recuperar su memoria y la memoria de sus antepasados, ni reivindicar un suelo que le pertenezca, en donde se le oferte la oportunidad de ser inductor o siquiera cómplice de cualquier transformación que allí suceda.

Porque lo que echa de menos quien tiene nostalgia no es sólo el terruño, sino la propia identidad. La pérdida del *propio hogar* --que se insiste en reproducir/conservar en otros no-lugares del tráns-ito, los *hogares/casas nacionales*-- llena de sentido los términos de la paradoja del exiliado Jean Améry: "Yo era un hombre que ya no podía decir *nosotros* y que, por esta razón, decía yo por costumbre sin que me animara ya el sentimiento de la plena posesión del propio yo". Bajo la misma y dolorosa luz de la carencia la lengua materna se revela al refugiado no como la lengua que domina, que moldea y que manipula mejor, sino como la única lengua *que le habla cuando la habla* y que, precisamente por ello, no es manipulable

Después de Hiroshima y Auschwitz ciertamente habrá que admitir con Adorno que no es posible un pensamiento libre de cargas, neutro, ni siquiera aquel que la poesía dice representar. Habría que apostar por el análisis de Finkielkraut y reconocer abiertamente que nuestro siglo se ha convertido en el siglo por antonomasia del *sufrimiento inútil*. Este sufrimiento exige una inmediata respuesta antes que ser justificado por discursos mejor o peor contruidos, fruto de un mejor o peor afortunado análisis de las razones que llevaron a éxodos y holocaustos de la más dispar naturaleza y que, bajo formas menos espectaculares --porque sólo merece ser noticia aquello que a las multinacionales de la información interesa--, aún pueden, para nuestra vergüenza, ser localizados, por ejemplo, en la región de los Grandes Lagos, en amplias zonas rurales o para-urbanas de América Latina "ocupadas" por anónimas y sufridas masas de "ciudadanos sin tierra" o, sin salir de Europa, en el puzzle que representan los Balcanes.

Pero el sufrimiento ha de ser aliviado, cuando ello es posible, a través del diseño de desinteresadas políticas de intervención y de una efectiva intervención inmediata y libre de cualquier *a priori* en los escenarios y mapas que los diferentes éxodos van fijando. Pero siempre y cuando estas terapias no sean tan *humanitarias* --intereses que trascienden mapas: miradas hacia ninguna parte que dirigen los pueblos obligados a un permanente exilio-- y sí más *humanas* --intereses que un mapa acota para que el sufrimiento pueda, al menos, ser *nombrado* y a

continuación *re-suelto*, una vez localizado por los pasajes de ese laberinto en el que se ve *perdido* un emigrante, un refugiado o un apátrida.

En nombre de la ideología nos negábamos ayer --éramos entonces hombres divididos, militantes *de partido*-- a dejarnos engañar por el sufrimiento. Enfrentados al sufrimiento y con toda la miseria del mundo al alcance de la vista, ahora --seguimos siendo militantes, pero con voluntad de diálogo y re-encuentro-- que las miradas deberían confluir, filósofos, sociólogos y estrategias nos negamos, desde posiciones de compromiso o críticas, a dejarnos engañar por la ideología --dominante-- que disfrazamos de *programas* y que reconocemos detrás de adjetivaciones aparentemente no-interesadas, *poco agresivas*, como esa *moderna* ideología que se nos vende como *superadora* altruista de tensiones y que se ha convenido en llamar "globalización" --trans-nacionalizando la economía, la política y hasta los credos ... *Pensamiento único* que supone --más grave aún-- la des-privatización de lo singular, de lo propio, en beneficio de lo complejo, en donde lo particular es una trágica metáfora de la fragmentación de lo totalmente-otro que simboliza el modelo globalizado de una sociedad de consumo y del espectáculo.

9. La filosofía se refugia, es cierto, en el tiempo. Pero en el tiempo que trans-curre y que nos o-curre, el tiempo de la afonía originaria y re-currente. Porque al filósofo tan sólo le queda ya la palabra, esa palabra aún no pronunciada, y aunque su palabra ya no sea vida --los dioses y sus demiurgos hace ya tiempo que huyeron-- sí que es, al menos, fuente de vida, proyecto, invitación a la complicidad. Es tiempo de resumir, en consecuencia, las tesis que vengo defendiendo:

a. El drama del-que-está-en-camino, del extranjero, es un problema de lenguajes y de escritura: procede por ello apelar a la responsabilidad de aquellos que los diseñan --para que lenguajes y escrituras no sean tan confusos-- e imponen --para que tampoco sean tan difusos-- y a la de esa compleja variedad de agentes que contribuyen a su legitimación y fijación, con un objetivo bien explícito: la domesticación a partir de la *normalización* lingüística o discursiva.

b. Pero también es un problema de dominios y de las actitudes o compromisos que en ellos se generen en virtud de las *posiciones* que se tomen a asignen. De resistencia reprimida o controlada, en definitiva, que convierten a los *dominados* en ocasionales actores *nominados/recluidos*, en usuarios de textos que imponen modelos de comportamiento y de deseo, simulando formas menos tensas de adaptación o arraigos ficticios. Los topos son por eso reclutados ahora entre extranjeros neo-conversos, antes que escogidos entre la población resistente o transgresora, como era lo habitual.

c. Es, por último, un problema de escalamiento de intereses: lo propio o cercano que debe primar sobre lo ajeno o extraño, aunque este extrañamiento, que como alternativa o cierre se nos impone, pudiera ser fuente de revisión o de re-definición de los soportes de la privacidad. Para neutralizar el trasfondo insolidario que el fundamento o justificación racional de lo propio necesariamente conlleva transferimos oportunidades: no hacemos uso en nuestro medio de la posibilidad que el extranjero nos ofrece para ampliar horizontes, miradas y textos, parámetros de otras culturas. Desde posiciones de privilegio nos es más cómodo rentabilizar el compromiso atenuando el sufrimiento en espacios-otros de la miseria y la opresión, en espacios no-compartidos, que no se localicen sobre los planos de nuestra cotidianidad.

* * *

Porque el hombre es una excepción en la naturaleza, permitiéndosele devenir actual, autodefinirse una vez que su singularidad está garantizada, no es menor la ruptura que en esa naturaleza supone el que ni siquiera la pertenencia a la especie humana sea garantía de integridad ... ni siquiera por una complicidad de especie. Este es el drama oculto del-que-está-en-camino, del extranjero, del exiliado ... del apátrida. Por ello la conectiva "pertenencia" trasciende con tanta facilidad, se pierde a menudo la identidad de grupo(micro), porque obscenamente se publicita la privacidad. Habría que re-definir, tal vez, el concepto de "pornográfico/pornografía". La *Glaskultur* se ha llevado así, un siglo después, hasta sus últimas consecuencias.

El extranjero y su sombra, por citar el título de una brillante y oportuna obra de Fernando Oliván. Le hemos situado en un contexto fini-secular: porque, en efecto, desde Nietzsche nos hemos acostumbrado a llegar siempre demasiado pronto o demasiado tarde. O tal vez nunca hemos llegado, porque no queríamos ir a parte alguna. Ya no distinguimos, como Musil, entre un antes y un después, si es tradición o se trata de progreso; entre un arriba y un abajo, qué sea un sujeto, soporte, infraestructura. Qué un objeto, qué superestructura, qué se im/ex-porta, qué se trans-porta. Ni a qué podemos llamar derecha, a qué izquierda, cuál es la dirección *correcta*, si la alternativa es *in-correcta*. Hay miedo a la pérdida de referencia, a la pérdida de la propia identidad, a la pérdida de sí mismo.

Catalogamos al extranjero como un caminante, que abandona su casa, pero que genera caminos hacia una nueva casa, por diseñar, por ubicar. Al extranjero se teme, pero se le admira al mismo tiempo. Se le protege, protegiéndonos de él: viene de tierras lejanas, desconocidas, habla otro idioma, cree en otros dioses.

Es cierto que el hombre indeterminado, insatisfecho, desconfía de todo sistema. Sistema, de nuevo, una falta de sinceridad, de honestidad. Porque el sistema fija límites a la imaginación, a la creatividad, como a la palabra. *El hombre*, otra vez, *sin atributos*: tantas posibilidades de

manipulación se nos ofertan que no encontramos sujetos que las soporten, que las administren, salvo un sujeto metasensible, metarracional. Tantas prótesis que prolongan el alcance de nuestras manos. Sujeto residual, meta-fórico, que probablemente termine anulando a los sujetos de carne y hueso, ya demasiados afónicos.

Válvula de escape, in-corporamos, entonces, al vecino. El extranjero asume así la personalidad oculta de un pueblo, la voluntad de pérdida, de caminante. Representa así la huída o el repliegue en tiempos de crisis. El extranjero, la palabra que no podemos pronunciar, y su huella, la imperceptible huella que deja o que desenmascara. Pura arqueología.

Pero no olvidemos que las sombras son espectros sobre una pantalla horizontal: la manipulación, deshumanización, es doble, el juego de focos, en-foques es infringir una intencionalidad a la sombra. Pérdida de las huellas en el horizonte. Pérdida de identidad sobre el plano. Doble tragedia del emigrante.

* * *

Recurro, al cierre --las pausas del interés o del hastío, no a las de la legitimación político-académica de un cierre--, una vez más a la metáfora, no tanto para ilustrar mi texto cuanto para sugerir discursos que lo complementen o, en su caso, sustituyan. Ésta es mi versión de la parábola del peregrino:

Dígame, buen hombre, ¿por dónde se va a Roma?, preguntó un peregrino cansado de andar. Todos los caminos conducen a Roma, le contestó el posadero. Esa es mi gran tragedia ... porque jamás quise ir a Roma, comentó desencantado el viejo caminante. Dígame, buen hombre, ¿por dónde se va a otra parte?, volvió a preguntar al día siguiente. Todos los caminos conducen a alguna parte, le contestó a su vez el mismo posadero. Esa sigue siendo mi gran tragedia ... porque jamás quise llegar a parte alguna, comentó en silencio el peregrino con idéntico cansancio y trasnochada tristeza. Al tercer día nadie preguntó al posadero cosas de tanta importancia, ni jamás, a partir de entonces, volvió a oírse hablar de caminantes tan incómodos. Dicen que el peregrino abandonó el pueblo al amanecer, que se detuvo al salir a la puerta del cementerio y que alguien le vio llorar cuando retomó su camino.

Éste ya no es tiempo de crueldad, aunque los teatros sigan siéndolo. Traiciono, por tanto, a Antonin Artaud para resolver el enigma: El posadero se llamaba, es Martin Heidegger. El peregrino, su alumna y amante secreta, convertida ahora en el referente del padre-madre originario: Hannah Arendt ... como Abraham, una aramea errante.