

# Apología del arrepentido

Antonio Valdecantos

## I. EL ARREPENTIMIENTO COMO FRACASO

En ocasiones hay que preguntar hasta la extenuación para averiguar una sola cosa, pero otras veces basta con una única pregunta para saber cómo habría que responder a muchísimas más. Por ejemplo, quien tenga curiosidad por enterarse de las opiniones morales de alguien, hará bien en interrogarle por lo que piensa del arrepentimiento y la importancia que le da. En el juicio que a uno le merece esta institución o práctica se contiene a menudo la valoración de otras muchas, y entre éstas no es raro encontrar unas cuantas moralmente pertinentes, o de las que se acostumbra a tener por tales. Hay quien se arrepiente mucho y quien no lo hace jamás, quien se regocija con el arrepentimiento y quien lo abomina, quien declama esta palabra con solemnidad, quien la pronuncia con asco y quien se enorgullece de omitirla, pero casi todos convienen en tomar el arrepentirse como señal de fracaso; puede ser que el fracaso esté en aquello de lo que uno se arrepiente o en el hecho mismo de haberse arrepentido, pero lo cierto es que a la mayor parte de los animales humanos les gustaría actuar de tal modo que no tuvieran que arrepentirse nunca. De acuerdo con esta arraigada opinión, la conducta *moralmente* deseable es aquella de la que nadie podría encontrar nunca buenas razones para arrepentirse, y el mundo feliz aquel en el que arrepentirse ya no hiciera ninguna falta.

Hay, desde luego, una manera de juzgar las acciones humanas según la cual el arrepentimiento no es sólo un concepto moral legítimo o pertinente, sino quizá el más decisivo de todos; sin arrepentimiento, no es que la moral empeorase: es que ya no habría seguramente nada a lo que denominar con esa palabra. Quien crea que en las cosas, en las mentes o en los corazones está inscrito un orden moral constituido por cierto conjunto de mandatos y sea pesimista sobre la probabilidad de actuar conforme a él no dividirá a las personas en quienes se atienen al orden moral y quienes lo ignoran, sino entre quienes se arrepienten de su yerro y quienes son indiferentes o se enorgullecen de haber errado. Para que tenga vigencia esta concepción, es preciso que haya una autoridad, interior o exterior, con atribuciones bastantes para poder exigir arrepentimiento; semejante potestad sólo puede

recaer en el autor del orden vigente o en quien hable en nombre suyo. El orden moral puede ser teónimo y entonces la división se establece entre los soberbios que chapotean en su maldad y los mansos que recapacitan. Pero puede ser de otro modo —fundándose, por ejemplo, en la autonomía individual—, y entonces la división se establecerá también entre los soberbios que chapotean en su maldad y los mansos que recapacitan<sup>1</sup>. El arrepentido es, al menos a primera vista, alguien que se avergüenza; el soberbio o recalitrante es alguien que se enorgullece. Hasta los más optimistas suelen creer que hay muchas cosas de las que arrepentirse; para no creerlo, habría que pensar que todo está bien como está, o quizá que aquello que le gustaría haber hecho al arrepentido era mucho peor que lo que realmente hizo.

No faltan, sin embargo, juicios denigratorios sobre el arrepentimiento. Quizá el más conocido y severo de ellos es el de Espinosa: el arrepentimiento, se dice en la cuarta parte de la *Ética*, «no es una virtud, o sea, no nace de la razón; el que se arrepiente de lo que ha hecho es dos veces miserable o impotente»<sup>2</sup>. Ciertamente que en el escolio de la proposición que afirma esto, Espinosa confiesa su temor por un mundo del que hubiera desaparecido el arrepentimiento (junto con sus compañeros habituales, a saber, humildad, esperanza y miedo): «El vulgo es terrible cuando no tiene miedo; no es de extrañar, por tanto, que los profetas, mirando por la utilidad común, hayan recomendado tanto la humildad, el arrepentimiento y el respeto»<sup>3</sup>. El arrepentimiento es, así pues, cosa muy recomendable para quienes «raramente viven según el dictamen de la razón»<sup>4</sup>; debe aconsejarse, pues, sólo allí donde la razón sea impotente. Constituye, sin duda, un indicio seguro de debilidad racional: el sabio no se arrepentirá nunca; en caso de que haya sido «vencido por un deseo malo» y se le pase por las mientes la idea de arrepentirse de su derrota, no tardará en comprender que eso sería un caso de «tristeza», o sea, de «una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección»<sup>5</sup>, «un afecto que disminuye o reprime la potencia de obrar del cuerpo»<sup>6</sup>. Que Espinosa recomiende el arrepentimiento al vulgo no es señal de que esté dispuesto a revisar su juicio condenatorio, sino más bien al revés. Lo esencial de la crítica de Espinosa consiste en eliminar la ilusión de una vuelta atrás, esa idea según la cual uno puede hacer algo para variar lo que ya está hecho y lo que está fuera de su capacidad rectificar. Para Espinosa, como después para Nietzsche, tal cosa sólo añade males nuevos, en lugar de paliar los antiguos. La ilusión de rectificación habría de ser sustituida por una voluntad de aceptación del pasado. Estas dos concepciones del arrepentimiento —la agustiniana y la espinosista, si se me permite abreviar así— son tremendamente poderosas. Según una, sobran razones para arrepentirse y lo malo que tiene arrepentirse de algo es creer que hay cosas de las que no procede arrepentirse; según la otra, nada es propiamente *una razón* para arrepentirse de algo. Pero quizá los conceptos agustiniano y espinosista del arrepentimiento no se opongan en todo. Desde luego, hay algo en lo que sí convienen, y es en que el arrepentimiento es señal de imperfección moral: tanto el agustiniano como el espinosista aprecian por encima de todo el no tener que arrepentirse.

Hay otra visión del arrepentimiento, alejada de la humillación agustiniana y de la arrogancia espinosista, que constituye probablemente la recusación más severa y despiadada de este concepto: es la de Montaigne, en su ensayo *Du repentir*<sup>7</sup>. «El arrepentimiento», dice Montaigne, «es un desdecernos de nuestra voluntad y

una oposición de nuestras fantasías»<sup>8</sup>; según la manera habitual de concebir el arrepentimiento, éste consiste en dolerse por algo malo ya cometido por uno, pero Montaigne cree que, si uno rechaza su propio pasado, entonces no está en condiciones de abjurar de lo peor y quedarse con lo mejor: en caso de que alguien desautorice sus pasados vicios, se tendrá que desdecir también de su virtud y contigencia pasadas. El viejo se lamenta de sus errores de juventud y desea haber tenido siempre las juiciosas opiniones que tiene ahora, pero lamenta también no poder recuperar su aspecto juvenil: si mis desvaríos pasados no pueden mudarse y van a seguir siendo siempre lo que fueron, ¿por qué, en cambio, la lozanía del rostro se ha mudado sin dejar apenas huella?<sup>9</sup> Lo que sugiere Montaigne es que el arrepentimiento procede de manera ventajista; quiere expurgar el pasado borrando toda huella de lo peor, preservando lo que cree más deseable y anhelando el retorno de las cosas mejores. Pero el pasado, como el presente, tiene una estructura holista que impide deshacerse de unas cosas para quedarse con otras. Quien se arrepiente, lo que desea es eludir la culpa y quedarse con el mérito, como si uno fuera divisible en yoes sucesivos o en trozos simultáneos del yo. Y Montaigne cree que la culpa y la alabanza son indivisibles:

Lo que hago, tengo por costumbre hacerlo hasta el final y procedo de una vez; apenas tengo movimientos que se escondan a mi razón o que se le hurten, o que no estén guiados por el acuerdo de todas las partes de mí sin división, sin sedición intestina; mi juicio tiene de ellos toda la culpa o toda la alabanza, y la culpa que tiene una vez la tiene ya siempre, pues casi desde su nacimiento es uno, con la misma inclinación, el mismo rumbo y la misma fuerza. Y en lo tocante a opiniones universales, estoy desde la infancia en el lugar en el que había de mantenerme<sup>10</sup>.

Montaigne parece afirmar que el arrepentimiento no se da nunca en los términos que imagina el arrepentido. Aun para abjurar de lo que hicimos en cierto momento del pasado, tendríamos que afirmar algo de lo que pensábamos entonces y aprobar algo de lo que llevamos a cabo. Nadie se arrepiente nunca *del todo*, que es lo que constituiría un genuino arrepentimiento. Quizá acierte Montaigne en que el arrepentirse es ventajista y se queda siempre con lo mejor. Pero mientras sigamos obrando con sediciones intestinas y sin el acuerdo de todas las partes, estaremos condenados a arrepentirnos a menudo; uno no se vuelve de una pieza por haber decidido dejar de arrepentirse.

El arrepentido ha tenido la ambigua fortuna de encontrar enemigos extraordinariamente inteligentes, y merece una apología. La merece, sin duda, cuando los arrepentimientos son dignos de elogio y cuando se arrepiente de acciones torpes, malhadadas o mezquinas, pero la merece también cada vez que se equivoca al arrepentirse. Algunos de los logros que más admiramos han surgido de arrepentimientos, y a veces de arrepentimientos injustos; a menudo hay que abandonar deseos que se consideraban excelentes, y a los que se renuncia sin justificación, para que la suerte tenga ocasión de manifestarse. El arrepentimiento suscita recelo por su aspecto de anomalía, de propósito que no puede cumplirse y de retorsión del orden normal de las cosas. También recibe alabanzas, qué duda cabe, pero muy sinistras la mayor parte de las veces; el arrepentimiento es, no en vano, una de las

piezas más características de la concepción penitenciaria del mundo. Intentaré a continuación una apología del arrepentido que lo defienda de las acusaciones de sus enemigos sin hacerle cargar con la truculenta cruz que sus amigos se empeñan en imponerle. El arrepentimiento, según sostendré, es una anomalía, pero una anomalía de la que dependen muchas cosas de las tenidas por regulares y normales. Además, es una anomalía cuya definición habitual merece ser revisada en varios aspectos, alguno de ellos importante.

## II. LAS VARIEDADES DEL ARREPENTIMIENTO

Arrepentirse de algo es desear no haber llevado a cabo algo que se hizo, o anhelar haber hecho algo que no se llevó a cabo, o, en general, querer haber actuado en manera distinta de como se actuó, experimentando en cualquiera de esos casos cierto dolor o pesar —o al menos cierta insatisfacción, y en ocasiones vergüenza— por lo que en su día se realizó y ahora se desaprueba. Pero el arrepentimiento no se reduce a un único esquema; es un conjunto de modelos de actuación y de casos más o menos desviados respecto de esos modelos. Con cierto parecido de familia, eso sí, unas veces más estrecho y otras menos, entre todas las muestras particulares. A alguien que ignorase lo que significa la palabra «arrepentimiento» podría dársele una definición como la anterior, u otra mejor, pero las definiciones sólo le servirían para algo en caso de que tuviera cierta experiencia previa de arrepentimientos sin nombre: cuando una definición es buena, lo que afirma *se reconoce* como algo más o menos familiar, a semejanza de cuando uno se entera del nombre o de las circunstancias de cierta persona a la que ha visto varias veces. Salvo quizá en los casos de estipulación o cuando se acuña una nueva noción, las definiciones de los conceptos son pertinentes si esclarecen lo que estaba implícito en experiencias confusas o poco meditadas. De ordinario, la experiencia modifica a la definición y la definición a la experiencia, aunque esto no siempre ocurre para bien ni de manera equilibrada<sup>11</sup>. Es bueno que una definición sufra numerosas revisiones; el resultado final no tiene por qué ser mejor que el punto de partida pero, cuando las mudanzas han sido muchas, es probable que no sólo las cosas hayan obligado a cambiar las palabras, sino también las palabras a las cosas.

Según una manera de hablar muy natural, arrepentirse es desear que ciertas cosas pasadas se hubieran producido de otra manera o no hubieran ocurrido en absoluto; se trata, o eso parece, de una aversión o rechazo que suscita la actuación pasada propia. Todo esto provoca cuestiones complicadas, algunas de ellas interesantes, que trataré después. Voy a ocuparme ahora de una que creo es más sencilla: si el arrepentimiento tiene que referirse siempre al pasado o no. A primera vista, está claro que sí, pero no es difícil aducir ejemplos que lo desmienten de manera muy llamativa. A menudo estamos haciendo algo y nos damos cuenta de que nos disgusta o de que hemos cambiado la opinión que teníamos cuando empezamos a actuar. Decimos entonces, y lo decimos de un modo natural, que nos hemos arrepentido. Pero ¿de qué exactamente? A esta pregunta se la puede responder de dos maneras: me he arrepentido *de lo que pensaba hacer* y me he arrepentido *de hacerlo*. La primera respuesta es compatible con seguir obrando como al

principio se había resuelto: uno actúa de cierta manera, aunque de mala gana, contrariado y queriendo hacer otra cosa. Pero la segunda respuesta equivale a decir que uno ya no hace lo que había previsto, o no lo termina si es que lo había empezado. Una buena manera de ilustrar lo anterior es la de quien se propone ir a cierto sitio y, cuando está a mitad de camino, *se arrepiente*<sup>12</sup>. Esto puede significar que ya no sigue y que se vuelve atrás o va a otra parte, pero también que sigue andando e incluso que llega a donde había resuelto ir, sólo que *llega arrepentido*.

«Se arrepiente» admite, así pues, dos regímenes: alguien puede arrepentirse «de ir» y «de haber decidido ir», y los resultados son netamente distintos. Lo que sí parece claro es que el arrepentimiento de quien se da media vuelta exige el otro tipo de arrepentimiento, aunque al revés no ocurra. Hay, entonces, un arrepentimiento de lo futuro y otro de lo que ya ocurrió, pero el primero es una de las posibles secuelas del segundo. Cabría replicar, por lo tanto, que en última instancia el arrepentimiento es cosa del pasado, aunque en ocasiones pueda tener consecuencias para el futuro. Eso llevaría a restablecer la confianza en la definición inicial, matizándola si acaso de modo que admitiera que el arrepentimiento pasado puede tener consecuencias para el futuro. Pero me parece que de lo que se trata es de algo más que una mera matización. Arrepentirse de gastar una broma, de echar una mentira, de llamar por teléfono a alguien o de casarse, además de ser una secuela de haber cambiado de opinión, *consiste* en no llegar a hacer esas cosas, o en no llegar a concluir las.

Hay, sin embargo, una excelente razón para darle plena carta de naturaleza al arrepentimiento futuro y reconocerlo como un tipo especial. Esta razón obliga además a retocar sensiblemente la definición de que se partió. Se decía en ella —y me parece que esto se suele admitir como un rasgo del arrepentimiento, sin advertir cuán apresuradamente se hace— que el arrepentimiento produce cierto pesar, dolor o insatisfacción, y podría decirse incluso que *consiste* en dicho dolor<sup>13</sup>. Pero el arrepentimiento de acciones futuras o *in fieri* no me parece que en general vaya acompañado de dolor, pesar o insatisfacción, ni mucho menos que consista en ellos. Por el contrario, es característico de quien se arrepiente de esta manera el sentirse liberado, como quien se quita de encima una carga muy onerosa; más que pesar, el arrepentido de acciones futuras lo que experimenta es alivio, un alivio que puede proporcionarle placeres intensos y desbordantes o más serenos y moderados, pero raramente dolor o pesar. Puede replicarse que sí hay casos en los que el pesar se hace presente, pero éstos son siempre, si no me equivoco, casos de arrepentimiento en segundo grado: los casos en que alguien que va a ejecutar una acción o ha empezado a ejecutarla la abandona o interrumpe, aunque se arrepiente a continuación de esa interrupción o abandono y vuelve a emprender el curso de acción que había dejado o bien experimenta malestar por no hacerlo. Uno puede, ciertamente, arrepentirse de su propio arrepentimiento e incluso iniciar un movimiento pendular de vacilaciones sucesivas, y en esos casos no creo que pueda afirmarse que haya placer alguno, aunque quizás los malestares concomitantes deban más a la mengua en la estimación propia y ajena que producen las vacilaciones que al hecho mismo de arrepentirse.

También es habitual atribuirle al arrepentido cierta vergüenza por su proceder pasado. Lo tocante a la vergüenza suscita, sin embargo, dificultades un poco

complicadas en los casos de arrepentimiento *in fieri*. Nada más volverse atrás en su curso de acción, y en el momento mismo de hacerlo, el arrepentido propenderá seguramente a esconderse de cualquier mirada y experimentará azoramiento si es descubierto; en suma, es probable que el arrepentido se avergüence y que esa vergüenza perdure durante cierto tiempo. Pero si esto es verdad, lo que no queda muy bien parada es la idea de que el arrepentido obtenga placer de su arrepentimiento *in fieri*: la vergüenza es una emoción negativamente cargada. Creo, sin embargo, que estos casos de vergüenza animan a poner en duda la tesis de que la vergüenza sea siempre desagradable. Lo que le ocurre al arrepentido *in fieri* es que ha transgredido una norma social muy bien establecida que valora positivamente la coherencia en las actuaciones y juzga mal el variar de opinión y no concluir lo comenzado. El arrepentido disfruta con su transgresión, aunque sabe que suscitará probablemente censura y esto último es la razón de su azoramiento. Puede decirse que la vergüenza que experimenta el arrepentido *in fieri* se entremezcla de manera muy complicada con cierto tipo de placer, y el resultado es una sensación ambivalente. Esta ambivalencia no tiene nada de extraño, porque acompaña a todas las transgresiones; la del transgresor es una culpa feliz que convierte el malestar en objeto de placer. Se trata, qué duda cabe, de un placer un tanto mórbido, pero no es el único placer mórbido que hay; el transgresor de lo que disfruta es de que *puedan descubrirlo* y no lo descubran; a mayor proximidad del peligro, mayor dosis de placer. Así pues, debería mantenerse la observación de que el arrepentimiento va muchas veces acompañado de vergüenza, aunque esa vergüenza no haya de ser siempre algo que quien la experimente procure rechazar.

Pero quizá haya otro elemento en la definición que también debe revisarse: me refiero ahora al hecho de que el avergonzado reprueba en el momento del arrepentimiento aquello que aprobaba en el momento de la acción. Porque parece que hay casos claros, y bastante frecuentes, que no se ajustan del todo a lo anterior. Puede ser, en efecto, que uno se arrepienta de cosas que desaprobaba cuando las ejecutó; actuó de manera incontinente o acrática y ahora cree que no actuaría así (se atribuye una continencia de la que antes carecía), o sigue siendo pesimista al respecto, aunque esto no le impide arrepentirse. Téngase en cuenta que quien actúa con incontinencia no está destinado siempre, ni muchísimo menos, al arrepentimiento; por el contrario: con frecuencia el incontinente se engaña a sí mismo y trata de convencerse, a veces con éxito, de que su acción no fue incontinente y de que no hay nada de lo que arrepentirse. Muy a menudo, los actos de incontinencia se llevan a cabo mediante un reajuste perentorio y desarreglado de las razones del agente: aunque en circunstancias normales estoy convencido de que las razones que justifican el seguir sin fumar son de mejor estofa que las que justifican el encender un cigarrillo, hago como si esas circunstancias normales pudieran ponerse en suspenso precisamente ahora, de manera que enciendo un cigarrillo y fumo, convencido de que actué así porque verdaderamente quiero hacerlo, es decir, porque obedece a mis mejores razones. Parece claro que, si después me arrepiento de lo que he hecho —cosa que resulta verosímil, aunque no elimine ni mucho menos episodios posteriores de incontinencia— mi arrepentimiento consistirá en una especie de vuelta o de recuperación de las razones a las que ilegítimamente destituí del lugar hegemónico que les correspondía. Se trata de una suerte de arpen-

timiento *restaurador*, de un rescate de razones injustamente derrotadas. No me arrepiento para ir en contra de mi pasado, sino para vengar a mi mejor pasado contra su descarrío. Es, pues, el arrepentimiento un cambio de razones, pero no todos los cambios de razones son innovadores; algunos de ellos lo que hacen es rehabilitar razones que fueron proscritas o a las que se rechazó con autoengaño<sup>14</sup>. Lo anterior sugiere algo sobre lo que apenas hay sitio aquí para decir nada (sobre algo emparentado con esto se hablará después): que en realidad toda innovación conceptual sea un reajuste o reciclaje de conceptos que habían quedado fuera de uso u olvidados: la vieja idea de la metafísica occidental de que no hay propiamente adquisición de ideas, sino tan sólo rememoración, recolección o rescate.

### III. VOLUNTADES IMPOSIBLES

Dejando aparte ahora a los casos *in fieri* y a los futuros, puede definirse el arrepentimiento como cierta aversión por acciones (u omisiones) pasadas propias cuyo recuerdo se presenta como desagradable —o insoportable incluso— para quien tiene que admitir aquella acción como propia. El arrepentimiento es cierto deseo de que algo que se produjo no se hubiera producido nunca. Merece la pena detenerse un poco en este género de deseos, que quizá lo sean tan sólo de manera accidental o confusa, o al menos muy anómala. Es cierto que el arrepentido experimenta algo muy semejante a un deseo de que la acción que recuerda haber llevado a cabo no se hubiese producido, que ese episodio que se dio en un momento dado en el curso de los acontecimientos no se hubiese dado nunca en dicho curso, pero no faltan motivos para denegarle a una volición así el carácter de deseo propiamente dicho, o al menos el de deseo racional o razonable. En efecto, parece pertenecer a la naturaleza de los deseos el poder ser cumplidos, o el no ser imposible que se cumplan. Según esta plausible manera de razonar, el deseo de algo es lo mismo que el deseo del cumplimiento de algo, en forma parecida a como la creencia en algo lo es en la verdad de aquello que se cree. A menudo se opina que incluso los deseos más inverosímiles necesitan no ser imposibles del todo para ser propiamente deseos. Todo esto, ciertamente, si es que se ha de distinguir a los que lo son en verdad de los caprichos, las fantasías y los delirios, o sea, las varias especies de voliciones desordenadas o aberrantes. Esta concepción, tan razonable y sensata, olvida, sin embargo, que no siempre es fácil cerciorarse de si es posible o no el cumplimiento de un deseo. Las posibilidades de las cosas no siempre están escritas de antemano, y a veces es necesario tener propósitos que parecen imposibles para que dejen de serlo; las lindes entre lo posible y lo imposible se modifican muchas veces a base de querer cosas que se creían pertenecientes a lo que no puede quererse<sup>15</sup>. Hay, sin embargo, propósitos que parecen condenados a quedarse para siempre del lado de allá de la frontera, y uno de ellos es querer que el pasado hubiese sido de manera distinta a como fue. El deseo del arrepentido es que esté en su mano aquello que no puede estar en su mano o, por decirlo con Aristóteles, que lo que no puede ser objeto de deliberación pase a serlo; es un delirio de omnipotencia fundado en la absurda creencia de que uno puede cambiar la arquitectura íntima del mundo.

A quien tiene un deseo imposible, se le puede tratar de convencer para que lo abandone a base precisamente de mostrarle que lo que quiere no puede ser. Es como quien tiene una creencia falsa; parece muy prudente que uno deje de creer en algo después de averiguar que no es verdad lo que creía. Sin embargo, algunos deseos imposibles no terminan de encajar en un esquema así. Puede ser útil comparar estos deseos escurridizos —entre los que se encuentran, a mi juicio, los del arrepentido— con las creencias que posee quien disfruta de un relato de ficción. No me refiero, y la distinción es importante por lo que en seguida se verá, a alguien que confunde realidad y ficción y para quien, por tanto, se han borrado del todo los límites de lo ficticio; me refiero a quien experimenta placer (o a veces sentimientos ambiguos de los que el placer no está ausente) imaginando que son verdad cosas que sabe que no son verdad. El mundo del lector de ficción es un «como si», y ese «como si» funciona casi siempre de manera vacilante: unas veces presenta la ficción como cosa lejana y apartada del mundo real, pero otras parece mostrar lo ficticio como más real que lo que se tiene por real. Para que la ficción resulte verosímil tiene que resultar inestable; la ficción es mentira, pero *amenaza* con ser verdad, o sea, con llevarse por delante los límites entre lo verdadero y lo inventado. Una ficción que no constituya amenaza alguna está condenada a la inverosimilitud. Sobre este género de asuntos, es probable que lo mejor que se haya escrito sea el *Quijote*, y es instructivo advertir que en el *Quijote* la pérdida definitiva de distinción entre ficción y realidad va de la mano con la atrofia de la capacidad para distinguir entre deseos posibles y deseos imposibles. Todos sabemos que las novelas no se leen de la manera enloquecida en que las leía don Quijote (aunque todo lector tenga que pasar por momentos quijotescos), y nadie ignora que a los deseos imposibles no se los trata como propósitos que puedan cumplirse (aunque a menudo nos entretengamos con la correspondiente ensoñación). Los deseos imposibles son huéspedes inquietantes y de vida poco recomendable a los que no sabemos en qué habitación alojar, pero no se gana nada con mandarlos a la calle; van a volver a presentarse al cabo de poco tiempo, es de muy mala educación expulsarlos y, además, nos pasaremos el rato echándolos de menos.

Una criatura platonizante que hubiera perdido la capacidad de disfrutar con ficciones se distinguiría por ver el mundo como si estuviese formado de una sola pieza; en caso de que algo no esté en ese mundo, entonces no puede propiamente pensarse en ello, no es propiamente *algo*, y entretenerse haciendo como si lo fuera es un vicio destructivo. Nada muy distinto puede decirse, sin embargo, de quien siga los consejos de Montaigne o de Espinosa sobre el arrepentimiento. También quien haya perdido la capacidad de arrepentirse estará atado a ver el mundo tan sólo como el mundo es, o ha sido, en su enteriza robustez; respecto del pasado, un individuo así carecerá de deseos: los de un pasado distinto no los tendrá porque no tiene deseos imposibles; los de un pasado que fuera como fue no los habrá formado nunca, porque eso no es objeto de deseo. En la medida en que se juzgue valioso tener creencias y deseos anómalos que no llegan a ser creencias o deseos del todo o que sólo lo son de manera intermitente o amenazante, la ficción y el arrepentimiento se salvarán juntos, y en la medida en que se piense que uno no debe entretenerse con verdades que no son y con deseos que no pueden ser, entonces perecerán al mismo tiempo. El arrepentimiento y la ficción apenas han tenido



enemigos comunes. Aunque sus anatomías son semejantes, el primero se ha considerado siempre como algo doloroso y como el pago de una deuda, mientras que en la segunda se han visto normalmente formas diversas del placer, la ociosidad y el lujo. Pero si se recuerda cuántas ficciones dolorosas hay y si —como ya he sugerido— se advierte que el arrepentimiento no va siempre acompañado de pesar, quizá sea más fácil ver que el arrepentimiento y la ficción van en el mismo lote.

Los deseos tocantes a la modificación del pasado son aberrantes respecto de los deseos normales, pero eso no significa, desde luego, que dichos deseos no puedan darse. Cuando se dan son, eso sí, parasitarios de los deseos normales. Gracias a que hay deseos correctamente formados puede haberlos también que se desvíen de ellos y a pesar de todo sigan siendo deseos; son deseos incorrectos y mal formados, pero quizá más valiosos que algunos de los correctos. La armonía preestablecida entre lo valioso y lo correcto es un acreditado dogma de la metafísica moral occidental. Afirma que algo es objeto de estimación o alabanza si y sólo si se satisfacen ciertos criterios de vigencia general que convierten a las cosas en dignas de estimación y alabanza, es decir, que hacen a las cosas valiosas por ser correctas. Pero hay muchas cosas correctas sobre las que es poco pertinente preguntarse si son estimables o no (lo que quizá constituya un indicio de que no lo son), y también cosas estimables que son en algún sentido incorrectas. Después puede haber coincidencia, pero no hay ninguna necesidad en ello.

Ante un deseo que uno sabe no va a poder cumplir caben en principio varias estrategias. Cabe abandonarlo, que es seguramente lo más recomendable para quien quiera quitarse problemas de la cabeza. Cabe también autoengañarse y conservarlo, procurando convencerse de que en realidad puede cumplirse. Y cabe también la posibilidad de conservar el deseo a sabiendas de que no es posible cumplirlo. Si esta última posibilidad no se diera, la condición humana sería menos interesante de estudiar, y quizá también más tedioso pertenecer a ella. La capacidad de convivir con estos deseos anómalos no es fácil de desarrollar, pero puede llegar a hacer admirable a quien la tiene. Un rasgo interesante de este asunto es que a veces los animales humanos cultivan ciertos deseos sujetos a la condición de *que será mejor que no se cumplan*. No me refiero con esto a los casos en que el cumplimiento del deseo conlleva la extinción del bien deseado; en ocasiones así, se juzga preferible consumir el bien, ya que mantenerlo intangible para siempre implicaría anularlo como bien. No se puede tener el pastel y comérselo, aunque una vez comido se suele experimentar el deseo imposible de no haberlo tomado *aún*. Más que estos casos de bienes consumibles me interesan los de conflicto de bienes: por ejemplo, los de conflicto de fidelidades. A propósito de rompecabezas como éste, Wittgenstein anotó una vez lo siguiente: «Imagina que alguien dijera: ‘Deseo —pero no quiero que mi deseo sea satisfecho—. (Lessing: ‘Si Dios en su mano derecha...’) ¿Puede uno entonces rogar a Dios que le conceda el deseo y rogarle que *no* lo satisfaga?»<sup>16</sup>. Piénsese en las cuitas de quien se ha enamorado de alguien y, sin embargo, subordina la satisfacción de su deseo a la fidelidad a otra persona de la que también está enamorado y lo está desde hace más tiempo. Hay una manera muy natural de razonar según la cual lo mejor que puede hacer este individuo si de verdad quiere ser fiel es olvidarse de su amor advenedizo, y probablemente esto sea lo más racional y lo más higiénico; es, al menos, lo que se espera de él si ver-

daderamente es un hombre continente y dueño de sí. Sin embargo, eliminar el deseo menos estimado o de menor jerarquía no es el único modo ni el más admirable de eliminar la incontinencia. Porque puede que el individuo en cuestión aspire a no perder el deseo de infidelidad que tiene (quiere ser fiel a él también), conservándolo como un deseo destinado a no cumplirse. Quizá no esté al alcance de todo el mundo un arreglo así, pero esto o algo parecido a esto es lo que se le impone a quien no crea en el extraño dogma de que la bondad de algo hace malas a todas las cosas incompatibles con ello<sup>17</sup>. Si puede haber bienes en conflicto con otros bienes, quizá la única manera honrada de elegir, y la única que no incurre en autoengaño, estriba en no eliminar el deseo que se tiene de los bienes no elegidos, colocándolo entre los deseos que uno desea que no se cumplan (o que se cumplan sólo en la ensoñación; las ficciones prestan a veces ese tipo de servicios). Estas desviaciones de la higiene racional son a veces lo más admirable de los animales humanos; quienes las toman por cosa absurda, alambicada u ociosa y las miran por encima del hombro suelen ser individuos bastante poco fiables, incluso en el cumplimiento de las meras normas de higiene racional.

#### IV. LA AUTORIDAD Y EL DESEO

Sin embargo, el arrepentimiento no consiste sin más en desear que algo que uno hizo no hubiera ocurrido nunca; a veces el arrepentido se conforma con desear que él no hubiera sido el autor del episodio correspondiente. Conviene reparar en que aquí «él no hubiera sido el autor» no significa ni puede significar lo mismo que «el autor no hubiera sido él». El arrepentido desea confusamente lo primero, pero no desea cínicamente lo segundo; sobre lo segundo lo normal será que no se pronuncie, porque eso no es pertinente para el arrepentimiento. Quien se arrepiente emite un juicio sobre sí mismo más bien que sobre «el autor» —cualquiera que éste sea— del hecho. Naturalmente, el arrepentido reprueba la acción correspondiente y reprueba a su autor, cualquiera que éste sea. También lo reprobó si se tratase de una acción puramente hipotética o supuesta, y no efectivamente ocurrida.

Pero reprobado acciones no es lo mismo que arrepentirse de ellas; para que pueda haber arrepentimiento es esencial que el que reprueba sea el propio autor. Porque hay en el arrepentimiento un turbio ingrediente egoísta; el arrepentido reprueba la acción venga de donde venga, pero puesto a tener que elegir entre haber sido él el autor y que lo haya sido otro, se quedará con lo segundo. Es mejor, *ceteris paribus*, poder imputarle a otro una acción punible o vergonzosa que tener que imputarla a uno mismo. El arrepentimiento no sólo es una herida en el juicio, es sobre todo una herida en el orgullo, y seguramente el arrepentimiento de veras es o tiene que ser una herida imposible de cerrar del todo. Y puede darse, claro está, la anagnórisis o reconocimiento, cuando uno descubre que la descripción «el que hizo tal y cual cosa» tiene la misma referencia que cualquiera de las descripciones definidas que se le aplican a uno, o, dicho de manera inversa, que uno es «el que hizo tal y cual cosa». Naturalmente, uno no puede propiamente arrepentirse de nada si ignora que el que hizo tal y cual cosa coincide con uno; lo necesario y sufi-

ciente para que uno se arrepienta en caso de reconocimiento es que antes reprobase la actuación. En esto el arrepentimiento es *imparcial*; uno tiene que estar siempre dispuesto a arrepentirse de las acciones *de cualquiera* si se descubre que ese cualquiera es uno. El paso de la ignorancia al conocimiento en que, según Aristóteles consistía la *anagnórisis*<sup>18</sup>, puede entonces adoptar la modalidad particular de un paso de la reprobación al arrepentimiento.

La diferencia entre no haber sido uno el autor y no ser uno el autor de algo quizá parezca a primera vista algo sofisticada y fraudulenta. ¿O es que puede haber sido alguien el autor de algo *sin serlo ahora*? «Fui el autor de cierta acción, pero ya no lo soy» no parece tener mucho significado, pues la autoría de algo designa precisamente la supervivencia del vínculo entre la obra efectuada y quien la llevó a cabo. Mientras una acción se está llevando a cabo, la acción y su causante son, por así decir, inseparables, pero cuando la acción está acabada puede ponerse a la obra una señal de autoría y al agente también. La idea de autoría puede recibir cierta ilustración a partir de lo que se dice en el *Fedro* de Platón sobre las razones para condenar la escritura<sup>19</sup>. Resulta claro que en el lenguaje verbal la responsabilidad de alguien por lo que *está diciendo* es cosa obvia —quizá sea la forma más básica y paradigmática de responsabilidad: a quien está hablando puede interrumpírsele para que responda— y sólo empieza a ser litigiosa cuando el discurso hablado pasa a ser cosa terminada. A partir de ese momento, lo hablado deja de ser objeto de praxis para pasar a serlo de un tipo anómalo de acción, cercano quizá a la fabricación o producción. No es ya algo interno, sino externo, y lo interno pertenece a uno, mientras que a lo externo es uno quien pertenece<sup>20</sup>.

En el discurso oral ya terminado, el hablante queda en cierto modo desposeído de autoridad sobre sus palabras, cosa curiosa y aun paradójica si se tiene en cuenta que es precisamente entonces cuando comienza a ser *autor en sentido* estricto. Pero veamos esto con el detenimiento que acaso merezca. Es en principio absurdo preguntarse por si alguien que está hablando es el autor de sus propias palabras. Esto sólo deja de ser absurdo si el hablante está enajenado y no sabe propiamente lo que dice, o si ha aprendido de memoria las palabras de otro<sup>21</sup>. Estos fenómenos de enajenación tienen probablemente más importancia de la que cualquier racionalista esté dispuesto a concederles. El supuesto de que la gente hay veces en que no sabe propiamente lo que dice y no hay que tenerlo en cuenta —algo que merecería ser llamado «principio de caridad» con mayor justicia que el que recibe este nombre— es un supuesto muy generalizado, aunque ciertamente anómalo. Resulta muy implausible solicitar para uno el beneficio de semejante principio, aunque todos tenemos, me parece, la expectativa de que se nos aplique alguna vez. Desde luego, la conducta de alguien que se mostrase del todo indispuesto a aplicarlo nunca sería calificada con justeza de rígida ni de insensata.

Ése es el sentido de no ser uno el autor de lo que está diciendo. Aunque también cabe, por ejemplo, que uno afirme cosas en las que no cree y las afirme porque está obligado a hacerlo. No hace falta pensar en casos de simulación bajo coacciones, o de reserva mental; piénsese en lo que Kant llamó «uso privado de la razón» o en cualquier forma de discurso en la que aquello que se profiere se hace por encargo<sup>22</sup>. Cabe pensar también en los frecuentes casos en que alguien habla en nombre de otro, de forma expresa o tácita; los llamados en algunas monarquías

«discursos de la corona», en que el rey reproduce ante el parlamento palabras del gobierno o, a la inversa, cuando los jueces o magistrados administran justicia en nombre del rey, o cuando un conferenciante indispueto manda a otro a que lea su texto, o en circunstancias por el estilo<sup>23</sup>. En cierto modo, uno goza de autoridad sobre lo que está diciendo (es tentador decir que tiene *autoridad soberana*) cuando está en condiciones de desdecirse, o sea, de rectificar de tal modo que lo anteriormente dicho quede anulado y pase a tener el valor de lo no dicho nunca. Hacer como si uno no hubiera pronunciado nunca lo que ha sido oído, de modo que las palabras propias pasen a ser palabras de nadie, es un privilegio más fácil de concederle al hablante que al escritor. El habla deja abierta la posibilidad de desdecirse gracias a que puede invocar el olvido y el no querer recordar, pero la escritura es un registro fijo que se inventó para que fuera definitivo. Mientras que uno puede olvidarse de lo que ha oído o hacer como si no se acordara, los textos escritos carecen de capacidad de olvido; en ellos está registrado todo y todo lo está de la misma manera. Después, uno puede arrepentirse de lo que ha escrito, si bien lo único que le cabe hacer es escribir otra cosa con la esperanza —de cumplimiento muy incierto— de que quien lea lo primero lea también lo segundo.

Contrariamente a lo supuesto por un conocido adagio, hay veces en que los escritos vuelan (ése es el único consuelo de quien se arrepiente de haber publicado algo) y las palabras habladas permanecen. A menudo alguien se retracta de lo dicho y obtiene como respuesta que lo dicho *dicho está*, es decir, que su autor lo ha cedido al dominio público y ya no lo puede recuperar para sí. Aunque una manera de hablar en la que se tuviera siempre la potestad de hacer olvidar del todo lo ya dicho por uno parece cosa de cuentos de hadas, hay muchas veces en que nos imaginamos como personajes de cuentos así. Pero en muchas de estas ocasiones habrá alguien que nos despierte del sueño, y no siempre amablemente: *la autoridad que tenías la has perdido; ahora no eres más que el autor*. Cualquier cosa que digas a partir de este momento es un mero añadido, que se colocará si acaso al lado de lo que ya dijiste. En ese momento son los otros quienes pasan a tener autoridad sobre lo que has dicho: que te reconozcan como autor lo que quiere decir es que tú los has autorizado a ellos; tú empeñas o cedes la autoridad que tenías (la autoridad de quien todavía no ha actuado, o no ha terminado de actuar)<sup>24</sup> y sólo puedes recobrarla si todo el mundo se ha olvidado de lo que dijiste, o si ya no queda nadie que pueda acordarse de lo que llegaste a decir. La transferencia de autoridad se lleva a cabo en beneficio de cierta memoria colectiva a la que se declara implícitamente tan fiable y autorizada como la propia e individual. Otros te podrán recordar lo que dijiste, aunque a ti quizá no te agrada recordarlo y asegures no haberlo dicho<sup>25</sup>.

Los registros habituales de las obras humanas no se parecen a lo que ocurriría en un mundo de hadas en el que se pudiera disponer de todo el pasado para anularlo, pero tampoco son como un texto escrito. De ordinario, aquello que se recuerda es el producto de muchos olvidos, unos olvidos de los que naturalmente ya no nos acordamos. Cada vez que se suscita la ocasión de hacer como si lo ocurrido no hubiera ocurrido nunca, es como si fuera la primera vez que se hace tal cosa. Pero en realidad nos hemos pasado la vida consintiendo ocultamientos de este tipo y, de hecho, actuamos suponiendo que nadie va a acordarse de la totalidad de nuestras acciones pasadas; ninguna memoria individual podría aspirar a tanto, ni

siquiera la Asamblea General de Todos Nuestros Contemporáneos si fuese convocada para este fin. En particular, todo el mundo supone que aquellas actuaciones que más le avergonzarían han caído en un olvido generalizado; nos volveríamos locos, o quizá estúpidos, si hubiéramos de suponer que cualquier cosa de las que hemos hecho nos podría ser recordada. El arrepentimiento es una ficción, la ficción de un mundo en el que, si uno quiere, lo pasado se puede borrar sin dejar huella. Pero sin esa ficción no podríamos tener tratos con el pasado. Llamamos pasado a aquello que, en caso de que queramos cambiarlo, *ya* no podemos; sin arrepentimiento, no tendríamos nada a lo que llamar pasado.

## V. EL ARREPENTIMIENTO Y EL ANACOLUTO

El anacoluto<sup>26</sup> es una vieja anomalía del discurso que a veces ha merecido la categoría de figura retórica. Pueden distinguirse dos concepciones del anacoluto: la tradicional, más restringida, y la contemporánea, más amplia. La primera puede encontrarse, por ejemplo, en una de las exposiciones más sistemáticas del saber retórico europeo, las *Figures du discours* de Pierre Fontanier, de 1821. Se trata, según Fontanier, de una especie particular de la elipsis, consistente en «sobreentender, y siempre conforme al uso o sin violentarlo, el correlativo o pareja de una palabra que sí se expresa; consiste, digo, en dejar sola una palabra que exige otra como compañera»<sup>27</sup>. Para Dumarsais –quizá el mejor representante de la retórica en el siglo de la Ilustración– el anacoluto es una de las figuras que pueden reducirse al hipérbaton. Dumarsais cita a Erasmo, para quien el anacoluto es el vicio del discurso que se da «cada vez que se escatima lo que corresponde a aquello que viene antes»<sup>28</sup>. Entre las partes del período, señala Dumarsais en el artículo «Figure» de la *Encyclopedie* de Diderot y D’Alembert, debe haber «cierta secuencia y cierta relación gramatical que es necesaria para la claridad del estilo, y cierta correspondencia a la que atiende el espíritu del lector, como entre *tot* y *quot*, *tantum* y *quantum*, *tel* y *quel*, *quoique*, *cependant*, etc. Cuando no se encuentra esta relación hay anacoluto»<sup>29</sup>. Si hay que hacer caso de tratadistas como Dumarsais y Fontanier, que recogen una larga tradición, el anacoluto es una figura más bien marginal, reducida a la falta de uno de los dos elementos obligatorios en una correlación.

La *Gramática* de Bello aporta una buena colección de anacolutos, conforme a esta noción restringida tradicional. Se refiere, por ejemplo, a construcciones del relativo «quien» en las que se omite el antecedente, como cuando se dice «no teníamos a quien volver los ojos», en lugar de «no teníamos persona a quien volver los ojos» (repárese en que la construcción que Bello tiene por incorrecta suena mejor al oído de hoy que aquella que la corrige). Bello admite que hay anacolutos «suaves y elegantes», como éste de Lope:

*Vete luego de mis ojos,  
Que tú fuiste por quien vino  
La nueva de mis infamias  
A mis honrados oídos.*

que en puridad gramatical debería haber dicho «aquel por quien vino». Otros son, según él, desafortunados y poco agradables al oído, como cuando dice fray Luis de León:

*Un día puro, alegre, libre quiero:  
No quiero ver el ceño  
Vanamente severo  
De a quien la sangre ensalza o el dinero*<sup>30</sup>.

Los ejemplos de Bello son muy expresivos de lo que entendían por anacoluto la gramática y la retórica tradicionales. Pero modernamente la concepción del anacoluto es más amplia. En el anacoluto vendría a adoptar «el hablante, en el desarrollo del discurso, una construcción acorde con su cambio de pensamiento mejor que con los usos gramaticales»<sup>31</sup>, como si quien habla o escribe se hubiera olvidado de la construcción o se hubiera arrepentido de ella y emprendiera otra nueva, independiente de la anterior. Ha de advertirse que los casos en que ocurre esto último, correspondan o no a lo que la retórica tradicional llamó anacoluto, son extraordinariamente frecuentes. Si uno lee la oración

*La mayoría de las personas que no oyen bien es porque no quieren*<sup>32</sup>

advertirá con facilidad que con «La mayoría de las personas que no oyen bien» iba a iniciarse una oración que no se concluye, que queda interrumpida y que se prosigue con la anormal expresión «es porque no quieren». Se podría haber dicho «La mayoría de las personas que no oyen bien, no oyen bien porque no quieren» y también «En la mayoría de los casos de personas que no oyen bien, el motivo es porque no quieren», pero lo que se ha hecho es empezar la primera de estas dos oraciones, interrumpirla y seguir hablando como si se hubiera empezado la segunda. Nótese que hay excelentes razones para cometer anacoluto; la primera de las oraciones alternativas contiene una reiteración de palabras casi cacofónica, mientras que la segunda, que es gramatical y retóricamente impecable, no es de esperar encontrarla en el habla coloquial apresurada. Si lo que se quiere es reproducir por escrito lo que cualquier hablante pronunciaría de manera espontánea (incluidos hablantes cultísimos), entonces lo mejor es cometer anacoluto.

En la primera parte del *Quijote*, cuando el hidalgo vuelve a encontrarse con el muchacho al que libró de los azotes de su amo y ve que éste volvió a azotarlo en cuanto vio que don Quijote se alejaba, las palabras del caballero son:

*Pero yo te acuerdas, Andrés, que yo juré que si no te pagaba, que había de ir a buscarle y que le había de hallar, aunque se escondiese en el vientre de la ballena*<sup>33</sup>.

Me parece que aquí el anacoluto tiene gran interés para dar cuenta de algo que estaba implícito en las palabras de don Quijote. Si el tercer «que» se hubiese omitido y el período no cometiese anacoluto, habría que entender meramente que don Quijote jura buscar al ofensor en el caso —tenido por improbable, dado el prestigio que don Quijote se atribuye en su delirio, y el temor que habría de des-

pertar— de que no salde su deuda con el ofendido. Pero, una vez que el muchacho cuenta lo que le sucedió y se queja a don Quijote de que su intervención fue contraproducente, el caballero trata de defender su conducta como si lo que juró en su día hubiese sido ir en busca del ofensor en cualquier circunstancia, dando por supuesto que la deuda quedaría sin pagar. Es un caso de ironía de situación que don Quijote diga lo que dice, pues más bien parece que debería haberse expresado sin anacoluto. Lo que sucede es que don Quijote ha sido arrastrado a reconocer que había motivos para sospechar que su proceder con el mozo en el primer encuentro fue insensato y temerario, y esto lo reconoce; pero reconocerlo significa estropear todavía más las cosas, pues convierte el mal ocasionado en algo que hubiera resultado fácil de predecir. Es como si don Quijote hubiera querido decir «juré que había de ir a buscarle», arrepintiéndose de haber introducido la cláusula condicional, o sea, que iba a ir a buscarlo de todas maneras, como anticipándose a lo que iba a suceder<sup>34</sup>.

La escasa atención que —salvo para denunciarlo como vicio— se ha prestado al anacoluto es muy llamativa, y resulta desproporcionadamente pequeña en relación con la frecuencia de este fenómeno. El anacoluto es un caso típico de lengua hablada y, cabe añadir, de lengua hablada que trata de adoptar, sin lograrlo del todo, modos propios de la escritura. De ordinario, quien escribe tiene ocasión, si ve que lo dicho, por su sintaxis o por su contenido, debe proseguirse de manera distinta a la comenzada, de volver sobre lo escrito, emborronándolo o improvisando un desarrollo nuevo, distinto del previsto, que se acomode a lo que ya está encima del papel. El anacoluto es un quebranto del orden gramatical relativamente fácil de evitar en la escritura, pero el hablar sería imposible sin cometer quebrantos así, uno tras otro. Para evitar siempre el anacoluto habría que valerse de una sintaxis esqueléticamente sencilla; en cuanto el discurso hablado se vuelve hipotáctico debe acostumbrarse a no acabar siempre los períodos conforme al plan con que se comenzaron: lo que en la escritura son tachaduras, enmiendas y borrones, son los anacolutos en la lengua hablada espontánea. Ignoro si se da el anacoluto en lenguas sin escritura, pero resulta tentadora la hipótesis de que el anacoluto es un subproducto oral de la escritura, un subproducto oral que a veces se traspone a lo escrito cuando lo escrito relaja su disciplina o cuando quiere recoger la lengua hablada. Entre hablantes de lenguas dotadas de escritura y habituados a ella si quiera sea como lectores es muy fácil que cundan usos verbales —me refiero ahora a la lengua oral— lo suficientemente deudores de lo escrito para no poder abandonar muchos de sus moldes sintácticos y lo bastante laxos o indisciplinados para incurrir con excesiva frecuencia en olvidos, en ensayos frustrados y en construcciones abandonadas. El anacoluto es vicio propio de quien habla más deprisa de como escribe (un vicio muy humano) o de quien tiene en la cabeza demasiadas ideas a las que dar salida. El anacoluto es en la palabra lo que el pentimento en la pintura.

En la lengua hablada, el anacoluto no es una anomalía ni una excepción; lo raro sería no encontrarlos. El hablante ordinario —que tiene, según lo anterior, mucho de extraordinario— comete anacolutos sin tasa; es una especie de adicto al arrepentimiento. Pero ese hablante más o menos ordinario, si se le urge a que pase por escrito lo que dice, es muy probable que se arrepienta de sus anacolutos o

que se avergüence de ellos hasta tal extremo que apenas quedará en la escritura rastro de los devaneos y vacilaciones de la lengua hablada. O al menos no quedarán rastros cuando lo escrito se pase a limpio, que es como conocemos la mayor parte de los escritos que conocemos. Cada vez que nos encontramos con una hoja de papel en la que abundan tachaduras y enmiendas, ya sabemos que eso es el resultado de unos cuantos arrepentimientos sucesivos. Podría inventarse un procedimiento para escribir encima de lo tachado sin que la tachadura se note o resulte evidente; eso, desde luego, ya está inventado en cualquier programa de tratamiento de textos, esos medios de adular al escritor gracias a los cuales casi cualquiera puede convencerse de que cualquier cosa que haya dicho —o sea, que haya escrito— es como si hubiera salido sin vacilación ni yerro de la certera boca del autor. La escritura es la gran disimuladora de arrepentimientos.

Semejante al anacoluto tomado en su acepción amplia es la sinquis de la retórica tradicional<sup>35</sup>. Tómese el siguiente ejemplo de Virgilio, aducido por Dumarsais:<sup>36</sup>

*saxa, uocant Itali, mediis quæ in fluctibus, aras*<sup>37</sup>

en lugar de la ordenación «normal»

*Itali uocant aras illa saxa quæ sunt in mediis fluctibus.*<sup>38</sup>

Pero una sintaxis como la del primero de estos dos casos, caótica si se la mide con el orden convencional, es muy frecuente en la lengua hablada. La sinquis es un anacoluto generalizado, pero el discurso ordinario se teje muchas veces a base de desórdenes así. Una expresión como

*esquirol es si hay huelga y vas y trabajas, y entonces se llaman así, esquirols*

resulta caótica en castellano, pero a nadie le suscitará la menor extrañeza oír esto en el habla apresurada. Si no nos entendiéramos al usar estas construcciones anómalas, tampoco nos entenderíamos con las que se ajustan al orden normal. «Se encuentra», escribe Juan García Hortelano,

*que ni yo le aguanto tanto beber y acabando el libro ese de las mujeres que pasean que como yo le digo Fernando pues hijo; será un libro más y llevas varios para que te dé histérica sólo lee vidas de escritores con el mismo fervor y la misma reprochable complacencia con que antes se leían vidas de santos amiguísimo de Pablo a ver lo que dura, cada vez que voy al mercado pienso cómo os arregláis ahí o es que coméis de lata tan apartados por ejemplo el pescado quién os lleva el pescado os exponéis a una intoxicación. Bebe muchísimo y nos peleamos constantemente. Yo soy lo que menos le interesa tiene ese egoísmo del que vive pendiente de los demás tú le conoces y que a ti te lo puedo confesar estoy en la decadencia a punto de ajamornarme y mira que no falto al instituto de la Beauté. Aún gusto*<sup>39</sup>.

Es verdad que no siempre hablamos como este personaje de *El gran momento de Mary Tribune*, pero nuestra habla coloquial se construye tanto con desbarajustes



así como con cadenas disciplinadas de palabras. La sinquisis no es una degeneración del habla normal; más bien es el habla ordenada la que constituye un disciplinamiento o un disimulo de nuestra habitual sinquisis.

La acción humana es una larga cadena de arrepentimientos olvidados y de algunos que no lo están. A menudo se la concibe como los gramáticos suelen concebir el habla, es decir, como el cumplimiento sistemático de una serie de reglas. Pero tanto en el lenguaje como en la acción las reglas se cumplen de manera sólo fragmentaria, con interrupciones, con trampas, con olvidos y con reanudaciones más o menos inesperadas. Para mucha gente sería deseable hablar con tanta atención y cuidado que nunca hubiese que echar mano del anacoluto; quienes aspiran a ello reconocen que es muy difícil lograrlo, pero ya se sabe que a mayor dificultad mayor nobleza en el empeño. Este neurótico y peregrino propósito tiene en la acción un paralelo muy claro: la aspiración a una conducta que no suscite arrepentimiento. Desde hace bastantes siglos, la palabra «moral» se usa a menudo para calificar a dicha conducta, para designarla y sobre todo para lamentar su falta. Pero que no hubiera arrepentimientos no sería signo de una mejora o perfeccionamiento de la conducta, ni tampoco de que ésta se hubiese hundido en el cinismo más irreversible: sería signo de que ya no habría nada a lo que llamar conducta.

## VI. COMPASIÓN, VERGÜENZA Y PERDÓN

El paraíso de los arrepentidos es un mundo en el que nadie recuerde los males que ellos cometieron. Con tal de vivir en un lugar como ése, el arrepentido sería capaz de sacrificar cualquier exploración del pasado ajeno, aunque una renuncia así parece muy poco humana, y lo más seguro es que no durase mucho tiempo (hay veces en que la curiosidad por el pasado ajeno vale más que el paraíso). Sin embargo, al arrepentido le pasarían algunas cosas más antes de arrepentirse de su utopía. Que sus pecados no los pueda recordar nadie es, en principio, una circunstancia muy halagüeña para él; se ha quedado sin testigos de todas sus miserias y, salvo los dioses, ya no tiene nadie ante quien avergonzarse. Nadie le va a pedir cuentas de nada ni a mirarlo de modo que pueda ruborizarse. Pero ese arrepentido sí que puede experimentar cierta especie de vergüenza, que es la que podría llamarse vergüenza *gerundiva*. En una obra ya clásica, Stephen Toulmin acuñó la expresión «conceptos gerundivos» para designar a aquéllos que se forman con arreglo a uno de los usos de esta forma verbal-adjetiva en la gramática latina; si, respecto del verbo *amare*, lo *amandum* es aquello que debe ser amado, merece serlo o solicita serlo, entonces habrá conceptos gerundivos a propósito de muchas acciones, estados y pasiones<sup>40</sup>. Así, en relación con la vergüenza, nunca faltará la noción de lo *vergonzoso*, y no en el sentido de aquello que de hecho le provoca vergüenza a alguien, sino en el de lo que está en condiciones de provocarle vergüenza a cualquiera. En este peculiar sentido, uno también podrá experimentar vergüenza, o algo parecido a ella, aunque se hayan borrado todas las huellas «externas» de sus acciones vergonzosas. Si la vergüenza es la pasión o emoción que acompaña al arrepentimiento, resulta entonces que puede seguir experimentándose, bien que de manera un tanto anómala, después de logrado el principal deseo

de quien se arrepiente, que es el olvido o tachadura social de su pecado. La vergüenza es, en efecto, una de las señales más ciertas del arrepentido, pero hay otras pasiones que dicen mucho sobre su proceder.

Porque el arrepentimiento tiene también su lado inconfesable, casi siniestro; uno de sus rasgos es que disminuye y puede llegar a anularse cuando se descubren hechos íntimamente relacionados con la acción de la que uno se arrepiente y tales hechos muestran que personas a las que el arrepentido perjudicó o dañó con su actuación resultan ser muy poco ejemplares en su conducta. Una manera cruda de decir esto es afirmar que se ha descubierto que nuestra víctima tenía merecido lo que le pasó, aunque nosotros en aquel momento no sospechásemos que obrábamos como brazos ejecutores de la justicia. Si nuestra víctima ejecutó actos llamativamente viles, injustos o mezquinos, deja, en cierto sentido, de ser propiamente víctima o de serlo con todas las de la ley. Lo malo es que llegar a una conclusión así resulta peligrosamente fácil: quizás no haga falta que mi víctima se condujera con injusticia; bastará con que sea un poco intemperante, o con que profese tal o cual ideología o con que sea amigo de cierto contrabandista célebre, para que nos empiece a parecer que no es trigo limpio y que la calificación de víctima no le cuadraba del todo. Un rasgo curioso de las víctimas es que se les atribuye siempre virtud, no se sabe por qué, y cuando se les deniega hay que quitarles también la condición de víctima. Quizá esto ande muy relacionado con la compasión, que según parecer muy antiguo afecta a gentes que no merecen el mal padecido<sup>41</sup>. De la premisa según la cual el compadecido no merece la desgracia es muy fácil llegar a la conclusión de que merece la buena suerte, y si de verdad la merece es porque es genuinamente bueno. Compadecerse de víctimas odiosas debe de ser una tarea muy heroica.

Y algo que francamente resulta o puede resultar insoportable es compadecerse alguien de *sus propias* víctimas. La compasión es un curioso sentimiento en el que quien se compadece cuenta con que el compadecido se sentirá reconfortado con esa compasión. Cuando nos apiadamos de alguien solemos tener prisa por manifestar nuestro sentimiento: más vale la compasión fingida que se transmite a la víctima que compasión sincera no manifestada. Pero si nos compadecemos de aquel cuya desgracia inmerecida es obra nuestra, la exteriorización de la compasión acostumbra a ser cosa prácticamente imposible. Manifestar compasión a quien es víctima de ti resulta signo de crueldad, que acrecienta el daño pervirtiendo del todo lo que en otro caso sería una manifestación de buenos sentimientos. Quizá no sea este tipo de cosas lo que las víctimas quieren. Si soy víctima de alguien, que no venga a compadecerme, porque en casa del ahorcado no está bien mentar la soga, ni que se presente el verdugo con ningún pretexto. Para quien ha sido verdugo, la víctima es intocable y, en cierto sentido, invisible; no debe ser herida por la mirada del verdugo y tampoco se le debe infligir el daño de tener que contemplarlo; el verdugo debe, por piedad, mantenerse lo más alejado posible.

Supone el arrepentido que la visión de él mismo debe de resultar para su víctima absolutamente insoportable, algo de lo que querer apartar la vista para siempre, algo de lo que lo último que se quiere es que se ponga en medio y poder mirarlo. En efecto, hay formas de compasión que pueden acrecentar el daño.

Probablemente sea éste un caso extremo de vergüenza; todo avergonzado es alguien que rechaza en alguna medida y sentido identificarse con la persona que está siendo vista por otro en ese momento. La vergüenza tiene que ver sobre todo con que me ven o me pueden ver de un modo en el que yo no quiero ser visto. Y el caso más extremo de vergüenza puede que sea ése: no poder sostener la mirada de quien fue y sigue siendo víctima de uno. La víctima es sagrada porque no puedes mirarla ni puedes soportar que ella te mire, o al menos esto es lo que le ocurre al arrepentido, alguien que sigue considerándose autor, y con resistencia al olvido. Al igual que sólo la desmemoria social podría eliminar la autoría de unas palabras, así sólo la desmemoria de la víctima (no, desde luego, la del verdugo) puede hacer que se desvanezca la autoría de aquello de lo que se arrepiente el arrepentido. El arrepentimiento es una presentificación de lo pasado, una suerte de rescate del olvido. Lo pasado está pasado y quien lo llevó a cabo no soy yo —aunque *fui* yo— sino un predecesor mío; sin embargo, se presentifica o recuerda como siendo mío, casi como si lo estuviera ejecutando ahora. La vergüenza sagrada en presencia de la víctima propia es probablemente el caso más puro y paradigmático que podría encontrarse de la vergüenza, y a él corresponde la forma más pura del arrepentimiento o del remordimiento<sup>42</sup>. Sin embargo, puede haber arrepentimiento con expresiones menos intensas de la vergüenza, e incluso sin padecer propiamente vergüenza; sólo con juzgar que algo es vergonzoso, o sea, que demanda vergüenza o que es apto para producirla, consentirla, explicarla o justificarla. «Vergonzoso» es gerundivo, como «temible», «indignante», «enojoso» o «lastimoso»: lo de menos es que alguien llegue a avergonzarse o no de algo; lo que importa es que sea digno de vergüenza.

El arrepentido que obtiene perdón es como si hubiera retornado al estado en el que lo hecho no había sido hecho todavía y además ya no iba a cumplirse nunca, o ésa es al menos su ilusión. Pero que el arrepentimiento puede sobrevivir al perdón resulta muy claro, me parece. Semejante supervivencia es la venganza que se cobra la moral contra las instituciones penitenciarias. La obtención del perdón puede llegar a ser en determinadas ocasiones un factor de perpetuación del arrepentimiento, mientras que la denegación del perdón puede funcionar en sentido contrario. A primera vista, esto resulta muy insensato: si alguien me deniega el perdón, ya hay motivo bastante para seguir arrepintiéndome hasta que llegue a dármelo, o quizá para siempre, pues eso me disuadirá de volver a pedirlo. Téngase en cuenta, sin embargo, que en relación con el perdón conviene estar atentos a ciertas expectativas sociales, a menudo tácitas, que se tienen sobre la probabilidad de obtenerlo o no. Ante cierto tipo más o menos precisamente definido de circunstancias, suponemos que las gentes suelen conceder el perdón que se les pide, mientras que en otras circunstancias no ocurre una cosa así; hay una economía normal del perdón con la que contamos en estos casos. Aunque la mejor especie de perdones es precisamente la que se obtiene cuando se violan esas expectativas: el perdón solicitado con poca fe de obtenerlo y aun el perdón no solicitado y obtenido de manera inesperada, un perdón, éste sí, propiamente gratuito. Y la obtención de un perdón gratuito tiene que incrementar el arrepentimiento, más que otra cosa. A veces este tipo de perdón tendrá además el efecto siniestro de aumentar adrede el sentimiento de culpa del «perdonado», del paradójicamente perdo-

nado: fui tan bellaco que hice mal a alguien que ha pagado mi ofensa con el regalo del perdón.

Cuando uno, por el contrario, tiene la expectativa razonable de que va a ser perdonado y sin embargo se le deniega el perdón, es fácil que esa denegación le parezca injusta y lo enoje o indigne —acaso no sin razón— si aquél a quien se solicitó da malas razones para no concederlo, o muestra dureza de corazón. El escatimar la capacidad que uno tiene de perdonar es, en efecto, muestra de inflexibilidad. El mecanismo que funciona aquí es el de una retroyección al pasado, al pasado en el que uno cometió la acción objeto de arrepentimiento: hice algo a alguien que estaba *destinado*, según el caso, a perdonarme admirable y supererogatoriamente o a negarme el perdón de manera mezquina. Esto puede verse con claridad en las *Confesiones* de san Agustín: *Reddis debita nulli debens, donas debita nihil perdens*<sup>43</sup>. Interesa destacar que este mecanismo es el responsable tanto de la muy noble acción de perpetuar uno su arrepentimiento como de la más bien turbia de cancelarlo. Pero no es infrecuente que lo mejor y lo peor sean producidos por una misma causa.

Puede ser útil para entender algunos rasgos del arrepentimiento distinguir la figura del arrepentido de otras dos que se le oponen en aspectos muy destacables. La primera es el contrario natural del arrepentido: el individuo indulgente para consigo mismo. Por lo común, el autoindulgente será un hombre tacaño a la hora de dispensar perdón a los otros, aunque no hay duda de que habrá excepciones a esta regla; al igual que cabe el individuo tan exigente e inflexible consigo mismo como con los demás, cabe también el hombre que es laxo con la condición y actos propios tanto como con los ajenos. La posesión de la virtud de la magnanimidad guarda, no en vano, una relación muy estrecha con este tipo de conducta<sup>44</sup>. El individuo indulgente con los demás muy bien puede serlo porque es irónico y distanciado con arreglo a sus propios criterios de juicio, y eso lo llevará fácilmente a no distinguir demasiado bien entre sí mismo y los demás. Cuando se tiene un amor propio un tanto desdibujado puede experimentarse la tendencia a ver en uno mismo a uno de los otros, una tendencia netamente opuesta a la de procurar ver en los otros a gentes que se han de parecer todo lo posible a uno, o al menos tanto para que uno pueda ocupar su lugar. La magnanimidad es una especie de aflojamiento de las cadenas de la identidad, una de cuyas manifestaciones será siempre la anulación del orgullo o al menos su transformación irónica.

Pero éste no es el retrato del hombre autoindulgente. Porque el autoindulgente sí que es un obseso de la propia identidad: es alguien convencido de que tiene réplicas contundentes y sobradas, cualesquiera que sean las acusaciones que otros puedan dirigirle —y que le dirigirán sin duda con frecuencia, piensa él, y lo harán con la peor de las intenciones—. Importa mucho en el autoindulgente la sobreabundancia de defensas, como si el poseer más de una razón en pro de la justificación de la conducta propia añadiera valor a las razones tomadas de una en una (y cuarenta argumentos precarios pudieran valer, por ser cuarenta, casi como uno de muy buena factura). El autoindulgente es un cruzado de la virtud propia dotado de una cuantiosa sobrecarga de justificación para momentos de apuro; no tendrá nunca nada de lo que arrepentirse, bien porque dispondrá de razones de sobra para no hacerlo, bien porque aplicará a las comarcas de escasez el exceso de

recursos morales de que goza en las zonas de abundancia. Lo que convierte al autoindulgente en un ser odioso es precisamente su ineptitud para el arrepentimiento, los amplios esfuerzos que ha llevado a cabo, y que el éxito ha coronado con la gloria, por fabricarse unas emociones cómplices de su infatuación. Ha hipertrofiado su orgullo y atrofiado su vergüenza, al mismo tiempo que habrá acrecentado, quizá, la ira que experimenta ante cualquier conducta ajena desagradable. Si un día le apeteciera arrepentirse de algo, ya no sabría cómo hacerlo. La sobrecarga de razones es también una sobrecarga de motivos para censurar, para *vencer moralmente*, que es lo al autoindulgente le interesa fuera de toda medida.

El caso del renegado presenta también muy buenas condiciones para ser objeto de examen por contraposición con el arrepentido, a pesar de que, a primera vista, parece una especie o variedad suya. Es característico del renegado haber adquirido creencias muy hostiles a las que poseía y esforzarse a toda costa por actuar en contra de sus antiguas creencias (y deseos) o de quienes las sostuvieron. Algunos casos muy próximos a esta figura se distinguen por la ocultación del pasado y su disimulo<sup>45</sup>; la actitud perseguidora suele actuar como medio de ocultamiento, o prosigue lo que empezó siendo delación. Pero no estoy pensando ahora en este género de renegado, sino en otro: en el individuo que, rechazando sus creencias o prácticas antiguas y afanándose, a menudo compulsivamente, por actuar en contra de ellas, entiende su proceder presente como una suerte de venganza contra sus creencias o prácticas anteriores. El renegado no da por mala su vida pasada, la da por buena porque le ha conferido especialísima autoridad en contra de aquello que más quiere desacreditar. Su vida pasada es precisamente aquello que lo habilita para actuar con la claridad de propósitos con que actúa. En ciertos casos —probablemente en la mayoría de ellos— el renegado considera su lamentable historia como un daño que le ha infligido la fortuna o que le infligieron sus antiguos comilitones. El rechazo es de tal magnitud que no cabe entender el pasado propio como propio (ni siquiera en la modalidad paradójica de los yoes pretéritos)<sup>46</sup>; aquello no fueron cosas que yo hice, sino que simplemente me pasaron, o que otros me hicieron, y de ahí mi apetito por vengarme de la fortuna o de mis agresores. El renegado considera las prácticas y creencias de las que reniega como una especie de fuerza de la naturaleza que arrastra a todo aquél que cae en ellas, aunque es cierto que a veces permite el escape o huida. Como el abandono es la única solución digna, quienes permanecen sí que son culpables de ser arrastrados por esa fuerza.

Ni el autoindulgente ni el renegado merecen apología ninguna. Si el arrepentido es acreedor de defensa, lo es porque no se parece a ellos, porque no anda compulsivamente en busca de ocasiones que cancelen su arrepentimiento ni se regocija con que otros puedan compartir su culpa ni va urdiendo planes para transferirla. El arrepentido merece apología cuando sabe que ningún arrepentimiento es un seguro contra ocasiones futuras de arrepentirse ni un rescate para que le devuelvan la virtud que tiene depositada en la casa de empeño. Merece defensa porque los ataques que recibe se fundan en una ilusión bastante ingenua; han olvidado que detrás de casi toda elección se esconde algún arrepentimiento.

## VII. MOTIVOS FINALES PARA UNA APOLOGÍA

Gran parte de los motivos de sospecha o de antipatía respecto del arrepentimiento se derivan probablemente de que el caso paradigmático del mismo es el que corresponde a un arrepentimiento exigido o exigible. No cabe ninguna duda de que, en multitud de circunstancias, uno se arrepiente porque cumple con la obligación de arrepentirse que le parece debe asumir. Esa obligación es, desde luego, anterior al caso particular y es valedera para todos los casos del mismo tipo. Si en verdad llego a arrepentirme de algo, será porque he descubierto y reconocido —acaso tras mucha resistencia y vacilación— que debía hacerlo; mi propensión natural era seguir en mis trece pero, según he llegado a comprender, debía mostrar arrepentimiento, y finalmente he vencido a la soberbia y a la pereza juntas, y he terminado por arrepentirme. Podría discutirse, y la discusión no es necesariamente escolástica, si «arrepentirse» y «reconocer que uno debe arrepentirse» (o «afirmar que uno se debe arrepentir») quieren decir o no quieren decir lo mismo. Y no parece que sean exactamente la misma acción. En multitud de casos, los animales humanos admiten que hay razones suficientes para arrepentirse de algo y que esas razones son de mucho mejor estofa que las que hay o pudiera haber en contra y, sin embargo, no se arrepienten. Quizás lo harían si fuesen otra persona —y esto quiere decir que están dispuestos a exigírselo a otros, acaso con una severidad tanto mayor cuanto mayor sea la clemencia para con ellos mismos— o si fueran la misma persona, pero en otros momentos o circunstancias. Con el arrepentimiento no cabe ninguna duda de que se puede ser incontinente.

A veces el arrepentirse consiste en haber cumplido con la obligación de arrepentirse, pero ciertamente se puede faltar al cumplimiento de esa obligación, ya sea porque no se la reconozca como tal, ya porque se prefiera obedecer a otras obligaciones de mayor jerarquía, ya por incontinencia. Entre humanos, ninguna obligación se establecería sin la posibilidad de que se incumpliese. Las exigencias de arrepentimiento tienen múltiples escapatorias, y una de ellas es la respuesta de que la exigencia no era legítima, o sea, que el arrepentimiento no era propiamente exigible. El arrepentimiento se exige, con buenas razones o con razones menos buenas, cuando se supone que quien se ha de arrepentir opondrá cierta resistencia al cumplimiento de su obligación. Por ello se le hace ver que, si no se arrepiente, será objeto de desaprobación social, o irá al infierno, o la conciencia se lo recriminará cada cierto tiempo, o no gozará del estado de satisfacción consigo mismo que acompaña a las personas decentes. Si no se supone algún grado de resistencia, el arrepentimiento no se exigirá; simplemente, se mostrará su oportunidad, con la plena certeza de que se obtendrá una respuesta positiva. Lo que pasa es que normalmente las personas no nos arrepentimos de manera espontánea de aquello de lo que debemos arrepentirnos. Si nuestra hechura moral fuese tan admirable que satisficéramos sin resistencia ni esfuerzo las demandas de arrepentimiento cuando éstas fueran justas, entonces seríamos voluntades santas. Pero las voluntades santas se distinguen, si no estoy equivocado, por no tener nada de que arrepentirse.

Cuando a uno se le exige arrepentimiento y ese arrepentimiento no es legítimo, la constatación de que no lo es resulta muy provechosa para la causa del resistente. Sin embargo, los arrepentimientos exigidos no exigibles no son los únicos.

También ocurre al revés: que nadie nos obligue a arrepentirnos de algo, aunque pudieran y aun debieran hacerlo. No lo hacen por descuido o por exceso de benevolencia o porque no han advertido la gravedad del caso, pero alguien debidamente imparcial y atento sí que nos lo exigiría. Y naturalmente cabe un caso peor; puede darse, y se dará muchas veces, la circunstancia de que nadie me solicite o exija arrepentimiento porque no hay nadie que conozca el hecho vergonzoso del que debería arrepentirme. Tanto lo he ocultado o tanto ha trabajado la fortuna por su ocultamiento que soy el único en conocer los hechos pertinentes (o quizá los pensamientos o intenciones), de modo que nadie estará en condiciones de exigirme nada. Eso no quita, sin duda, para que yo mismo me imponga la obligación correspondiente, eleve con ello mi autoestima moral y me apresure a contárselo a otras personas, no vaya a ser que la virtud quede en secreto. Después, muy bien puede ocurrir que me resista a cumplir con la obligación que yo mismo me he impuesto, pues la circunstancia puede ser parecida a la de la exigencia ajena. Se distingue de ésta, sin embargo, en que la autoexigencia deja secuelas más hondas de remordimiento en caso de que se incumpla. Uno de los efectos que pueden darse es arrepentirse de no haberse arrepentido. A primera vista, esto parece un tanto disparatado, y habrá quien asegure que equivale sin más al arrepentimiento. Pero no es cierto, o al menos no lo es del todo; puedo, en efecto, arrepentirme ahora de no haberme arrepentido de algo a su debido tiempo porque fue pertinente hacerlo en cierto momento y ya no lo es, o juzgo que en aquel momento yo era capaz de hacerlo y ahora lo haría sólo de modo insincero o impostado. Debería haber dado en su día aquel paso que ahora no voy a dar en serio; por lo menos, ya tendría el trabajo hecho.

Sobre el arrepentimiento es frecuente creer que, por regla general, quien se arrepiente lleva razón al hacerlo, que obró mal al llevar a cabo aquello de lo que se arrepiente, y merece alabanza por su arrepentimiento, al igual que habría que recomendarle si rehuyera arrepentirse. El arrepentimiento sería signo de mejora o de progreso respecto de un pasado que siempre es peor que el presente. No se sabe por qué, pero se tiende a pensar que el tipo de exigencias que solemos llamar morales coinciden con aquellas a las que hemos faltado cuando hemos de arrepentimos. Somos morales al arrepentirnos e inmorales cuando nuestra conducta es tal que dará lugar a arrepentimientos. Pero este arraigado prejuicio de la filosofía y de la cultura moral occidental no goza de muchas razones a su favor. No hay nada en el arrepentimiento que convierta al pasado en algo peor que el presente y que el futuro. Arrepentirse de las buenas acciones —sean pasadas o estén en marcha— es tan frecuente como hacerlo con las malas; muchas de las acciones más viles y tenebrosas acometidas por los animales humanos se han ejecutado abandonando buenos propósitos o como consecuencia del arrepentimiento. Parece excesiva la confianza en que el arrepentimiento proporcione una vía segura para la definición de lo moral. El arrepentimiento no es la puerta por la que retorna la moral al mundo; es simplemente uno de los esquemas más habituales conforme a los cuales se forman nuestras creencias y nuestros propósitos, los mejores, los peores y también los más anodinos. Algunas de nuestras más ilustres hazañas morales las hemos acometido arrepintiéndonos de algo, pero esto no tiene nada de particular, porque es el modo en que llevamos a cabo un número crecidísimo de acciones. Es muy difícil

imaginar qué tendría que ocurrir para que estuviéramos en condiciones de hacer caso a Montaigne o a Espinosa: volver para atrás el curso del tiempo es una quimera, pero la resistencia sistemática y exhaustiva al arrepentimiento también lo es. La diferencia estriba en que lo primero es una quimera necesaria en la que nos fundamos constantemente y lo segundo impediría cualquier cambio de creencias y de deseos. El arrepentimiento es un deseo de lo imposible y una quiebra en el orden normal de nuestros propósitos, pero no es fácil saber cómo pensaríamos y actuaríamos sin esa anomalía; para obrar de manera normal, hay que haber cometido innumerables anomalías<sup>47</sup>.

Éste es el tercer dogma sobre el arrepentimiento del que resulta aconsejable descreer. Quien lo abandone verá en seguida cómo se vienen abajo los otros dos: que el arrepentimiento es siempre doloroso o costoso y que cuando ocurre se lleva a cabo en cumplimiento de una exigencia. El arrepentimiento gozoso y el que se realiza sin necesidad de que nadie lo mande (ni siquiera la propia conciencia), y aun en contra de todo mandato (propio o ajeno), son también formas de volverse uno atrás o de querer inútilmente que las cosas se vuelvan atrás. Todos deberíamos estar interesados en una apología del arrepentido, porque todos lo somos y nos conviene seguir siéndolo. Lo que no le conviene a nadie es creer que aquello que quiere o que piensa es lo primero que ha pensado o querido, ni tampoco que va a poder quedarse para siempre con sus creencias y deseos más estimados. El arrepentimiento constituye una anomalía, pero una anomalía que al mismo tiempo es un ingrediente necesario de la acción y el pensamiento humanos; aun la creencia de que el arrepentimiento es nocivo constituye el resultado de haberse arrepentido de otra cosa. Pero si todo esto es cierto y si los enemigos del arrepentido están equivocados, me parece que debe concluirse que la mayor parte de sus amigos lo están también. Porque un estado de orden moral en el que no haya lugar a arrepentirse de nada no es que sea más deseable o lo sea menos, sino que no puede propiamente concebirse. Si la justificación del arrepentimiento es que se ha quebrantado un orden así y que se debe lamentar dicha quiebra, entonces el arrepentirse carece de justificación, porque se fundaría en algo inconcebible.

## NOTAS

<sup>1</sup> El concepto de «autonomía moral» es muy poco unívoco y, desde luego, no puede reducirse a la secularización de una moral teónoma. Me he ocupado de él en «¿Es posible lograr un equilibrio reflexivo en torno a la noción de autonomía?», en R. R. Aramayo, J. Muguerza, A. Valdecantos (eds.), *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 99-131, y en «Ética autónoma/ética heterónoma», en J. J. Tamayo (ed.), *Aportación de las religiones a una ética universal*, Madrid, Dyckinson-Universidad Carlos III de Madrid, 2003, pp. 33-60.

<sup>2</sup> B. de Espinosa, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Vidal Peña (en adelante: *Ética*), IV parte, proposición LIV, Madrid, Editora Nacional, 1984, p. 318.

<sup>3</sup> *Ética*, IV parte, proposición LIV, escolio, p. 319.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ética*, III, proposición XI, escolio, p. 195, y también parte III, definiciones de los afectos, definición III, p. 245.

<sup>6</sup> *Ética*, IV, proposición XLI, demostración, p. 308.

<sup>7</sup> Que constituye el capítulo II del libro III de los *Essais*: Montaigne, *Obras completas*, edición de A. Thibauder y M. Rat, con introducción y notas de M. Rat, París, Gallimard, 1962, pp. 782-796. Las traducciones serán mías.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 785.

<sup>9</sup> Aduce Montaigne (*op. cit.*, p. 786) la siguiente cita de Horacio: «*Quæ mens est bodie, cur eadem non puero*



fuit? / *Vel cur bis animis incolumes non redeunt genae?*», o «¿Por qué lo que ahora pienso / no lo pensé de niño? ¿O por qué lo que siento / no devuelve el frescor a mis mejillas?» (*Odas*, IV, X, 7), según la traducción de Enrique Badosa, *Epodos y odas de Horacio*, Granada, La Vela, 1999, p. 647.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 790.

<sup>11</sup> Los desequilibrios son tan frecuentes como los «equilibrios reflexivos» que John Rawls hizo célebres. Abundan, en efecto, los casos de desequilibrio (parecidamente *reflexivo*) en que uno de los platillos de la balanza parece exigir en el otro pesas con las que no se cuenta ni se sabe dónde encontrar.

<sup>12</sup> Rafael Sánchez Ferlosio, «La señal de Cain», §§ 4-5, en *El alma y la vergüenza*, Barcelona, Destino, 2000, pp. 89-90.

<sup>13</sup> Tal es, al menos, el parecer de la Academia, la cual da como primera acepción de «arrepentimiento» el «pesar de haber hecho alguna cosa», mientras que por «arrepentirse» se entiende en la primera acepción «pesarle a alguien haber hecho o haber dejado de hacer alguna cosa» y en la segunda «cambiar de opinión o no ser consecuente con un compromiso», *vid.* Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, 21.<sup>a</sup> edición, Madrid, Espasa-Calpe, 1992, s. *vv.* «arrepentimiento» y «arrepentirse».

<sup>14</sup> He tratado de exponer una noción más amplia sobre la epistemología como teoría del cambio de creencias en mi libro *Contra el relativismo*, Madrid, Visor, 1999.

<sup>15</sup> Esto no significa que los reajustes de fronteras entre lo posible y lo imposible sean siempre para bien, ni anima a una recitación de la añeja jactancia «Seamos realistas, pidamos lo imposible». En realidad, esta tontoloca consigna vale lo mismo para el contexto festivo en que fue inventada que para otros bastante más siniestros. ¿O no han sido los experimentos totalitarios del siglo xx una ampliación del campo de lo posible insospechada para la experiencia tradicional? No creo que estemos ya en condiciones de suponer que cualquier ensanche de lo posible está destinado a ser objeto de celebración; en realidad nuestro instinto y nuestros buenos hábitos mentales nos llevan certamente a ver en dichas ampliaciones, más que nada, motivos de arrepentimiento. Otra cosa es que nuestro amor al progreso reprima los instintos más fiables.

<sup>16</sup> L. Wittgenstein, *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, vol. I, § 492, ed. por G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, trad. de L. F. Segura, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 94 e. La cita completa de Lessing es: «Si Dios encerrara en su mano derecha toda la verdad y en su izquierda únicamente el incesante impulso a ella, aunado a la condición de errar eternamente y me dijera '¡Elige!', me arrojaría humildemente a su mano izquierda y le diría: '¡Padre, dame! ¡La verdad pura está reservada sólo a Ti!'».

<sup>17</sup> En «La política como profesión», Max Weber dijo lo siguiente: «Raramente encontrarán ustedes a un hombre que haya dejado de amar a una mujer para amar a otra y no se sienta obligado a justificarse ante sí mismo diciendo que la primera no era digna de su amor, o que lo ha decepcionado, o dándose cualquier otra 'razón' por el estilo. Esto es falta de caballerosidad. En lugar de afrontar simplemente el destino de que ya no quiere a su mujer y de que ésta tiene que soportarlo, trata de crearse, procediendo de un modo muy poco caballero, una 'legitimidad' en virtud de la cual pretende tener razón y cargar sobre ella las culpas, además de la infelicidad. Del mismo modo procede el competidor que triunfa en una lid erótica: el rival debe valer menos cuando ha resultado vencido. Pero también es ésta la situación en que se encuentra el vencedor de una guerra cuando, cediendo al mezquino vicio de querer tener siempre razón, pretende que ha vencido porque tenía la razón de su parte», Max Weber, *El político y el científico*, introducción de Raymond Aron, traducción de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza Editorial, 1967, pp. 157-58.

<sup>18</sup> *Poética*, 1452 a 30.

<sup>19</sup> *Fedro*, 274 a ss. Véanse, de Emilio Lledó, *El silencio de la escritura*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991 (hay edición posterior en la colección Austral, Madrid, Espasa, 1997) y *El surco del tiempo*, Barcelona, Crítica, 1992, y de Eric Havelock, *Prefacio a Platón*, traducción de R. Buenaventura, Madrid, Visor, 1994, y *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, traducción de L. Bredlow Brenda, con prólogo de A. Alegre Gorri, Barcelona, Paidós, 1996. Por mi parte, he discutido los dos libros mencionados de Lledó en «Las trampas de la letra, el ardid de la escritura y el número de maneras en que la memoria puede administrarse», *La balsa de la Medusa*, 23 (1992), pp. 73-93.

<sup>20</sup> Por valerme de una expresión que le dio mucho juego a Manuel Cruz en «*A quién pertenece lo ocurrido?*», Madrid, Taurus, 1995.

<sup>21</sup> Que era precisamente lo que ocurría con los discursos de tipo lisiaco, como los dos primeros del *Fedro*, y de ahí la necesidad que Sócrates experimenta (243 a-b) de una palinodia por haber pronunciado el segundo de ellos.

<sup>22</sup> Me he referido a esto en «El uso público de las humanidades», en L. Vega Reñón, E. Rada García, S. Mas Torres (eds.), *Del pensar y su memoria. Ensayos en homenaje al profesor Emilio Lledó*, Madrid, UNED, 2001, pp. 519-546.

<sup>23</sup> El viejo asunto de «los dos cuerpos del rey» es en esto de la mayor importancia; uno de los resultados de la democracia es que el carisma regio se transfiere a los ciudadanos (privado, eso sí, de toda autoridad extraordinaria y «rutinizado» en el sentido de Weber). En efecto, cada individuo puede tener más de un cuerpo en la sociedad civil y a menudo debe cambiar su persona según ciertas exigencias: lo que alguien dice como director general de un banco lo dice como «la dirección del Banco» o, con metonimia muy usual, como «el Banco» y sus afirmaciones deben procurar ser coherentes con las de su antecesor en el cargo dos años antes más que con las pronunciadas a título privado una hora antes por la persona física que habla. En efecto, cuando se dice que «la Casa Blanca» o «el Eliseo» o «la Moncloa» han cambiado de opinión se produce una personificación de la institución.

<sup>24</sup> Puede verse sobre esto mi trabajo «Daremos lo no venido por pasado». La opacidad de los motivos de la acción según Kant», en A. Castro, F. J. Contreras, F. H. Llano, J. M. Panea (eds.), *A propósito de Kant. Estudios conmemorativos en el bicentenario de su muerte*, Sevilla, Lagares, 2003, pp. 341-358.

<sup>25</sup> La autoría imprime un carácter indeleble, que sólo puede borrarse si se prueba que se imprimió en falso o fraudulentamente. La única escapatoria racional del arrepentido es precisamente ésta: que pueda probarse que la atribución de autoría fue falsa (fue falsa —o sea: lo es— por razones que él ahora ignora, pues si no las ignorase no se daría propiamente un caso de arrepentimiento).

<sup>26</sup> Del gr. *anakythton*, o sea, «sin acompañante» o, literalmente, «sin acólito».

<sup>27</sup> «Elle consiste à sous-entendre, et toujours conformément à l'usage ou sans le blesser, le corrélatif, le *compagnon* d'un mot exprimé; elle consiste, dis-je, à laisser seul un mot qui en réclame un autre pour *compagnon*. Ce *compagnon* qui manque n'est plus *compagnon*; il est ce qu'on appelle en grec *Anacoluthé*.» Pierre Fontanier, *Les figures du discours*, con introducción de Gérard Genette, París, Flammarion, 1977, p. 315.

<sup>28</sup> «Vitium orationis quando non redditur quod superioribus respondeat.» *De octo orationis partium constructione libellus*, avec les commentaires de J. Rabirius, París, 1535.

<sup>29</sup> «Figure' de Dumarsais dans l'Encyclopédie», en Dumarsais, «Des Tropes ou des différents sens», «Figure' et vingt autres articles de l'Encyclopédie, suivis de «L'abrégé des tropes» de l'abbé Ducros, edición de Françoise Douay-Soublin, París, Flammarion, 1988, p. 326.

<sup>30</sup> *Obras completas de don Andrés Bello*, tomo VII: *Gramática de la Lengua Castellana*, vol. II, Madrid, Tipografía de la Revista de Archivos, 1905, pp. 105-107. Con buen oído y prudente juicio, Bello admite «suavizar la construcción» con una doble elipsis: Así, Lope dice «(...) Estoy casada / Con quien sabes: no he de hacer / Cosa que pueda ofender», en lugar de un fatigoso «casada con la persona con quien sabes que estoy casada», o Cervantes construye «Las plumas con más libertad que las lenguas dan a entender a quien quieren lo que en el alma está encerrado», en lugar de «dan a entender a la persona a quien quieren darlo a entender», que produciría un reiterativo fastidio.

<sup>31</sup> Angelo Marchese y Joaquín Forradellas, *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*, Barcelona, Ariel, 1998, s. v. Los autores aportan una cita de santa Teresa: «El alma que por su culpa se aparta de esta fuente y se planta en otra de muy mal olor, todo lo que corre de ella es la misma desventura y suciedad». Añaden que «el anacoluto es frecuente cuando se intenta reproducir el lenguaje hablado y también en los casos más radicales de expresión del flujo de conciencia». Y no sólo esto, sino que «estilísticamente puede servir para transmitir estados anímicos muy perturbados —incluso caóticos— en un personaje o en el escritor». Resulta curiosa la insistencia en casos «muy radicales» o «muy perturbados», como si el anacoluto no fuera frecuentísimo en el habla de las gentes más moderadas y serenas. El mismo ejemplo de santa Teresa lo aduce el *Manual de Retórica* de Bice Mortara Garavelli, trad. de M.<sup>a</sup> José Vega, 2.<sup>a</sup> ed., Madrid, Cátedra, 1991, p. 340.

<sup>32</sup> Extraído de un prospecto comercial. Véase este otro ejemplo, recogido por A. M.<sup>a</sup> Vigarra Tauste, *Morfosintaxis del español coloquial*, Madrid, Gredos, 1992, p. 443: «Realmente, ¿algunos de los heridos que quedan todavía en Portugal, corre peligro su vida? — Sí, algunos corre peligro todavía su vida» (conversación tomada en un programa de televisión el 21 de marzo de 1987). Resulta, la verdad, muy difícil escandalizarse de estos epistodios gramaticales, tan frecuentes en la lengua de todos los días.

<sup>33</sup> *DQ*, I, xxxi, ed. del Instituto Cervantes, dirigida por Francisco Rico con la colaboración de Joaquín Forradellas, Barcelona, Crítica, 1998, vol. I, p. 366.

<sup>34</sup> En las páginas sobre «La lengua del *Quijote*» del volumen complementario a la edición de Rico, Juan Gutiérrez Cuadrado enumera varios anacolutos (no el que acabo de glosar) y se esfuerza todo lo que puede en mostrar que no lo son en puridad. A mí me parece que sí, y que Cervantes no necesita de excusas. Véase el *Volumen Complementario* a la citada edición del *Quijote*, pp. 834-836.

<sup>35</sup> «*Synchysis*, c'est lorsque tout l'ordre de la construction est confondu. (...) Au reste, *synchysis* est purement grec, et signifie confusion (*synkboó*, *confundo*). Faber dit que *synchysis* est *ordo dictionum confusior*.» Dumarsais, *op. cit.*, p. 325.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> «A las piedras los italos las llaman, a las que están en las olas en medio, las llaman altares», si se me permite adaptar así la sinquisis virgiliana.

<sup>38</sup> Esto es, «los italos llaman altares a aquellas piedras que están en medio de las olas».

<sup>39</sup> Juan García Hortelano, *El gran momento de Mary Tribune*, Madrid, Alfaguara, 1982, p. 535.

<sup>40</sup> Stephen Toulmin, *El puesto de la razón en la ética*, traducción de I. F. Ariza con prólogo de José Luis L. Aranguren, Madrid, Revista de Occidente, 1964, pp. 88-90.

<sup>41</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1385 b 11-24. Sobre la compasión son imprescindibles Aurelio Arteta, *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Barcelona, Paidós, 1996, y David Konstan, *Pity Transformed*, Londres, Duckworth, 2001.

<sup>42</sup> Disintiendo de lo que ha sostenido Ferlosio en «La señal de Caín», *op. cit.*, nota 12, *supra*. Me he ocupado de este género de cuestiones en «Emociones responsables», *Isegoría*, 25 (2001), pp. 63-90.

<sup>43</sup> *Confesiones*, I, 4. «Pagas las deudas sin deber nada y perdonas lo que se te debe sin perder nada por ello», según la traducción de Pedro Rodríguez de Santidrián, Madrid, Alianza, 1999, p. 30.

<sup>44</sup> El magnánimo no acostumbra, dice Aristóteles, a recordar lo pasado, sobre todo si lo pasado es malo (*Ética Nicomáquea*, 1125 a 1-5). Sobre la magnanimidad es imprescindible R. A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, París, Vrin, 1951.

<sup>45</sup> Escribió páginas notables sobre esto Julio Caro Baroja en su discurso de ingreso en la Real Academia

de la Historia, «La sociedad criptojudía en la corte de Felipe IV», recogido en *Inquisición, brujería y criptojudaismo*, Barcelona, Ariel, 1974, pp. 11-180.

<sup>46</sup> Vid. mi trabajo «Yoes pretéritos», en el libro colectivo, reunido por Mariflor Aguilar Rivero, *Los límites de la subjetividad*, México, Fontamara / Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, pp. 103-135.

<sup>47</sup> Resulta natural que el arrepentirse haya sido objeto de odio para todos los immoralistas. Seguramente hace bien el immoralista escupiendo ante quien se regocija con el arrepentimiento ajeno y lo toma como un exquisito triunfo. Pero no bien se deja de ver el arrepentimiento como un lavatorio moral del pasado, la inquina immoralista tiene que desvanecerse; si no pudiéramos arrepentirnos, tampoco podríamos reirnos de nuestro pasado ni mandar a paseo de cuando en cuando nuestras más sagradas obligaciones.