

cuaderno 8

Cuaderno
del
SEMINARIO PÚBLICO

EL PASADO Y SUS CRÍTICOS

Fundación Juan March

ÍNDICE

SEMINARIO PÚBLICO	
EL PASADO Y SUS CRÍTICOS	11
I. Conferencias	
1. LAS TRES GRANDES TRADICIONES HISTÓRICAS. UNA GENEALOGÍA DE LA POSMODERNIDAD (seguido de diez tesis)	17
Anthony Pagden	
2. EL DESPRESTIGIO DEL PASADO (seguido de diez tesis)	49
Manuel Cruz	
II. Textos presentados	
1. EL PASADO COMO PROBLEMA	85
José María Hernández	
2. SI NO HACEMOS HISTORIA, ¿QUÉ HACEMOS?	109
Concha Roldán	
III. Contestación de los conferenciantes	127
BIOGRAFÍAS	138

Un SEMINARIO PÚBLICO es un acto cultural en el que se combinan las conferencias y el seminario. Esta estructura mixta persigue varios objetivos. En primer lugar, avanzar un paso en la especialización y el rigor sin perder el punto de vista general y, por ello, por un lado, se organizan en colaboración con especialistas y, por otro, se desarrollan siempre en régimen abierto y con libre asistencia de público. Al mismo tiempo trata de añadir al individualismo y unilateralidad inherentes a las conferencias tradicionales –género cultural consagrado– un nuevo componente de colegialidad y participación, con el mismo grado de preparación previa y escrita que los seminarios científicos. Por último, dentro del panorama humanístico, propone un tema de discusión que interesa a expertos de disciplinas diversas, a fin de propiciar la reunión de éstos y el intercambio de conocimientos sobre asuntos culturales comunes.

*El SEMINARIO PÚBLICO se compone de dos actos. En el primer día, dos profesores pronuncian sendas conferencias sobre el mismo tema con perspectivas complementarias. Al término de las mismas los asistentes pueden llevarse copia de unas tesis, resumen de las conferencias, redactadas por sus autores. También pueden consultarse en la dirección de internet: **<http://www.march.es>**. Las tesis-resumen permiten a quien lo desee participar por escrito en el seminario mediante el envío a la Fundación Juan March de comentarios y preguntas sobre el tema propuesto.*

El segundo acto consiste en la reunión de los dos conferenciantes con otros especialistas para debatir sobre el tema del seminario. Tras una breve presentación por parte de los primeros, éstos leen una ponencia a propósito de los textos de las conferencias, suscitándose los términos de la discusión que, a continuación, se abre entre todos ellos.

Por último, la Fundación edita la colección Cuadernos de los SEMINARIOS PÚBLICOS que incluyen el texto completo de las dos conferencias del primer día, las ponencias del segundo día, y, en el apartado final, las respuestas que a unos y otros han preparado los conferenciantes.

SEMINARIO PÚBLICO
EL PASADO Y SUS CRÍTICOS

La época premoderna careció, en general, de conciencia histórica. El pensamiento griego y romano tenía una concepción circular del tiempo y los grandes acontecimientos históricos eran interpretados como repetición de un hecho fundacional del pasado remoto conservado y transmitido en los relatos míticos. Toda novedad o reforma en el mundo antiguo se presentaba paradójicamente como restauración de los ideales de una época áurea del pasado, anterior a la inevitable corrupción de costumbres e instituciones producida en los siglos siguientes. Tampoco la Edad Media cristiana desarrolló una auténtica filosofía de la Historia; es cierto que el Antiguo Testamento narra el plan de salvación de Dios sobre el pueblo judío y que de los Evangelios los Padres de la Iglesia extrajeron una interpretación de la Historia Universal –singularmente la conocida obra de San Agustín *La ciudad de Dios*–, pero se trataban invariablemente de elucubraciones escatológicas sobre el fin de los tiempos que presuponían un destino sobrenatural de la Humanidad. Durante el Renacimiento, aunque en muchos aspectos tuvo lugar un florecimiento extraordinario de la cultura, en lo que a la Historia se refiere, se volvió la mirada otra vez a la Antigüedad ejemplar, prolongándose una tradición secular de veneración al pasado.

El cambio de perspectiva se produjo a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII con la famosa *Querrela de los Antiguos y los Modernos*. Este cambio se venía preparando con obras como las del inglés Bacon, que reconocía la superioridad de los Modernos como consecuencia de su desarrollo científico. En la *Querrela*, librada durante varios decenios, acabó admitiéndose por las dos partes que, si bien en el terreno de las artes los Modernos –Shakespeare o Racine– no son superiores a los Antiguos –Homero o Virgilio–,

en cambio en el terreno de las ciencias el avance de los Modernos no podía discutirse. Esta intuición favorecía la idea de que la Historia era capaz de progreso. La Ilustración, pese a ser la época del racionalismo, tomó conciencia por primera vez del tiempo histórico en obras como las de Montesquieu, Voltaire, Condorcet, Herder o Hegel. Si la mentalidad premoderna tenía una concepción circular del tiempo, que veía en los acontecimientos de la Historia la repetición de los hechos fundamentales del pasado, la Modernidad la cambió por una concepción lineal, en la que el pasado se deja a la espalda y se supera en dirección a un meta situada en el futuro. La Modernidad sustituyó el Pasado por el Futuro, la repetición por el amor a lo nuevo. Además, los pensadores ilustrados consideraron que la Historia debía avanzar conforme a unas leyes racionales y que, en consecuencia, el progreso de la civilización tenía la misma necesidad que los hechos de la Naturaleza.

Todo este planteamiento global entra en crisis en la revuelta postmoderna. La experiencia atroz y bárbara de las guerras mundiales en el seno mismo de la civilización occidental hizo perder a muchos la fe en la doctrina del progreso necesario. Se duda entonces del poder omnímodo de la razón, de la capacidad salvadora de la ciencia, de la posibilidad de alcanzar algún día las utopías que imaginaron algunos y, en general, de toda explicación unitaria y totalizadora de la Historia, lo que Lyotard llamó los *grandes relatos*.

Esta nueva situación creada es uno de los grandes temas culturales de nuestro tiempo y a ella dedica la Fundación Juan March el presente seminario. En la primera conferencia A. Pagden defiende la tesis de que el fenómeno de la postmodernidad supone una vuelta al escepticismo, el cual, con el epicureísmo y el estoicismo, conforman las tres grandes tradiciones históricas. Por su parte, Manuel Cruz reflexiona críticamente sobre la recuperación del pasado realizada por la postmodernidad tras el colapso de las esperanzas modernas en las utopías de futuro. Las dos conferencias, que tienen un carácter abiertamente complementario, serán objeto de análisis en la reunión crítica posterior con J.M.Hernández y Concha Roldán.

I

Conferencias

El martes 29 de mayo 2001 se pronunciaron en el salón de actos de la Fundación Juan March dos conferencias sucesivas a cargo de Anthony Pagden, Harry C. Black catedrático de Historia, The Johns Hopkins University, y Manuel Cruz, catedrático de Filosofía de la Universidad de Barcelona.

1

LAS TRES GRANDES TRADICIONES HISTÓRICAS
UNA GENEALOGÍA DE LA POSMODERNIDAD*
(seguido de diez tesis)

Anthony Pagden

*traducción del inglés de José María Hernández

Permítanme comenzar con un enunciado sencillo. La historia de la tradición filosófica occidental puede ser descrita como un pulso entre tres viejas escuelas de pensamiento: el escepticismo, el epicureísmo y el estoicismo. Para seguir expresándome del modo más sencillo, diré que estas tres escuelas alentaron las siguientes posiciones filosóficas:

a) Los escépticos creían que la inteligencia humana no podía llegar a alcanzar ningún conocimiento ciertamente incuestionable sobre nada en el mundo. Evidentemente, una postura semejante traía consigo ciertas complicaciones prácticas. Como observó David Hume, él no tenía dificultad alguna en poner todo en cuestión mientras permanecía encerrado en su estudio; pero si salía de casa estaba obligado a aceptar que aquello que encontraba a su paso era, de hecho, lo que oía y veía con sus sentidos. Su misma supervivencia física dependía de ello. Es por esto que, aun tomando como punto de partida el escepticismo, no quedan más que dos caminos prácticos a seguir: o bien se acepta que la única forma de vida razonable es aquella que respeta una cualquiera de las tradiciones ya conocidas (pues si es cierto que ninguna de estas tradiciones puede darse por verdadera, tampoco podemos decir que una sea más falsa que otra y cualquier intento de transformación, además de costoso, supondría un inútil intercambio entre una posible verdad o falsedad y otra posible verdad o falsedad) o bien se acepta que la vida sólo puede discurrir siguiendo lo que la experiencia enseña a cada individuo a través de los sentidos y que, aunque no hay forma de probar que la información que se deriva de los sentidos es cierta, siempre será menos sospechosa de faltar a la verdad que las aserciones basadas en las opiniones de otros.

b) Los epicúreos –por el contrario– sí que sostuvieron que los seres humanos sabían algo con certeza. Al menos, ellos creían saber que todos los seres humanos temen por igual el dolor y que todos disfrutaban con las cosas buenas de la vida. Una vida buena, por tanto, era aquella que minimizaba el dolor y maximizaba el placer. Si alguien quería alcanzar este estado óptimo, era muy recomendable tener presente que todas las emociones humanas proceden, al fin y al cabo, del interés personal y que la existencia más segura de todas –y, por tanto, también la más placentera– consistiría en una renuncia (o distanciamiento) con relación al propio mundo. Para el verdadero epicúreo, de todos modos, la presencia de los otros, la amistad, era de vital importancia para el individuo. Por eso insistían en que el lugar ideal para vivir era siempre la comunidad más pequeña posible entre todas las viables. Y de ahí también la importancia que los epicúreos daban al jardín.

c) Los estoicos –para concluir con este breve repaso– mantuvieron que el ser humano no se caracteriza precisamente por su dimensión individual, como pensaban los epicúreos, sino que todos los individuos formamos parte de un mismo cosmos viviente y, por tanto, que sólo se puede dar sentido a nuestras vidas individuales mirando al mismo tiempo al conjunto de la naturaleza. Esto mismo llevó a los estoicos a rechazar la idea de que pudiera hacerse cualquier clase de distinción dentro de la categoría de lo humano (la más importante de todas era la distinción entre cuerpo y alma), insistiendo, al mismo tiempo, en que tampoco tenía mucho sentido una división entre los distintos pueblos del mundo. Lo que hoy llamamos “cosmopolitismo” tiene sus orígenes en estas creencias. Por último, partiendo de esta premisa (es decir, que todo acto humano debe ser considerado como parte de un conjunto más amplio cuyos designios son siempre en provecho último de la humanidad), construyeron su propio ideal del “sabio estoico”: un ser capaz de contemplar su propio sufrimiento como un aspecto insignificante dentro de un plan infinitamente superior.

La historia de la premodernidad, la modernidad y la posmodernidad (y, sin duda alguna, también de aquello que decidamos llamar la *post*-posmodernidad) ha sido una lucha continua por hallar un modo de reconciliación entre estas tres tendencias filosóficas: ser escéptico sin que esto suponga el caer en la trampa de abandonar todas las otras formas de indagación intelectual; ser epicúreo sin convertirse en un simple reduccionista (esto es, sin reducir lo humano a un simple conjunto de respuestas puramente animales); y, por último, ser estoico sin dejar de ver también la humanidad en las debilidades de los propios individuos.

Simplificando todo lo posible una vez más, la historia de esta contienda vendría a ser a grandes rasgos la siguiente.

Escépticos, epicúreos y estoicos eran tres escuelas de filosofía que presuponían un universo donde no había lugar para la divinidad, es decir, no había lugar para una divinidad que poseyera una “voluntad”, en el sentido que más tarde adquiriría esta palabra. Es cierto que el mundo natural estaba dotado de un *telos* para los estoicos –igual que para Aristóteles–, pero esto no quería decir que estuviera sujeto a una forma de inteligencia divina. El triunfo del cristianismo supuso, sin embargo, una transformación radical en este terreno. No sólo porque se introdujo la idea de un Dios único y omnisciente, sobre todo porque surgió algo que había estado ausente en todos los sistemas de pensamiento antiguos: la teología. El cristianismo se apropió de las concepciones platónica y aristotélica del bien y también adoptó la imagen estoica de una naturaleza inmanente. Pero, entiéndase, el cristianismo nunca dejó de subordinar estos postulados al principio de que todo cuanto el género humano podría llegar a conocer acerca del mundo se encontraba ya escrito en un conjunto de textos que eran producto del dictado divino, o bien, en otros casos, como ocurría con los textos de los Padres de la Iglesia, que eran textos divinamente inspirados. Esto parecía eliminar cualquier posibilidad (y legitimidad) de eso que ahora llamamos filosofía (algo que vino a suceder por igual

tanto en el mundo islámico como en el judaísmo). Por lo que hace a la Europa cristiana, la especulación filosófica sobrevivió –aunque radicalmente degradada– como sirvienta de la teología. Hacia mediados del siglo XV las universidades de Europa exigían a los estudiantes de “la madre de las ciencias” tomar cursos de filosofía moral, que por entonces consistían en comentarios a la Ética, la Política y la Economía aristotélicas, pues la obra de Aristóteles –gracias a la aprobación que recibió de Santo Tomás– había adquirido también el estatus de un texto semidivino. Por supuesto, sería falso decir que la filosofía no gozaba de ninguna forma de existencia autónoma. El movimiento identificado con el nombre de “humanismo” supuso un claro intento de revivir un discurso filosófico independiente, un discurso que sería en gran medida compatible con la teología sin tener que estar completamente subordinado a ésta. Con todo, la prueba última de cualquier argumento seguía descansando en Dios; y lo que es más importante, cuando la palabra de Dios no estaba disponible de un modo inmediato, la verdad sólo podía hallarse en la propia comunidad cristiana. La teología también transformó la comprensión clásica de la historia. Una historia que para los antiguos no había tenido ningún sentido trascendente –tratándose únicamente de las huellas de los agentes humanos en el tiempo– se convirtió de pronto en el aspecto temporal de un plan divino, lo que San Agustín llamó la *operatio dei*. De este modo se pasó del tiempo humano al tiempo escatológico. Si para los antiguos los hechos de la historia habían sido simplemente eso, hechos, para los cristianos los hechos de la historia ya no eran sólo hechos, eran signos, evidencias del propósito último de Dios.

El consenso general logrado en Europa por la Iglesia cristiana alrededor del siglo IX, se esfumó hacia la segunda mitad del siglo XVI. La Reforma calvinista y luterana no sólo puso en cuestión la validez del viejo consenso teológico sobre una gran variedad de asuntos, lo peor fue que desató una serie de violentas guerras de religión que duraron, de forma intermitente, entre 1547 y 1648 en

el área norte y central de la Europa cristiana. Hacia la mitad del siglo XVII, la misma Europa que una vez estuviera unida –confesional e intelectualmente– se hallaba dividida en dos grandes zonas claramente diferenciadas: un norte mayoritariamente protestante y un sur mayoritariamente católico. Un telón cultural, político y, finalmente, económico –que aunque algo deteriorado todavía puede apreciarse en nuestros días– se dejó caer en mitad de Europa. Esto dio la puntilla a la antigua creencia en la fuerza de la revelación. La Reforma –o, mejor dicho, lo que le siguió– privó de este modo a Europa de su antigua identidad y certeza. Pero la Reforma también lanzó al mundo cristiano a una sucesión de crisis cuyo objetivo último, de un modo u otro, ha sido siempre el mismo: hallar algo que sustituya al viejo consenso cristiano.

No se trataba de cuestionar la existencia de Dios, ni que tuviera un plan para este mundo o que pudiéramos llegar a conocer algo de este plan mediante la atenta lectura de la Biblia. Sobre todo esto todavía había un cierto consenso. Lo que ocurría es que la idea de la comunidad cristiana ya no podía seguir actuando como garantía del conocimiento. Al mismo tiempo, el creciente flujo de información que llegaba desde América, Asia y África acerca de sociedades que mantenían estilos de vida distintos del europeo, parecía privar al mundo –social y políticamente hablando– de toda su coherencia y estabilidad anterior. «' 'Tis all in pieces, all coherence gone» (todo está hecho pedazos, toda coherencia perdida), escribió el poeta John Donne en la década de 1630; y añadió que «cada hombre en soledad se piensa un fénix», y que su misma pertenencia a esta categoría no está condicionada por ninguna compañía.¹

La respuesta a este cataclismo intelectual supuso la recuperación de una nueva veta escéptica, una veta que traería consigo una nueva revolución en el pensamiento, que esta vez nos llevaría a la ruptura con el ideal universalista del viejo mundo europeo. El resultado es suficientemente conocido por todos. Una nueva pers-

pectiva con relación a todas las formas posibles de conocimiento se abrió paso. Se trataba de una perspectiva basada en la observación directa y que rechazaba todas las anteriores. Bien es verdad que este rechazo era sobre todo retórico: se trataba de trazar una línea de demarcación con el pasado, de liberarse de la historia. El sujeto humano se convirtió en el único punto de referencia obligado; el famoso *ego* cartesiano que venía a sustituir a la perspectiva de la comunidad cristiana. Pero, al mismo tiempo, deshacerse de la historia y, sobre todo, de la tiranía de los libros antiguos exigía dar una respuesta urgente y decidida a eso que se dio en llamar “el reto de Carneades” (en honor a uno de los escépticos más moderados de la antigüedad). El aceptar la posición escéptica sin más supondría o bien retroceder hacia un solipsismo radical o, más comúnmente, aceptar como inevitable eso que Montaigne llamó “el oscilante imperio de la costumbre”. (Recordemos que las observaciones de Montaigne sobre la variedad de costumbres se hacían sobre la base antes mencionada de que, si bien no existe razón alguna para preferir una costumbre a otra, hay en cambio muy buenas razones empíricas para evitar la casi imposible aventura de cambiar de costumbres sin que esto traiga consecuencias peligrosas para la sociedad en que vivimos).²

Como algunos habrán podido anticipar, la respuesta a Carneades tomó una de las dos formas siguientes: la primera la asociaré aquí con lo que se llamó –muy significativamente para nuestros propósitos– la “filosofía mecanicista” del siglo XVII; mientras que la segunda tiene mucho más que ver con la Ilustración del siglo XVIII.

En el primer caso, que de nuevo podemos llamar epicureísmo, la respuesta se asocia de varias maneras a los filósofos ingleses Thomas Hobbes y John Locke y al humanista holandés Hugo Grocio. Cada uno a su manera, los tres destacaron el mismo hecho, a saber: que lo único seguro en un mundo sin certezas sobre las opiniones recibidas y sin posibilidad alguna de una nueva revelación,

es que los hombres desean evitar el dolor, y de modo muy especial el dolor que conduce a la muerte. Como dejó bien claro Grocio en 1604/5, el amor es “el primer principio de todo el orden natural”. Pero este amor es “una fuerza y una acción dirigida sobre todo a la defensa del interés propio”. A partir de aquí podía sostener que las leyes primarias de la naturaleza no eran –como habrían dicho antes los católicos– preceptos de sociabilidad (“ama a tu prójimo como a ti mismo” y “compórtate con los demás tal y como desearías que ellos se comportasen contigo”) sino que eran preceptos de un nuevo tipo, preceptos del tipo siguiente: “es lícito que todo hombre defienda su vida y evite todo aquello que pueda dañarle” o “es lícito adquirir y conservar para uno aquellas cosas que son útiles para la vida”.

Desde esta perspectiva las virtudes morales cristianas quedaban reducidas a un núcleo mínimo, algo que ningún hombre razonable podía rechazar bien fuese cristiano o pagano, europeo, hotentote o azteca. Del mismo modo se veía atomizada la comprensión humana de la naturaleza. Los rasgos determinantes del mundo sólo podían llegar a salir a la luz desbastando primero el conjunto y prescindiendo después de todos los sobrantes. Al concentrarse en un único aspecto de la identidad humana a expensas del resto, autores como Hobbes y Grocio había logrado, en efecto, deshacerse de la visión anterior que siempre quiso captar primero el todo (empezando por la idea de Dios o la naturaleza) y sólo más tarde se ocupaba de la individualidad humana. Ahora, en cambio, el aspecto irreducible y el principio de toda la investigación era el agente humano, un ser único e irrepetible. Dios seguía jugando un papel principal pero siempre de conformidad con la doctrina protestante sobre la gracia, esto es, como fuente última de autoridad. En la versión anterior, la versión católica, los seres humanos eran considerados –según la fórmula de Aristóteles– seres sociales por naturaleza. Eran *zoa politika*: animales hechos para vivir en la *polis*. La sociedad era su medio natural, como el agua para los peces. Más allá de la *polis* –de acuerdo con la cono-

cida máxima aristotélica– sólo los dioses y las bestias podían existir. Pero la *polis* había sido creada para algo mucho más importante que la protección o la mera conveniencia de los hombres, su fin último era la consecución de la vida buena.

Hobbes y Grocio rechazaron esto. El hombre –dijeron– no podía ser sociable por naturaleza. La evidencia empírica que les proporcionaba su propio mundo volvía este principio impensable en la práctica. El hombre se convertía en un ser sociable por un acto de su voluntad. Todas las sociedades humanas –en lugar de ser entidades naturales– eran fruto de una creación artificial y habían sido impulsadas a partir de un deseo de autopreservación. La sociedad no era natural, sino artificial. Es el fruto de un impulso de creación humana. Y es justamente por esto por lo que la sociedad puede llegar a adoptar distintas formas, en el entendido de que siga cumpliendo –claro está– con su función básica de protección. Más aún, el hombre, por el hecho mismo de crear ‘lo social’, no llega a realizarse como tal. Al contrario, lo que ocurre es que abandona una vida de plena libertad. Pero lo hace porque su vida anterior, lejos de ser una vida de placer, hasta el momento –según la conocida descripción de Hobbes–, sólo ha resultado ser una vida “sucida, embrutecida y corta”. Es fácil ver, por tanto, que el objetivo de esta creación es algo más modesto que la realización de eso que llamamos “la vida buena”.

Para que esta idea resultase plausible, todos estos escritores empezaban con una narrativa histórica: la historia de cómo la humanidad había abandonado su condición natural, lo que también dio en llamarse “el estado de naturaleza”. Este tipo de narrativa existía desde antiguo. Sin embargo, las narrativas de Ovidio o Hesíodo (incluso la del propio libro del Génesis) eran relatos acerca de la expulsión del hombre de un mundo en el que se encontraba en total armonía con la naturaleza y con los dioses (o con Dios). Es decir, eran relatos que describían una pérdida irreparable. Las nuevas versiones, por el contrario, describían un avance consi-

derable. Incluso en las versiones de Rousseau o de Vico, el estado de naturaleza, que podía significar una condición sumamente deseable, era al fin y al cabo una condición en la que los hombres no podían ser considerados, propiamente hablando, seres humanos. Como observó Kant respecto a las elegantes descripciones de Diderot sobre las venturosas vidas de los tahitianos, éstos vivían como ovejas, es decir, que no habrían podido dar una razón de por qué se esforzaban en vivir en absoluto. La historia que para los herederos de Aristóteles había sido una narrativa de progreso hacia un fin determinado siguió siendo una historia de progreso; la diferencia estaba en que ahora se presumía un comienzo sumamente despreciable.

Es fácil entender por qué esta visión fue caracterizada como epicúrea tanto por sus partidarios como por sus detractores. Y no es que Grocio o Hobbes tuvieran mucho que decir acerca del placer. Pero sus filosofías descansaban en la necesidad de construir un mundo que fuese capaz de eliminar cierto tipo de dolor. Políticamente hablando, ambos proporcionaron –o, al menos, eso parecía a sus contemporáneos– una alternativa firmemente realista frente a un mundo que se encontraba en un estado casi permanente de guerra civil.

La segunda respuesta frente al reto escéptico adoptó una visión algo menos obviamente reductora de la naturaleza humana. De nuevo, se trataba de una reacción frente a un mundo en cambio. La Paz de Westfalia de 1648 puso fin a la Guerra de los Treinta Años y significó un cambio radical en el paisaje político europeo. Supuso, de una forma efectiva, una barrera infranqueable para todo futuro conflicto confesional en Europa. El resultado práctico fue una nueva Europa de naciones, o así se creyó entonces, que traería consigo una nueva era de paz. Parecía haber más motivos para la esperanza, y con ello más razones para abrazar una visión más optimista sobre la condición humana y su historia.

La figura más influyente fue aquí la del jurista sajón Samuel Pufendorf. Pufendorf parecía ofrecer una salida frente al imposible científicismo de las visiones grociana y hobbesiana en torno a las fuentes de la sociabilidad humana. Todo ello, además, sin tener que abandonar la premisa básica de ambos –una premisa que para entonces ya parecía incuestionable–, es decir: que el hombre está hecho de tal forma que siempre pensará antes en su propio bienestar que en el de los demás y que todas las sociedades humanas no surgen de la aplicación de un sentido innato sino que son creaciones de un acto de voluntad.

El tratamiento que Pufendorf dispensa a la sociedad en sus orígenes es muy similar al de Grocio o Hobbes. Pero mientras Grocio y Hobbes consideraban que las sociedades eran creaciones artificiales –que pueden evolucionar técnicamente pero carentes de atributos morales, y no sólo en sus términos iniciales sino también en su evolución posterior–, Pufendorf, que acepta que son el resultado de la acción humana, piensa que una vez establecidas estas sociedades se constituyen en personas morales, cada una –según sus palabras– “como una persona indivisible dotada de inteligencia y voluntad y capaz de realizar acciones peculiares y distintivas de las de otros individuos”. Mediante uno o más actos de su voluntad, la humanidad habría conseguido hacer realidad no un ser “artificial” sino un ser “natural”, un ser dotado de sus propios atributos morales. El hombre de Pufendorf estaba predispuesto por naturaleza a la benevolencia para con las otras criaturas de su especie. Pufendorf creía que una sociedad que no estuviera basada en el mutuo reconocimiento no podría permanecer unida, especialmente ahora que había desaparecido el puntal ofrecido por un código religioso universalmente aceptado.

El mismo Pufendorf describió la distancia que le separaba de Hobbes y Grocio en términos de la oposición entre epicureísmo y estoicismo. “La premisa básica a partir de la cual deduzco la ley natural” –escribió en respuesta a uno de los críticos de su obra

principal, *De iure naturae et gentium* (1672)– “está en oposición directa a las teorías de Hobbes; pues mientras que yo me sitúo muy cerca de la razonable teoría de los estoicos, Hobbes, por el contrario, nos ofrece un refrito (*rechauffé*) de las teorías de los epicúreos”.³

Aquí comienza la Ilustración. Hay, por descontado, un número importante de formas muy obvias en las que, sea lo que sea aquello que decidamos llamar la “Ilustración”, ésta estará siempre en deuda con la Stoa. El imperativo categórico, sin ir más lejos, tiene afinidades evidentes con la versión estoica de la virtud. Y también ocurre algo muy parecido con la noción más amplia de “autonomía” que arranca con Thomasius, Leibniz y Wolff, para llegar finalmente a Kant, pues todos sabemos que, a pesar de sus también obvios fundamentos epicureístas, esta noción de autonomía está más claramente en deuda con la concepción estoica del sabio.

Lo que Pufendorf quería decir con la expresión “razonable teoría de los estoicos” creo que era, sin embargo, algo muy diferente. En cierto modo, se daba por supuesto que el estoicismo tenía dos aspectos distintivos aunque igualmente correlativos. Uno de estos era la idea de autocontrol construida a partir de la imagen de la persona que es capaz de soportar desafiadamente todos los sufrimientos imaginables como algo exterior a sí misma. Por otro lado, sin embargo, se daba por supuesto que el único modo en que podíamos lograr el desapego necesario de nuestras pasiones era la insistencia sobre la indivisibilidad de la persona y el lugar necesario de la humanidad en el mundo. El ser humano era una parte integral de la naturaleza. Como cada una de las partes individuales de un mismo ser humano, incluyendo el alma, el hombre existe sólo en conjunción con el resto de las otras partes. El considerarnos a nosotros mismos como seres “independientes y aislados de otros seres” –había escrito Epicteto– sería como pensar en *tu* pie como *un* pie sólo cuando está limpio.

«Pero si consideras que es un pie, y no algo desconectado del resto del cuerpo, será necesario que algunas veces lo utilices para pisar el polvo y otras para caminar sobre los abrojos y otras deberás cortarlo por el bien del cuerpo entero; y si llegado el caso se negara, entonces no sería un pie». ⁴

De este modo el estoicismo proporcionaba una visión integradora de cuerpo y alma, así como de la inseparabilidad de humanidad y naturaleza –en particular con relación al mundo social que ella misma había creado–, algo que volvía absurdo –por imposible– el cálculo requerido por el individuo hobbesiano. Esto fue lo que Adam Smith –un escritor cuya visión de los movimientos de los mercados está fundada en la idea estoica de la armonía última del mundo natural– describiría después como “el inmenso tejido de la sociedad humana, a cuya construcción y mantenimiento –por así decirlo– ha estado orientado en este mundo el particular y cariñoso cuidado de la naturaleza”. ⁵

Pufendorf coincidía con Grocio y Hobbes en que la autopreservación era la primera obligación humana; pero lo mismo decían los estoicos. Cualquier ser humano que no se amase a sí mismo, decía Pufendorf, sería una amenaza para el resto de la especie. Con todo y eso, el deber de autopreservación era sólo el primer paso. El segundo exigía aceptar que los seres humanos existen únicamente como individuos complejos, que sólo existen como parte de un todo, nunca como individuos atomizados. Esto último, que se corresponde con lo que los estoicos llamaban *oikeiosis*, implicaba una necesaria conciencia interna del yo, es decir, la humana habilidad para captar el mundo externo como una forma de sensación internalizada. Por eso Pufendorf podía insistir en que una agresión sobre la identidad de la persona era tan peligrosa como una agresión física sobre su cuerpo.

«El hombre es un animal que no sólo está intensamente interesado en su propia preservación, sino que también posee un fino y

primigenio sentido acerca de su valor como hombre. Apartarse de esto es causa de no menores perjuicios corporales y materiales. En el nombre del hombre mismo yace ya una cierta idea de dignidad, de modo que la respuesta más efectiva a la insolencia y a los insultos es decir: ‘Mira; no soy un perro, sino un hombre como tú’». ⁶

Aquí, en la necesidad recíproca de reconocimiento entre los hombres había una visión de la psicología humana que hacía ridículo el tipo de cálculo presupuesto en las concepciones grociana y hobbesiana del individuo. También era ridícula la idea de desbrozar la naturaleza en busca de las partes determinantes de la realidad despreciando sus sobrantes. La naturaleza y el lugar del hombre en ella formaban un solo conjunto; y de ahí el que sólo pudiera comprenderse como tal. “En el universo todo está unido”, escribió Diderot con entusiasmo. “Esta verdad –continúa Diderot– es uno de los primeros pasos dados por la filosofía, y fue un paso de gigantes... Todos los descubrimientos de la filosofía moderna vienen a reforzar esta misma proposición”. ⁷ Fue este aspecto del estoicismo lo que permitió a los teóricos sociales de la Ilustración restaurar en la imagen de la identidad humana algunas de las inclinaciones naturales hacia el bien que los herederos de Hobbes parecían haberle negado, sin tener que retroceder por ello hasta Aristóteles y su *zoon politikon*, o bien hasta las virtudes morales aristotélico-tomistas con la que esta vieja noción tenía tanto en común.

Un retorno al estoicismo tenía además otra ventaja para los escritores del siglo XVIII. El hombre había sido definido por Aristóteles como una criatura de la polis y su historia colectiva era la historia del Estado. El propio Aristóteles se había señalado con su abultada caracterización de todos los “bárbaros” (todos los que no eran griegos y, por tanto, no habitaban la polis) como “esclavos por naturaleza”. Cuenta Plutarco que llegó a recomendar a su discípulo, Alejandro Magno, que tratase sólo a los griegos como hombres, “y al resto de los seres humanos bien como animales bien

como vegetales”. Un consejo que según hace notar el propio Plutarco, Alejandro decidió sabiamente ignorar.

A diferencia del hombre aristotélico, el hombre estoico no era un animal “político” (*zoon politikon*) sino más bien un animal “cosmopolita” (*zoon cosmopolitikon*). La visión estoica de la naturaleza como conjunto armonioso que incluía a toda la humanidad había sido lanzada por Zenón, el fundador de la escuela estoica, mediante su famosa frase de que “todos los hombres son conciudadanos de un mismo ‘demos’, y que deberían coexistir en una misma vida y orden (*koinos*), como el rebaño que pasta en un prado común”.⁸ Esta visión universalizadora encajaba mejor que el aislacionismo de los epicúreos del siglo XVII con la cultura política del momento, es decir, cuando aquello que ahora llamamos –de modo bastante pretencioso, por cierto– “globalización” llevaba ya algún tiempo en marcha. Kant se había quejado de que fue la tendencia griega al aislamiento lo que contribuyó a la decadencia de sus Estados. Y si los europeos seguíamos el mismo camino, obtendríamos de forma inevitable los mismos resultados. El cosmopolitismo estoico tenía además la ventaja de reflejar una de las tendencias básicas del cristianismo, una tendencia que encontraba su expresión más vigorosa en la Epístola de San Pablo a los Colosenses. El “hombre nuevo” cristiano, escribió...

“...se va renovando a imagen de su creador. Ya no existe distinción entre judíos y no judíos, circuncidados y no circuncidados, más y menos civilizados, esclavos y libres, sino que Cristo es todo en todos” (Col, 3, 10-12).

Ahora, en vez del *homo renatus* del cristianismo, lo que llegaba era el individuo autónomo, aunque revestido del gregarismo cosmopolita de los filósofos ilustrados. Este ‘nuevo hombre’ moderno –sí quería alcanzar las cimas kantianas del sabio estoico– tendría que habitar en un mundo gobernado por el *koinos nomos* de éstos, en un mundo gobernado por la ley común de la humanidad.

Esta ley –como sabía Kant– continuaba siendo a finales del siglo XVIII una mera condición de futuro, aunque ahora pareciera estar al alcance de la voluntad humana. “Pues nadie”, escribió Kant, “puede o debe decidir cuál será el punto más alto a partir del cual el hombre deje de progresar y, por tanto, cuál es la distancia entre la idea y su ejecución. Puesto que esto dependerá de la libertad que es capaz de trascender cualquier límite que le impongamos”.⁹

Esta es, por consiguiente, la historia del nacimiento de la ‘modernidad’. A diferencia de los que ven esta historia como la narrativa de la secularización y la racionalización o mecanización de nuestra imagen del mundo, por mi parte, sostendría que se trata más bien de un intento de retener muchas de las características del mundo cristiano en un sentido amplio, es decir, del mundo que existía con anterioridad a los filósofos mecanicistas del siglo XVII. Para ello fue necesario rescatar algunas de las ideas generales de los estoicos, tanto por lo que respecta a la definición de la humanidad como en lo tocante al lugar de lo humano en la comprensión más amplia del mundo natural.

Sin embargo, la modernidad no se detuvo aquí. El siguiente paso del ciclo moderno –un paso que nos lleva de forma inexorable hasta la posmodernidad– consistió en tratar de trascender los postulados de estas tres escuelas de pensamiento antiguo. Nuevamente aquí, fue un hecho histórico, o mejor dicho, una sucesión encadenada de éstos los que jugaron un papel determinante. En este caso, otra forma de revolución fue la encargada de romper el consenso. La Revolución francesa y las Guerras Napoleónicas hicieron para la política lo que la Reforma había hecho para la religión. Estos hechos demandaron nuevas concepciones de la historia, de la sociabilidad humana y de la política. Y el hombre que proporcionó todas estas cosas fue, por supuesto, Hegel.

La exposición que realiza Hegel de la historia de la filosofía no difiere mucho de lo que acabo de hacer aquí, salvando –claro está–

una diferencia muy importante: Hegel rechaza a la vez los principios de las tres escuelas de pensamiento antiguo citadas. El escéptico termina por renunciar a lo eterno. No habita para nada en el mundo. El estoico sólo tiene la moralidad del hombre universal abstracto, en vez de la moralidad del individuo concreto que ocupa un lugar en la vida y en el Estado (*polity*). Y, por último, el epicúreo, con su énfasis en la autosuficiencia lo único que consigue es hacer que su filosofía del placer tenga en cuenta los placeres más internos y dependientes. Nada de tabaco, alcohol y mujeres, porque estos son placeres que finalmente sólo conducen al dolor. Solamente la contemplación –i.e., la filosofía– es un placer por completo libre de dolor. Para Hegel, la edad moderna –que comienza más o menos con Bacon, el enemigo del escolasticismo y las primeras causas– no habría conducido a la resolución de estos contrastes sino a su misma trascendencia.

Todas estas escuelas antiguas de pensamiento –según Hegel– se habrían ocupado exclusivamente de su proyección en el mundo. Es decir, que conforme a sus planteamientos el hombre actuó siempre a partir de la imagen que proyectaba de sí mismo. El futuro fue realización de una imagen proyectada sobre el mundo externo. Hegel, por su parte, trataba de trascender la duda filosófica (y sus diferentes soluciones) demostrando que lo que él llamaba el Absoluto, el Espíritu del Mundo, rechazaba en efecto todas las formas externas de la crítica filosófica captándose a sí misma *como* absoluta. La tarea filosófica, por tanto, es algo que no existió –propia-mente hablando– en las escuelas de filosofía antiguas ni, de hecho, tampoco en muchas de las modernas: no existió como una forma de la historia, es decir, como un proceso, en lugar de como una condición.

En mitad de su camino estaba la cuestión del lenguaje, algo que Hegel había heredado de un antiguo discípulo de Kant, Johann Gottfried Herder. Herder había reiterado que las distintas lenguas eran expresión de las vidas y visiones de las comunidades particu-

lares o *Volker* que las hablaban. Del mismo modo, dice ahora Hegel, los lenguajes que utilizan los seres humanos para expresarse –las lenguas naturales, el arte, las religiones, etc., (es decir, todos los medios a través de los cuales los hombres pueden hacerse presentes en el mundo)– no eran retratos de lo Absoluto, del Espíritu del Mundo: se trataba de sus realizaciones. La humanidad era un proceso de realización en el tiempo, y su momento de plenitud había llegado. “Una nueva época en el mundo ha empezado”, declaró Hegel. Esto quería decir que las luchas entre la “autoconciencia finita” y la “autoconciencia absoluta” –que habían estado en la raíz de todos los movimientos filosóficos anteriores– se habían terminado. La historia mundial parecía “estar en su final”.

El proyecto de Hegel (como ocurrió antes con el de Herder) tenía, por supuesto, mucho en común con la versión protestante del cristianismo. Como, por otro lado, Nietzsche vio tan claramente. Hegel era lo que Nietzsche llamó el “relegador *par excellence*” de la victoria del ateísmo, “con sus grandiosos intentos de convencernos a todos de la divinidad de la existencia, echando mano para ello de nuestro sexto sentido, ‘el sentido histórico’”.¹⁰ Pero Hegel había proporcionado a la humanidad lo que el cristianismo no pudo darle: una historia del futuro, que no es que estuviera desvinculada de un plano divino, sino que en tanto que resolución de lo Absoluto abarcaba todos los tiempos.

Por supuesto, Hegel no puede decirnos lo que va a ocurrir en el futuro (aunque sí sugirió que mucho de este futuro se encontraba en América y “quizá en una lucha entre Norte y Sur”¹¹). Y este fue su problema. Pues como señaló Kierkegaard, aunque los “filósofos” (él quería decir Hegel) puedan escribir sus filosofías hacia atrás, ellos serán necesariamente vividos hacia delante.

Hegel –esto era lo que él creía– estaba escribiendo en un momento en que parecía que la Revolución Francesa y su sucesor, Napoleón, iban a imponer un nuevo orden mundial, o al menos, para Europa.

(La *Fenomenología del espíritu* fue escrita poco después de la Batalla de Jena). Kant, desde una perspectiva muy diferente (desde luego, él hubiese tenido una opinión muy distinta de Napoleón), vio en la Revolución un signo de que una nueva era –tanto tiempo anhelada– había comenzado por fin, una era que podía llevar finalmente al hombre hasta el orden cosmopolita universal.

Dos cosas se siguen de este relato. La primera es que, tras la derrota de Napoleón, la visión de un Espíritu del Mundo unificado también se desvaneció, incluso al nivel europeo. Hegel, en parte, estuvo en deuda con Herder, o al menos puede ser visto como el final de un proceso de interiorización del pensamiento que arranca con éste. Pero Hegel también rechazó (o ignoró) el principio básico de Herder, a saber: si todo lo que somos es producto de nosotros y sólo de nosotros, entonces las formas de expresión de nuestro ser cambiarán de comunidad humana en comunidad humana, de pueblo en pueblo, de nación en nación. Para Herder, el *Geist* sólo puede ser el *Geist* de una cultura en particular. Incluso ese escurridizo concepto aristotélico de bien o “felicidad” –la *eudaimonía*– que todos los filósofos habían dado por supuesto como un universal humano, en su caso era tan local y contingente como el color de la piel, los modos de vestirse o cualquier otra variante local o nacional. La visión romántica del pueblo o la nación como expresión particular y autónoma de algún ser absoluto, aseguraba su carácter único e incommensurabilidad última. Herder, por tanto –a diferencia de Hegel–, pensaba que el proceso histórico era una sucesión de narrativas que con carácter discrecional se ajustaban a los acontecimientos ocurridos en cada pueblo. Esto no significa que no haya en Herder un lugar para la historia universal, una idea de la “naturaleza humana”. La humanidad se ajusta a ciertos patrones comunes. Todos los seres humanos desarrollan lenguajes, artes o ciencias, y, más pronto que tarde, todos alcanzan una comprensión de Dios. Aunque todos lo hacen de forma distinta. Para los nacionalistas, por tanto, la historia es la historia de cómo se expresa

ese reconocimiento interno de ser español o ser alemán, ser birmano o malí.

Si Hegel estaba respondiendo –al menos en parte– a los principios universalizadores de la Revolución, Herder tenía puestos sus ojos en el proceso inverso, en algo que estaba ocurriendo más cerca de casa. Estoy hablando de la desintegración de los antiguos bloques cosmopolitas europeos (en particular, el Imperio Austro-Húngaro) y del crecimiento en paralelo del nacionalismo. Es por ello que Herder se hace eco del énfasis puesto por los epicúreos en las nociones de tiempo y lugar, en la especificidad de los individuos y en la necesidad última de cultivar *nuestro* propio jardín, justamente por esto último, porque es nuestro, mientras que “el mundo”, además de ser muy probablemente una ilusión, es un lugar que nunca llegaremos a conocer en toda su complejidad y magnitud.

Esto no eliminaba la posibilidad de que las diversas naciones del mundo pudiesen compartir algunos fines comunes *como naciones*. En términos generales, este es el modo en que fue concebido el nacionalismo por Mazzini, Cattaneo y los demás arquitectos de la nueva Europa post-Imperial de la década de 1880. Esta imagen de un mundo de naciones todavía nos acompaña. Vagamente concebida, cada una de las naciones expresaría una forma de identidad que se iría desplazando, según las versiones más optimistas, hacia un futuro marco cosmopolita en el que –así se espera– las particularidades culturales se reconciliarían con el universalismo. Este es el principio que guía todavía a los Estados Unidos de América y la asunción sobre la cual se concibieron los Estados Unidos de Europa por Monnet y Spinelli.

Sin embargo, en la primera mitad del siglo veinte, el nacionalismo entendido en sentido herderiano sufrió la misma catástrofe que arruinó en su día a la cristiandad en el siglo XVI. Lo que una vez sirvió para unificar se convirtió de nuevo en la fuente de un

amargo conflicto ideológico. Dos guerras mundiales –dos guerras civiles europeas, como las llamó con razón Salvador de Madariaga– dieron al traste con la creencia compartida en la Europa de las naciones de Mazzini (o Napoleón). Y también destruyeron toda fe en el consenso filosófico predominante, como habían hecho primero la Reforma y después la Revolución. Fue entonces cuando el mundo moderno –cuya acta de nacimiento había sido localizada desde hacía tiempo en el siglo XVI– llegó abruptamente a su fin.

En su lugar llegó la posmodernidad. Porque hasta donde la memoria alcanzaba, la filosofía había sido un repetido esfuerzo intelectual por reconciliar los distintos lenguajes, encontrar unidad en la diversidad y realizar lo que Platón llamó el “deseo y búsqueda de la totalidad”. Pero como escribió Jean-François Lyotard –levantando el acta de defunción del proyecto filosófico moderno–, “hemos pagado un precio demasiado alto por la nostalgia de la totalidad y del uno, por la reconciliación del concepto y de lo sensible, de lo transparente y de la experiencia comunicable”.¹²

Para sustituir eso que Lyotard ha llamado la *grand récit* de Europa, se nos ofrece un mundo de discursos mutuamente enfrentados (o inconmensurables), el mundo de la *différence* permanentemente reconocida. Ahora nos hemos liberado de la metafísica, de la filosofía misma, pues se trata de huir de las narrativas dominadoras que alimentan todo discurso filosófico. Sólo nos quedan las *petites histories*. Aquí, dice Derrida, “no hay un único nombre, ni siquiera para el Ser. Y debemos pensar esto sin nostalgia, es decir, fuera del mito de una lengua materna o paterna, de un país de origen de pensamiento perdido”.¹³

Sin embargo, es curioso que a pesar de su insistencia por desprenderse del pasado –algo que ya nos recuerda el lenguaje empleado por Descartes, Locke y Bacon–, existen algunos rasgos de familia, ciertas líneas que vuelven sobre un intento anterior por disgregar la experiencia humana. Pues estas “pequeñas historias”

(*petites histories*) tienen que ser historias de algo, de algún grupo humano, y estos lenguajes desordenados e irreconciliables tienen que ser hablados por alguien. “El *Volk*”, dice Lyotard, “se eleva en el *Heim* y se identifica con narrativas vinculadas a nombres, narrativas que fracasan ante la ocurrencia (*ocurrence*) y las diferencias que nacen de la ocurrencia”. Y, *mutatis mutandis*, como sugiere además el uso de los términos que introdujo Herder en el discurso filosófico –*Volk*, *Heim*– para subrayar la importancia de la particularidad cultural, esta particularidad, la tradición y el nacionalismo pueden ser también expresadas en términos de una fabricación de narrativas discretas. A esto le llama Lyotard –en relación con una exposición de las prácticas narrativas de una tribu de indios centroamericanos, los “cashinahua”– una narrativa salvaje. Esta es una narrativa que teje un relato (o relatos) en torno a la identidad que es enteramente cashinahua, no humana. Porque como otras muchas tribus (Lévi–Strauss lo había hecho notar en su momento) los cashinahua no tienen una palabra que pueda ser traducida fácilmente por humano. Ellos son, por consiguiente, los únicos hombres verdaderos. No queda claro que pueda ser el resto de la humanidad. No son armadillos, ciertamente. Pero a falta de un discurso sobre las especies, ni tan siquiera se les reconoce un poder de interpelación hacia “nosotros”. Sólo lo propiamente humano, dice Lyotard, “lo que no conlleva la exceptuación de otras comunidades”, puede ser “lo *cosmopolítico*”; y la alusión a Kant es aquí demasiado obvia. Y “siendo esta identidad ya humana en sentido “*cosmopolítico*”, conllevaría la exceptuación de otras comunidades, o incluso la diferencia entre ellas”. Pero, por supuesto, esto no es así.

Si los cashinahua nos parecen perfectos posmodernos es porque en realidad son verdaderos premodernos. Razón por la cual sus prácticas narrativas no pueden ser de utilidad para nosotros. Es decir, no pueden serlo del mismo modo que “el estado de naturaleza” de Rousseau y el Tahití de Diderot tampoco eran una opción real para los franceses del siglo XVIII. No podemos olvi-

dar lo que somos. No podemos olvidar nuestro pasado, como Rousseau sabía mejor que nadie. El que trata de hacerlo, aunque sólo sea al nivel del discurso, se convierte en un escéptico –que es lo que en definitiva son los posmodernos, como Giulia Sissa ha argumentado frecuentemente–; y, tarde o temprano, como todo escéptico deberá hacer frente al dilema de cómo vivir su escepticismo.

Permítame terminar tratando de situar este dilema. Hay algo ligeramente sospechoso en cualquier edad y en cualquier movimiento intelectual que quiere servirse del prefijo “post-” para definirse. La verdad sea dicha, tampoco hay muchos entre esos que han sido etiquetados como “posmodernos” que utilicen esta expresión –a excepción de Lyotard, que si no llegó a inventarla ciertamente la popularizó–. Pues lo cierto es que cualquier edad que sea “post-algo” está evidentemente condenada a *apartarse* del pasado pero nunca a concretar un futuro. Los chistes acerca de la post-posmodernidad sólo sirven para realzar este hecho. Cualquier cosa en que la posmodernidad pueda convertirse, tendrá que dejar de ser “post-” alguna vez. Todas las narrativas que he tenido en cuenta –las narrativas post-católica, post-cristiana o post-revolucionaria– fueron también concebidas como anticipadoras de algún otro sucesor narrativo. La modernidad misma fue concebida –en todas sus formas– como la última post-posnarrativa porque podía absorber cualquier cosa que le hubiese precedido. *Modernus* deriva de la raíz latina *modo*, que significa “lo que es ahora”. La modernidad huye por definición de la historia. O al menos esto era lo que se esperaba cuando la palabra surgió alrededor del año 1500. Pero no se trata de refugiarse en la filología. La “modernidad” ha terminado por asociarse con el tipo de construcciones sistémicas que los escépticos del siglo XVII trataron de derribar. Y, finalmente, en los relatos que los posmodernos se han contado a sí mismos viene a representar dos cosas: primero, la imposición de alguna clase de consenso sobre la humanidad –lo que Horkheimer y Adorno describieron como el “totalitarismo” de la Ilustración– y, segundo, el recha-

zo de las viejas normas y tradiciones que en su día sustentaron la sociedad. La modernidad es “de ahora” en su apuesta permanente por borrar el ayer. Pero en su intento de crear nuevas normas ha caído en la trampa de fabricar su propio pasado.

Esto es lo que los posmodernos querían sustituir por una especie de revolución permanente, un método que impidiese que lo que ocurre hoy sea norma para mañana. El problema con esta solución, la trampa en la que Lyotard parece haber caído, está en dar por supuesto que un proceso de reducción sin límites se libraría de las exigencias de tiempo y lugar. Al final de *La condition postmoderne*, Lyotard se ocupa de la búsqueda de una definición de la justicia a través de un consenso universal como el que se plantea Habermas. El consenso, en la visión de Lyotard, es un “valor sospechoso y anticuado”, aunque admite que la Justicia –que es el objetivo último de Habermas– no lo es. (Por qué no, es algo que no aclara). De modo que el único modo de alcanzar la justicia es por medio de un consenso muy localizado y plural, un consenso que sería organizado como un juego cuyas reglas son “aceptadas por sus jugadores y que siempre sería susceptible de cancelación”. El contrato que una vez creímos un contrato para el Hombre, un contrato inmutable en el tiempo, es ahora una “multiplicidad de meta-argumentos finitos”, un contrato temporal que puede ir “suplantando instituciones permanentes en las esferas profesional, emocional, sexual, cultural, familiar e internacional”.

El aroma de los años sesenta todavía prevalece. Pero el libro –que fue escrito en 1979– tiene la misma estructura formal de planteamientos escépticos muy anteriores: no puede haber certeza alguna en el mundo, y, por consiguiente, cualquier tipo de universal, incluso la “situación ideal de habla” soñada por neokantianos como Habermas, es solar para el desengaño. Sólo cabe la certeza en una situación limitada de habla cuyas reglas sirvan exclusivamente para ese caso concreto, e, incluso así, tan sólo por un espacio limitado de tiempo. Estamos de vuelta en el jardín de Epicuro. El escéptico

posmoderno tiene una salida para el dilema de cómo vivir su escepticismo; y resulta que es otra variante más del epicureísmo.

Hoy se ha abierto paso, no obstante, una nueva forma de cosmopolitismo en cierto modo inspirada por el estoicismo. Podemos verla no sólo en los lenguajes de la “globalización” y el “multiculturalismo”, sino también en la transformación lenta pero continua de los viejos Estados nacionales y, sobre todo, en los discursos y en las prácticas institucionales que ni han tenido contacto directo con la posmodernidad ni con la historia de la metafísica en un sentido general. Y aquí es fácil ver que la lucha entre epicúreos y escépticos emerge una vez más. Mírenlo a la luz del *Cándido* de Voltaire. Cándido, como recordarán, comienza su vida como un devoto seguidor del absurdamente optimista y también firmemente estoico Sr. Pangloss, su preceptor. Termina, en cambio, como un ser muy imperfecto, pero que ha alcanzado un perfecto epicureísmo ilustrado, es decir, reconociendo que no importa qué hay ahí fuera en el mundo: su primer deber es para con su jardín. Pangloss continúa insistiendo en la necesidad de entender el universo antes de descender a lo particular, en que los “mundos posibles” ejercen un poder de atracción sobre nosotros del que no podemos sustraernos finalmente. El jardín, a fin de cuentas, existe también en el mundo. Así que, si me lo permiten, yo concluiría diciendo que no importa en realidad el nombre que elijamos para la post-posmodernidad; lo más probable es que sea aquello que, por un tiempo, deje al escéptico posmoderno y sus soluciones epicúreas para un futuro estoico... hasta que la nueva crisis se presente.

NOTAS

1. John Donne, “Los aniversarios. Una anatomía del mundo” [Hay edición bilingüe: *Poesía completa*, trad. de E. Caracciolo-Trejo, 2 vols., Barcelona, Ediciones 29, 1986, vol. II, pp. 194-95: «'Tis all in pieces, all coherence gone; | All just supply, and all relation: | Prince, subject, father, son, are things forgot, | For every man alone thinks he hath got | To be a phoenix,

- and that then can be | None of that kind, of which he is, but he.» (Todo está hecho pedazos, toda coherencia perdida, | toda justa distribución o relación debida: | príncipe, súbdito, padre, hijo, son cosas olvidadas, | pues cada hombre en soledad se piensa | un fénix y que no puede haber | otro de tal condición y él sólo es él.].
2. Michel de Montaigne, “De la coustume et de ne changer aisément une loy receüe” [Hay edición castellana: *Ensayos*, trad. de D. Picazo y A. Montojo, 3 vols., Madrid, Cátedra, 1996-1998, vol. I, cap. XXIII].
 3. S. Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*, ed. James Tully, Cambridge University Press, 1991, citado en la Introducción, pp. xxvii-xxviii.
 4. Arrian, *Discourses of Epictetus*, ii, 5. [Hay edición castellana: *Epicteto, Disertaciones por Arriano*, trad. de P. Ortiz, Madrid, Gredos, 1993].
 5. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, II, ii, 3. 4, eds. D. D. Raphael y A. L. Macfie, Oxford, The Clarendon Press 1976 [Hay edición castellana: *La teoría de los sentimientos morales*, trad. de C. Rodríguez Braum, Madrid, Alianza Editorial, 1997].
 6. S. Pufendorf, *On the Duty of man...*, *op.cit.*, de nuevo, citado en la Introducción de James Tully, p. xxviii.
 7. D. Diderot, *Oeuvres*, ed. J. Assevat y M. Tourneaux, 20 vol, Paris, 1875-77, vol. I, p. 26.
 8. Plutarco, *Moralía*, Lib. IV, 329, A-B.
 9. I. Kant, *Critique of Pure Reason*, Transcendental Logic II, Dialectic, I, 1: “On Ideas in General” [Hay edición castellana: *Crítica de la razón pura*, trad. de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1ª ed. 1983].
 10. F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, p. 173 [Hay edición castellana: *La genealogía de la moral*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1ª ed. 1972].
 11. G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, p. 86 [Hay edición castellana: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de J. Gaos, Madrid, Alianza, 1ª ed. 1974].
 12. J. F. Lyotard, *La condition postmoderne: raport sur le savoir* [Hay edición castellana: *La condición postmoderna*, trad. de Mariano Antolín Rato, Madrid, Cátedra, 1984].
 13. J. Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 27 [Hay edición castellana: *Márgenes de la filosofía*, trad. n/c (presentación de Carmen González Marín), Madrid, Cátedra, 1989].

* * *

Diez tesis

I.- La historia de la tradición filosófica europea –desde la antigüedad hasta nuestros días– quizá pueda ser entendida algo mejor como un debate crónico entre tres tradiciones que, a veces, entran en conflicto. Estas tradiciones son: la escéptica, la epicúrea y la estoica.

II.- Ninguna de estas tradiciones realiza propuestas claras y consistentes, y cada una de ellas toma prestado de las otras dos. Con todo, y aun asumiendo el riesgo de una reducción simplista, podemos decir que el escepticismo representa el argumento de que los hombres no pueden acceder a ninguna clase de conocimiento incuestionable. De aquí se sigue que: o bien (a) se considera que la única forma de vida razonable es aquella que uno vive siguiendo cualquiera de las tradiciones ya conocidas, puesto que si éstas no pueden darse por verdaderas tampoco podemos decir que sean más falsas que las otras, y cualquier intento de transformación además de costoso supondría un inútil intercambio entre una posible verdad (o falsedad) y otra posible verdad (o falsedad); o bien (b) que la vida sólo puede discurrir siguiendo lo que la experiencia enseña a cada individuo a través de sus propios sentidos. No hay forma de probar que la información que se deriva de los sentidos sea cierta, pero siempre será menos sospechosa de faltar a la verdad que las aserciones basadas en la mera opinión.

Los epicúreos mantenían que la única vida de verdad era la vivida a través de los sentidos. Además, dado que, según ellos, lo único que podemos saber con certeza sobre el “animal humano” es que trata de evitar el dolor y maximizar el placer, rechazaron todo proyecto de búsqueda del “bien”, centrándose en cambio en las necesidades de protección y autopreservación. Eran tan individualistas como materialistas, o al menos así fueron vistos más adelante.

Los estoicos insistieron en que la humanidad era sólo una parte de un todo mayor –el mundo de la naturaleza– y rechazaron la distinción entre el cuerpo y el alma. A partir de aquí proyectaron la famosa imagen del sabio estoico como alguien capaz de contemplar todas las dichas y desdichas como algo exterior a sí mismo en cuanto individuo. También sostuvieron que no podía haber una distinción aceptable entre los diferentes pueblos del mundo, a no ser la distinción entre los auténticos sabios y aquellos que no lo eran.

El auge de la cristiandad silenció por mucho tiempo estos debates al considerar que la verdad sí que podía encontrarse, aunque no a través de una investigación en la naturaleza de las cosas sino mediante un único texto sancionado de forma individual.

III.- Sin embargo, la Reforma y el descubrimiento de nuevos mundos en el siglo XVI dieron al traste con el consenso cristiano. Esto condujo a la creación de una nueva forma de pensamiento político e histórico, es decir, una forma de pensamiento que trataba de desconectar la narrativa del desarrollo humano de aquel tipo de relatos que se limitaban a considerar la historia de la humanidad como fruto de la *operatio dei* en el tiempo de la que había hablado San Agustín.

IV.- Este giro histórico en el pensamiento político tomó dos formas. De un lado tenemos a los “epicúreos”, especialmente Hobbes y sus herederos, es decir, los realistas políticos e históricos. Sus relatos sobre la evolución de la humanidad comienzan con una descripción del estado de “guerra de todos contra todos”. Para salir de esta condición, todos nosotros hemos creado las sociedades que garantizan nuestra protección. Nuestras historias colectivas son historias sobre cómo se ha ido incrementando la seguridad partiendo de la convicción de que la búsqueda individual del placer asegura el mayor bien para todos.

V.- De otro lado, tenemos a los “estoicos”. Estos sostenían que aun siendo cierto que la Historia es ineludiblemente la historia de las invenciones humanas, de la *techne*, no era menos cierto que estaba impulsada por una inclinación natural hacia la sociabilidad. Es más, dado que esa fuerza se basaba en el reconocimiento de los sufrimientos y necesidades de los otros, no se podía limitar a sociedades individuales. Si los escépticos tendían a ser aislacionistas, y los epicúreos, nacionalistas, los estoicos tendían a ser cosmopolitas.

VI.- El período histórico en que esto se hace más agudo fue el comprendido entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX. El racionalismo de los epicúreos del siglo XVII alimentó el cosmopolitismo de los estoicos del siglo XVIII. Ambos movimientos tendieron a la creación de lo que Lyotard llamó “el narrador humano universal”. La historia se convierte en el único medio en el que podemos confiar para comprender y definir la humanidad. Pero se trataba de una historia entendida no como una visión retrospectiva de los eventos sino como la base para un cálculo de las posibilidades del futuro.

VII.- Fuese epicúreo o estoico, lo que el narrador universal iba a contar era, inevitablemente, el “gran relato” *–le grand récit–* de un progreso; o quizá de un retorno, aunque esto último era menos corriente, como todavía lo era menos el relato del círculo interminable de “civilización” y “barbarie” y otra vez vuelta a empezar.

VIII.- La crisis del siglo XX, con sus dos guerras mundiales (dos guerras civiles como las llamó en cierta ocasión Salvador de Madariaga), reprodujo muchos de los conflictos ideológicos del siglo XVI y XVII. Ahora son las distintas formas de racismo y nacionalismo las que ocupan el lugar de la religión. La consecuencia ha sido una nueva forma de escepticismo que toma el nombre de “postmodernismo”. Toda la antropología occidental queda bajo sospecha. La humanidad es “arrojada” (según la expresión de Hei-

degger) al mundo. Los seres humanos existen en el tiempo, pero no en la historia tal y como ha sido concebida hasta ahora. En lugar de la “*grand récit*” lo único que tenemos es un solapamiento de “*petites histoires*”. Y como los “*cashinahua*”, que según Lyotard no tienen una palabra para “humanidad”, hemos sido inducidos a abandonar cualquier pretensión anterior de un único pasado o de un único futuro. Para el hombre postmoderno la historia ni es progresiva ni regresiva, ni siquiera circular. En su lugar, lo que hay son “discursos” que pueden estar incluso en conflicto y solapamiento al mismo tiempo. Porque la historia no va hacia ninguna parte.

IX.- La respuesta ha sido una recuperación de la historia. Esto último ha llegado, en unos casos, de la mano de esos que hemos dado en llamar “comunitaristas”, aquellos que consideran el *grand récit* como la única fuente de humanidad, puesto que el hombre es un *animal fabulans* y cuando no puede seguir contando historias (*stories*) deja de actuar de forma coherente. Su cometido es el de resucitar alguna variante del *zoon politikon* aristotélico que Hobbes, Grocio y Locke habían enterrado en el siglo XVII. En otros casos, esta recuperación llega desde una convicción general de carácter estoico para la cual alguna forma de relato (*récit*) universalizador todavía es posible, solo que ahora tiene que ser escrito siguiendo un esquema distinto y aportando contenidos distintos, es decir, contenidos narrativos que sitúen como protagonistas del relato a otros agentes: la mujer, por ejemplo, o los desposeídos.

X.- La diferencia entre estas dos alternativas es que mientras los comunitaristas, al igual que los epicúreos de la antigüedad, se sienten atraídos por el cultivo de sus propios jardines –sin preocuparse mucho por los jardines de los demás– y se adhieren a la creencia en una ética universal (casi idéntica a esa que proporciona el cristianismo), los estoicos, por su parte, sostienen que con generosidad suficiente es posible imaginar un mundo que contenga tanto “*petites histories*” como “*grand récit*”, un mundo en el

cual todas las historias individuales se adaptan a normas más amplias que forman la historia de la humanidad. Al final del siglo, nuestra visión histórica no es menos borrosa que cuando despuntó la Reforma. Puede que tengamos demasiada historia, como dijo Nietzsche, pero no parece posible que podamos arreglárnoslas sin nada de historia.

Anthony Pagden

2

EL DESPRESTIGIO DEL PASADO
(seguido de diez tesis)

Manuel Cruz

Algunos recordatorios imprescindibles

Hace más años de los que quisiera (para uno mismo el tiempo siempre es excesivo), finalizaba un texto con la rotundidad a la que por aquel entonces era muy aficionado, declarando: “entender el presente es medirse con el pasado y atreverse con el futuro”. Ahora tiendo a pensar que tal vez fueran buenas palabras, sólo que mal ubicadas. Tal vez no constituyeran una forma adecuada de concluir, sino, si acaso, de empezar a hablar, esto es, de anunciar un proyecto, de iniciar el dibujo de una tarea. Posteriormente, al perseverar en estos temas, he podido ir comprobando hasta qué punto, en efecto, discurso de la historia y discurso de la acción se remiten el uno al otro, en qué medida no hay inteligibilidad del pasado sin una clara percepción del propio proyecto de futuro, en qué grado, en fin, ambos discursos constituyen inseparables caras de una misma moneda.

Se observará que no me he atrevido a hablar en términos de descubrimiento, lo que hubiera resultado ciertamente muy osado por mi parte, sino en los, mucho más modestos, de grado y de medida. De lo que se trata no es de presentar como hipótesis algo de sobra conocido (y tipificado, por citar sólo dos figuras de entre muchas, por Reinhart Koselleck al calificar de categorías históricas tanto “espacio de experiencia”¹ como “horizonte de expectativas” o por el propio Ortega, al señalar que esa ocupación nuestra con el pasado que es la historia no tiene otro origen que “nuestra preocupación por el futuro”²), sino de plantearse la posibilidad de que eso conocido hubiera alcanzado una magnitud, o hubiera ido adquiriendo en los últimos tiempos una especificidad tal que pudiéramos plantear que, aunque sea a título de mera tendencia, algo diferente (por no decir nuevo) ha empezado a configurarse en nuestro modo de representarnos lo histórico.

Desde siempre supieron los historiadores (los filósofos, de acuerdo con el solemne dictamen hegeliano, parecieron enterarse con retraso) que la historia se construye desde la perspectiva del presente, que el viaje que el historiador emprende hacia el pasado no concluye ahí, sino que regresa necesariamente al punto de partida, que sus elaboradas construcciones teóricas encaminadas a dar cuenta de lo ocurrido carecen de valor si nada dicen a los hombres de hoy. El tópico del historiador erudito, aplicado en cuerpo y alma al estudio de una época remota (según el tópico, cuanto más remota, mejor), desinteresado al tiempo que incapaz de establecer conexiones entre su objeto de estudio y la realidad en la que vive, el tópico, en definitiva, del historiador como *entomólogo del pasado*, poco tiene que ver con su práctica historiográfica real⁵. Más aún, ni siquiera tiene que ver con lo que aquel filósofo –hoy casi en el olvido– hubiera llamado a buen seguro *la filosofía espon-tánea de los historiadores*.

Recuerdo todo esto –insisto: tan sabido– por razones metodológicas o, mejor, procedimentales. Porque si la sucinta descripción anterior es en lo sustancial correcta, entonces la tarea de intentar explicitar el lugar desde el que hablamos, de aplicarnos a cuestionar la naturaleza de las preguntas que le dirigimos al pasado, es mucho más que una tarea perfectamente legítima: es una obligación teórica de todo punto insoslayable. Por supuesto que también podríamos introducir otras determinaciones para caracterizar tan ineludible tarea. Podríamos aludir a su urgencia, en un mundo presuntamente tan cambiante como el actual, o a su dificultad. Cada rasgo es un cabo del que tirar, que arrastra ámbitos diferenciados de problemas. A nosotros nos van a interesar en lo que sigue los relacionados con las formas emergentes de aprehensión de nuestra realidad y los conflictos que plantea con las formas heredadas de entender lo humano.

En realidad, dichos conflictos no le vienen de nuevas al historiador. Nunca fue la suya una tarea exenta de obstáculos. Si algu-

na lección se tiene aquél bien aprendida es la de la opacidad con la que tiende a aparecer el presente. Tan obstinada es la tendencia, que podría llegar a pensarse que el presente, como antaño la naturaleza, gusta de esconderse. Pero no hay que engañarse: la opacidad no es metafísica, sino estructural; no es trascendente, sino inmanente. De ahí los sólidos vínculos que mantienen el historiador y el filósofo de la historia, que le acompaña en su camino, con buena parte de científicos sociales y teóricos (por ejemplo, éticos, filósofos de la acción...) empeñados en acceder a la inteligibilidad de lo humano. Es así y es bueno que así sea, en la medida en que viene a probar que existe todo un territorio común de problemas y cuestiones que no necesita la exhortación programática a la interdisciplinariedad (ni siquiera a la transdisciplinariedad) para reconocer las coincidencias de interés. Pero eso no significa, claro está, que todos esos discursos traten su objeto teórico de la misma manera ni, menos aún, que las determinaciones que compartan estén situadas en el mismo lugar. Son muchos los que coinciden en la preocupación por el presente, pero me atrevería a afirmar que *el historiador es aquél a quien el problema del presente le es más propio*.

Esta circunstancia debiera hacernos, al menos en cuanto filósofos de la historia, particularmente sensibles a las incitaciones de aquél, a las transformaciones que en la superficie de su variada orografía van apareciendo. Quedará claro, precisamente tras todo lo dicho, que esta hipersensibilidad habrá de ser por definición una hipersensibilidad interesada, orientada, máximamente consciente de su intención. No se está proponiendo, por tanto, una reconversión del historiador en simple cronista de la actualidad, ni en mero notario de cuanto en el presente ocurre⁴. El historiador viene obligado a reparar en aquello que adivina va a afectar a su representación del pasado y, justo por eso, a su imagen de lo ahora existente. Para el historiador el presente es, de modo indisoluble y necesario, punto de partida y desembocadura al mismo tiempo.

A propósito de nuestra autorrepresentación (o: ¿qué nos está pasando?)

No hay mejor antídoto contra los peligros que acechan al historiador que la clara conciencia de la situación en la que se halla inmerso. Durante mucho tiempo tendió a considerarse que el más importante de todos ellos era el peligro de pasadismo, que a su vez podía adoptar diversas formas. La menos inquietante, en el fondo, era la más conocida (y a la que hemos aludido antes), la de sobrevalorar ontológicamente el pasado, considerarlo el territorio casi privilegiado del discurso histórico. Expresión acabada de esta variante de pasadismo es la representada por el filósofo de la historia Von Ranke y su imposible expectativa de que el historiador diera cuenta de los hechos pasados tal y como ocurrieron (ese “realismo doctrinal”, al que se ha referido Hayden White), pero habría que introducir la sospecha de si semejante expectativa permanecía, subyacente, esto es, como horizonte, en otros filósofos de la historia –alguno de ellos incluso muy crítico con Ranke–, en la medida en que compartían con él el principio de que los acontecimientos se entienden mejor cuanto más alejado se encuentre el historiador de ellos. Quizá la forma de pasadismo más preocupante debiera ser otra, no identificada propiamente con el quehacer del historiador (aunque conectada con la anterior, como mostraremos más adelante) y que ha terminado por impregnar la conciencia del hombre contemporáneo. Es esa forma de pasadismo que, lejos de presentarse de forma abierta como tal, acostumbra a aparecer tras la cobertura de una reivindicación, inobjetable por principio, de la memoria.

Pero la memoria, como tantas otras cosas, se dice de muchas maneras, y habría que estar advertido frente a una de ellas que, beneficiándose de una connotación ética que está lejos de ser inequívoca, termina constituyéndose en un elemento generador de opacidad. Nos referimos a esa apelación cuasi normativa al pasado, en la que lo hecho o pensado en un momento anterior queda

convertido, sin que se explicita adecuadamente la razón –sólo apelando a categorías como “consecuencia”, “coherencia” o similares– en un elemento vinculante, casi de obligado cumplimiento en lo sucesivo. Obviamente, no se trata de abominar, ni tan siquiera de desdeñar al coherente o al consecuente. Menos aún de, veniéndose hacia el otro extremo, aplicarse a la frívola y ventajista empresa de hacer apología de la traición⁵. Antes bien se trata de no aceptar demasiado deprisa –y, lo que es más importante, sin crítica– la institución de un determinado momento del pasado como elemento fundacional. Quizá a través de un ejemplo, tomado de un relato cinematográfico, quede más clara la cuestión que se pretende plantear.

Había empezado en aquello cargado de ilusiones y proyectos de regeneración. Hasta que un día el joven teniente no pudo más y en un momento de debilidad, provocado seguramente por el cansancio de tantas noches sin dormir, le hizo al compañero veterano, a su vez curtido en mil batallas y escéptico ante cualquier intento de arreglar las cosas, la más íntima de sus confidencias: “la razón de que yo me hiciera policía es que quería atrapar a los que creían que podían salirse con la suya. Quería hacer justicia. Pero en algún punto del camino olvidé lo que era eso”. Liberado del secreto, se atrevió con la pregunta: “y tú, ¿por qué te hiciste policía?”. A lo que el veterano, tras una larguísima pausa, respondió: “Ya no me acuerdo”.

No sabría si calificar la situación de tautológica o de paradójica: uno ha olvidado, el otro no consigue recordar. Y, sin embargo, lo más llamativo del caso es que el espectador de la película *L.A. Confidential*, a la que pertenece este diálogo, no tiene la sensación de estar ante dos tipos radicalmente diferentes, como tampoco percibe que esa diferencia les lleve a actuar de modo antagónico. Ni el uno es del todo puro, ni el otro es completamente cínico. El joven teniente también hace uso de sus principios para medrar dentro del cuerpo de policía (en el fondo pretende demostrar a sus

superiores, siempre proclives a hacer la vista gorda ante determinados excesos, que *sale a más cuenta*, que es *mejor negocio*, cumplir las normas), mientras que el veterano detective, por su parte, tampoco deja de tener su particular código deontológico, que le lleva en un momento dado a ser solidario con sus compañeros o a renunciar a pequeños sobornos cuando le hacen sentir indigno.

De esta borrosa situación la consecuencia que por lo pronto debíamos extraer es la de que no ayuda en absoluto a la clarificación de la cosa aceptar un planteamiento en términos de tajante confrontación entre memoria y olvido. Entre otras razones –y aquí viene la conexión con la primera forma de pasadismo– porque desliza un supuesto de todo punto inaceptable. La expectativa de tener presentes –esto es, siempre a la vista– los orígenes, para poder ser *fiel a ellos*, presupone la existencia de una *memoria objetiva*, al margen o por encima de los sujetos particulares, instancia que, como poco, no podemos considerar obvia o evidente por sí misma. Probablemente sea ese supuesto el que haya permitido el secuestro que ha llevado a cabo el pensamiento conservador –tradicionalista en el peor sentido de la palabra– sobre la instancia de la memoria. La entendía como el lugar en el que se conservaban, intactas, las representaciones del pasado. Una especie de superyo histórico. Probablemente también por eso tendía a considerar, en ese sentido, al coherente o al consecuente como su figura más emblemática.

Pero hay afirmaciones irreversibles, auténticos puntos de no retorno para el discurso. A dicha categoría pertenece la afirmación de que la memoria no es un mero almacén donde se guardan los recuerdos, un receptáculo neutro de nuestras experiencias pasadas. La memoria –se nos permitirá que por un momento nos abandonemos a la melancolía del lenguaje filosófico de nuestra juventud– debe entenderse más bien como un conjunto de prácticas, a través de las cuales los sujetos van construyendo la propia identidad o, tal vez mejor, van elaborando la propia biografía. Alguien escribió

que la memoria es “ese don que nos consiente tener reunida nuestra vida”, y llevaba casi toda la razón. Decimos “casi” porque la memoria, además de tener reunida nuestra vida –lo que no es poco–, la tiene ordenada. La memoria no conserva ni almacena, sino que destaca, señala, llama la atención: de ahí el tópico de su carácter cualitativo. Es el lápiz que subraya acontecimientos, momentos, personas que nos han hecho ser quienes somos y que han hecho de nuestro mundo lo que ahora es. Con otras palabras, cuando decimos de alguien que nos importa tanto que ha pasado a formar parte de nuestra memoria, estamos afirmando algo más importante que la constatación de que esté instalado entre nuestros mejores recuerdos: estamos afirmando que ha contribuido, de manera decisiva, a darles sentido.

En todo caso, y si al anterior ejemplo de la película todavía se le puede extraer alguna enseñanza más, la memoria entra siempre en una específica y variable relación con el olvido. Los dos protagonistas del diálogo citado han ido olvidando cosas –cada uno las suyas–. Muy probablemente ninguno de los dos protagonistas del diálogo citado habría soportado la contemplación permanente, tutelar, de su propio pasado. ¿Podría ser de otra manera? Resulta dudoso y, desde luego, no parece que debamos considerar esta especie de rígido esencialismo de la memoria como un modelo deseable de vida. Obstinar-se en convertir un lejano y contingente momento del pasado (operación que en su forma más caricaturesca suele iniciarse con el enunciado “desde muy joven yo ya...”) en punto de referencia al que acomodar todos los comportamientos posteriores resulta criticable por otras razones, además de por las ya mencionadas. Instituir *aquella vez* como el momento en que *empezó todo* no pasa de ser una ficción (la de que allí estaban *in nuce* todos los elementos que justifican lo que vino después), sólo que una ficción... inútil. Porque, además de la casi absoluta imposibilidad de que se pueda tener un recuerdo perfecto y nítido de ese presunto momento fundacional⁶, lo más grave de esta pretensión es que impide pensar adecuadamente la realidad del proceso.

Hemos utilizado la expresión “esencialismo de la memoria” de forma plenamente consciente. Y es que el procedimiento que estamos comentando recuerda en gran medida al que algunos siguen al pensar la intención y la acción. Así, lo peor que tiene reducir toda intención a *intención previa* es que obliga a desdibujar la manera en la que efectivamente actuamos en nuestra vida real. Por descontado que existen situaciones en las que la acción se ve precedida de un momento, claramente diferenciado del siguiente, de reflexión y deliberación acerca de lo que se desea hacer. En tales casos, sin ningún género de dudas, la acción puede ser entendida como la ejecución, como la materialización, de un diseño ideal que antes sólo existía en la cabeza del agente. Pero el grueso de nuestro obrar no responde a este esquema, tan exageradamente reflexivo, racionalista. La mayor parte de nuestras intenciones no son previas, sino simultáneas a nuestras acciones (es lo que algunos filósofos analíticos como Davidson o Searle⁷ han denominado *intención-en-la-acción*).

Pues bien, análogamente, cabría afirmar que la construcción de eso que somos (llámesele identidad personal, biografía o de cualquier otra manera) no tiene un solemne momento fundacional, originario, del que la memoria pudiera constituirse en garante y guardián al mismo tiempo⁸. Uno puede, por aludir a una situación decisiva en la vida de todo el mundo, no recordar con exactitud las razones que le llevaron, en su adolescencia, a decidirse por cursar ciertos estudios en vez de otros. Si se aplicara con suficiente afán a la tarea de intentar reconstruir aquellas razones probablemente terminaría consiguiéndolo, y la evocación de la realidad del proceso de decisión es muy probable que le hiciera sonreír (de tanta como sería la confusión y la endeblez que reconocería en sus argumentaciones de entonces). Pero, ¿es que ocurren las cosas de otra manera?, ¿no es el caso que en realidad uno va *cargándose de razón* en el transcurso del tiempo, encontrando motivos cada vez más depurados para perseverar en su decisión inicial?

Se puede plantear todo esto sin por ello renunciar en lo más mínimo a la expectativa de alcanzar algún conocimiento acerca de lo que somos: acabamos de puntualizar que de lo que importa tomar distancia es de una concepción exageradamente reflexiva y racionalista de dicho conocimiento. No ya sólo porque resulta restrictiva y, por ello, insuficiente (como si, pongamos por caso, uno no se fuera enterando de lo que dice mientras va hablando...), sino también porque a menudo se constituye en coartada legitimadora de actitudes francamente sospechosas. Sospechosas de escamotear sus auténticos –y muy discutibles– argumentos nucleares. Valdría la pena analizar con detenimiento si de veras son muy diferentes los que quedan a uno y otro lado de la memoria cuando ésta se utiliza a modo de frontera que separa a aquéllos que permanecen fieles a su pasado y a quienes se esfuerzan por romper con el mismo. Porque unos y otros mantienen una relación en el fondo muy parecida con eso anterior tan importante. Una relación cuasi sagrada en la que dicho pasado opera como un auténtico valor en sí mismo –como una referencia normativa última⁹– de tal manera que permanecer fiel a él o, por el contrario, desencantarse (que es la variante más frecuente para intentar justificar la ruptura) sustituyen la explicitación y el debate acerca del sentido de las propias conductas.

Probablemente no sea justo considerar simétricamente ambas posiciones. Porque mientras de la primera se deja ver sin demasiado esfuerzo (el lenguaje de la fidelidad es, en sí mismo, revelador) su inquietante proximidad con posiciones dogmáticas, dudosamente racionales o, en todo caso, escasamente críticas, la segunda es frecuente que tienda a recibir, de salida, una consideración menos negativa. Sin embargo, del temprano “nosotros, los de entonces, ya no somos los mismos”, de Pablo Neruda, al más próximo poema de verso único “somos exactamente todo aquello contra lo que luchamos cuando teníamos veinte años” (“Viejos amigos se reúnen”, del mexicano José Emilio Pacheco) que ya he citado en alguna ocasión, podemos encontrar todo un abanico de decepciones y

desfallecimientos que, curiosamente, parece cumplir siempre la misma función, a saber, aliviar (cuando no justificar) alguna mala conciencia, a base de transferir al causante del desfallecimiento o de la decepción la responsabilidad por la propia mudanza.

Choca tanta coincidencia, sobre todo porque está lejos de ser necesaria. Resulta curioso constatar cómo, frente al modelo que acabamos de señalar, quienes realmente hicieron suyos determinados valores, principios u objetivos últimos, es decir, quienes se hicieron cargo de la totalidad de su propia vida como un proceso¹⁰, pueden reconsiderar antiguas posiciones, autocriticar sus actitudes del pasado, volver sobre cualquier episodio de cuanto hicieron, sin por ello sufrir las espectaculares caídas del caballo, tan características de quienes prefirieron la adhesión a la interiorización. Es comprensible que estos últimos, acogidos a tan frágil y exterior vínculo, en cuanto sufren el primer contratiempo, en cuanto asisten a la primera embestida de lo real, se apresuren a desprenderse de los viejos esquemas. Justo lo contrario de lo que declaraba el viejo luchador¹¹: hemos de aprender a luchar incluso cuando no nos queda ninguna esperanza.

Pero será mejor no demorarse por más tiempo en un lenguaje excesivamente personalizado, no fuera a resultar que alguien acabara pensando –a base de confundir un “quienes” que designa figuras, por no decir categorías, con un “quienes” que pretendiera aludir a personas, pretensión que no es en absoluto el caso– que nos estamos deslizado hacia una argumentación *ad hominem*. Además, dicha argumentación no da para grandes recorridos. Ofrece un escaso interés teórico dedicarse a denunciar la existencia de arrivistas en materia de ideas. Resulta un ejercicio tan fácil como innecesario: basta con constatar cuán selectivos suelen ser los objetos de su desencanto (sólo se desencantan de un determinado tipo de ideales y valores, nunca de otros). Si, puestos a afinar, algún interés teórico presenta el ejercicio es el de mostrar los callejones sin salida de una determinada argumentación o, lo mismo

desde otro lado, advertir de las consecuencias en las que desemboca un mal uso de la memoria. Mostrar, en definitiva, que constituye un grueso error, tanto teórico como práctico, manejar una imagen rígida del pasado, como si fuera un territorio por descubrir (o una propiedad por guardar). Cuando en realidad se ha convertido en el escenario en el que ha empezado a librarse una nueva batalla¹².

Habrá que empezar a defenderse del pasado

No debiera haber contradicción entre lo que se acaba de afirmar (la necesidad de *defender al* pasado de determinadas agresiones) y lo que viene propuesto en el título del presente epígrafe, que claramente se refiere a lo contrario, esto es, a la conveniencia de *defendernos de él*. La clave para deshacer el posible malentendido se hallaba en el principio del texto, en lo que entonces se dijo acerca del presente. Probablemente resulte exagerado plantear en forma taxativa, como un destino, lo que todavía es sólo una tendencia, pero ello no debiera impedirnos resaltar en ella lo que hay de elemento inédito, llamado a alterar muchas de nuestras concepciones tradicionales acerca del modo en que debemos mirar el pasado.

¿Cómo caracterizar dicha tendencia? ¿En base a qué rasgo mayor definirla? El pasado, ciertamente, no es lo que era. A su transformación han contribuido múltiples factores, desigualmente recientes, cuya eficacia conjunta ha terminado por afectar a nuestro imaginario colectivo, a la forma en que tendemos a autorrepresentarnos. De entre ellos, algunos han tenido una intervención especialmente destacada en todo este proceso. Así, Gianni Vattimo¹³ ha llamado la atención sobre la evolución seguida en los últimos tiempos por los medios de comunicación de masas hasta convertirse, por decirlo con sus propias palabras, en verdaderos *órganos de la historización*.

La afirmación, por un lado, va más allá del énfasis –que ya planteara Adorno y, en su estela, algunos *sesentayochistas*– en la extraordinaria potencia de dichos medios en una configuración uniformizadora de las conciencias (con el consiguiente peligro de dictaduras y totalitarismos) y, por otro, se contrapone al tópico de la ahistoricidad de los *media*. Va más allá porque, aun cuando pudiera aceptarse que los procesos de globalización en un cierto sentido –máximamente amplio– parecen dar la razón a Adorno en lo referente a imponer una homologación general de la sociedad, lo cierto es que dicha homologación constituye un marco en cuyo interior, a pesar de los esfuerzos de los monopolios y las grandes centrales capitalistas, “la radio, la televisión y los periódicos se han convertido en componentes de una explosión y multiplicación generalizada de las *Weltanschauungen*: de las visiones del mundo”¹⁴.

Pero Vattimo también rechaza ese liviano lugar común según el cual la cultura difundida por los medios de comunicación es ahistórica porque está centrada exclusivamente en la actualidad. A poco que se examine con atención, afirma, se comprueba hasta qué punto prensa, radio, televisión, están cada vez más volcadas hacia el pasado. Pues bien, lo que hace diez años Vattimo señalaba como indicios no ha hecho, en el tiempo transcurrido desde entonces, otra cosa que materializarse, que hacerse realidad hasta transformarse en una dinámica objetiva e irreversible. La historia de la cultura se ha convertido en un auténtico depósito del que se nutren las páginas culturales de los diarios y semanarios, las editoriales que publican libros que se venden en los quioscos para no dejar de proponer nuevas colecciones a bajo precio, las administraciones públicas a la hora de organizar grandes exposiciones, etc. Pero tal vez donde con más claridad se perciba la consolidación del proceso sea en los medios audiovisuales y, en concreto, en el lugar que ocupa en la televisión la historia de las artes. Tanto las plataformas digitales como la televisión por cable han dado lugar a una espectacular multiplicación de las cadenas (y a la aparición de

canales temáticos), con el consiguiente aumento de las horas de emisión. Ello está obligando, en concreto, a que la televisión re-presente casi continuamente, como única forma de cubrir tan desmesurada programación, toda la historia del cine.

Este permanente retorno del pasado genera, por lo pronto, un primer efecto sobre nuestra forma tradicional de relacionarnos con lo sucedido. La memoria, con tanta repetición, va perdiendo su aura. A dicha pérdida han contribuido otros factores, en cierto modo complementarios del anterior, pero asimismo relevantes. El desarrollo tecnológico está permitiendo una renovación de los soportes materiales (en video a través del DVD, en música a través de la remasterización de antiguas grabaciones, en fotografía a través de la digitalización de la imagen...) de tal manera que ha desaparecido de la concreta realidad de los objetos toda huella temporal. Las modernas técnicas *limpian de tiempo* nuestros recuerdos, los desactivan a base de hacerlos indiferenciables de los objetos del presente. Ese tiempo que se había posado, como una fina capa de polvo, sobre nuestros recuerdos, cubriéndolos con una pátina de melancolía, de pronto ha desaparecido. El soporte no deja rastro alguno de memoria. El *dictum* de Yourcenar (“el tiempo, ese gran escultor”) ha sido puesto en cuestión. Si a esto se le une el dato de que la propia moda se ha convertido en una poderosa industria generadora de unas permanentes necesidades de consumo imposibles de ser satisfechas con novedades, el resultado poco menos que inevitable es ese constante *revival* de viejas propuestas estéticas que termina por confundir las edades y los tiempos. Desaparecido el sepia de las antiguas imágenes, desvinculadas las apariencias de un concreto momento (porque aquello estuvo de moda tantas veces...), se comprende el estupor de la pregunta: “pero... ¿de cuándo es esta foto?”

El alcance del cambio va mucho más allá del mero hecho de que el pasado haya adquirido una nueva coloración: el cambio afecta, si se puede hablar así, a su propia naturaleza. Que todo se

re-presente una y otra vez, que en cierto sentido nada desaparezca por completo impide seguir pensando en el pasado de la misma manera que antaño. Este pasado sin pátina, sin aura, termina siendo no un pasado-pasado (esto es, abandonado, superado), sino una modalidad, apenas levemente anacrónica, del presente. Pero, al propio tiempo, la masiva incorporación del pasado al presente está provocando también que cambie nuestra experiencia de este último. Repárese, a título de indicio, en el retroceso de aquella exaltación del instante, del famoso *aquí y ahora*, tan característica de ciertos discursos de hace unos años. Lo dominante en su lugar ha pasado a ser la expectativa de que de todo cuanto importante ocurre a nuestro alrededor queda constancia, todo se repite luego, todo puede volverse a ver una y otra vez, lo que vacía en gran medida de intensidad la experiencia viva, experiencia viva que tiende a ser identificada con lo máximamente efímero, con lo fugaz por excelencia.

Lo ocurrido, pues, ya no desaparece (en realidad, el pasado cada vez desaparece menos), ya no se desvanece en el aire, sino que por el contrario se queda ahí, en ocasiones incluso a nuestra disposición para que podamos contemplarlo cuando nos plazca. La perseverancia –cuando no el deleite– con que los medios de comunicación vuelven una y otra vez sobre lo que acaba de suceder, no sólo es que nos permita una digestión lenta, reposada, tranquila, de la experiencia: es que nos acostumbra a ella. Tanto es así que para lo que finalmente hemos terminado deviniendo torpes hasta el límite de la atrofia es para vivir las experiencias cuando efectivamente se están produciendo. Eso sucede no sólo en la sociedad en general, sino también en la existencia concreta de los individuos. Así, la compulsión por registrar de una u otra manera todos los episodios importantes de la propia vida ha llegado a tal extremo que probablemente si les preguntaran a muchos de esos inminentes padres que entran en el quirófano con su cámara de video para dejar constancia de tan trascendental momento qué sintieron al presenciar el nacimiento de su hijo, no tendrían más

remedio que responder: “no lo sé muy bien, porque estaba muy ocupado grabándolo todo”.

Ahora bien, resultaría engañoso dar a entender que en toda esta transformación el protagonismo exclusivo le corresponde a la técnica, sugerir que ha sido merced a ciertos desarrollos meramente instrumentales como se ha desencadenado el señalado proceso. La técnica –por lo demás, como siempre– ha sido el brazo ejecutor de otras instancias o, si se quiere plantear desde otro lado, ha activado ideas y anhelos que probablemente llevaban mucho tiempo ahí, en sordina, a la espera de ser vehiculadas por algún desarrollo material. Es el caso de otro elemento que está teniendo una directa y trascendental repercusión en el ámbito del imaginario colectivo. Nos referimos al espectacular aumento de la expectativa de vida, aumento que, unido a la dirección que están siguiendo determinados avances de la medicina, o la investigación en ingeniería genética, provocan una significativa mutación en las autorrepresentaciones que se hacen los individuos y la sociedad en su conjunto.

Hoy en día a nadie le sorprende que en un programa informativo de TV, dentro de la sección dedicada a los nuevos fenómenos que la ciencia permite vislumbrar, se hable del “horizonte de la inmortalidad” como algo no muy remoto, o que en el suplemento literario de un periódico se plantee la consabida encuesta entre especialistas (entre los que nunca suele faltar el fraile reconvertido en experto en bioética) alrededor de la pregunta “¿Qué pasaría si fuéramos inmortales?”. Lo que importa destacar de dicha idea es, al margen de su mayor o menor verosimilitud, de su inminencia o de su lejanía, la forma en que está incidiendo, directamente, en nuestra visión del mundo. Quizá lo que antes era vivido como un reflejo inconsciente –y, si consciente, inconfesable– ahora se está incorporando de manera expresa a nuestras actitudes. Hemos pasado del fabulador “¿te imaginas que...?” al predictor “llegara un día en que...”.

Insisto: lo de menos, a efectos de lo que se está planteando, es la verosimilitud de la predicción; lo que de veras importa es lo que esta actitud tiene de indicador, de indicio en sí mismo de una transformación en el imaginario del hombre contemporáneo. Esa inmortalidad que se abre paso en forma de expectativa común de las gentes de hoy es la misma que antes se hallaba residenciada en la ficción –a título de anhelo, de fantasía imposible (y, para algunos, indeseable¹⁵)–. Hasta hace poco, lo más característico era que de la muerte, en nuestra sociedad, no se hablaba: en este momento, empieza a extenderse como una mancha de aceite el convencimiento de que se puede evitar. La muerte está dejando de ser percibida como el límite absoluto, irrebasable, para pasar a ser vista como un imponderable, como una fuerte limitación, pero con fecha de caducidad. Nadie quiere abandonar la nave de la vida. Llegará un momento en el que (se generalizará la idea de que) morir es cosa de pobres o de desfavorecidos de la fortuna.

Se reparará sin dificultad que tales procesos repercuten de inmediato sobre nociones “de segundo nivel”, pero que operaban a modo de requisito o condición de posibilidad de una cierta concepción espontánea o ingenua de la historia. Tal es el caso de una noción como la de *relevo generacional*, hoy cuestionada por sus dos partes –tanto por la renuencia de quienes debieran ceder el testigo como por la pérdida de presencia de los que tendrían que tomarlo: piénsese en el descenso de la tasa de natalidad en buena parte de las sociedades occidentales más desarrolladas, en la prolongación de la edad laboral, con el subsiguiente retraso en la incorporación al mercado de trabajo por parte de los jóvenes, etc.–¹⁶.

Como casi siempre, en el lenguaje ordinario podemos encontrar signos claros de esta tendencia. Precisamente porque el pasado se incorpora de manera creciente al presente (o se resiste a abandonarlo, como se prefiera), resulta cada vez más raro encontrar que, para referirse peyorativamente a alguien (supongamos, a un político), se utilice la expresión “X es un representante del pasado”. Es

lógico que esa expresión (y otras similares) estén cayendo en desuso, sustituidas si acaso por otras de menor carga histórica como “el tiempo de X ha pasado” –en las que no termina de quedar claro si lo que se pretende decir es que el tal X es un dinosaurio o simplemente que ha desaprovechado su oportunidad¹⁷–. A fin de cuentas, superada la tendencia a la instantización del presente y abandonada la esperanza en el futuro (porque ha dejado de haberlo), a lo que estamos asistiendo desde hace ya un tiempo es al ensanchamiento del presente, a su expansión. Un ensanchamiento o expansión que se alimenta en gran medida del pasado.

Obviamente, ese pasado por el que crece el presente no es el pasado remoto, pero no por ello el discurso histórico se ve menos afectado. Casi al contrario (fue ése, como se recordará, precisamente nuestro punto de partida): pocas cosas repercuten de forma más directa sobre nuestra concepción de la historia que la reconsideración del presente. Sobre todo cuando, como ocurre en nuestros días, la reconsideración se ha producido en gran medida como resultado de la masiva introducción en la vida cotidiana de prácticas y técnicas que afectan de manera radical la mirada del hombre contemporáneo sobre el mundo. Tal vez hubo un tiempo en el que podía afirmarse que la nostalgia es una forma de poner a trabajar el pasado: fue ese tiempo en el que todavía la memoria estaba, por lo menos en alguna medida, en nuestras manos. Cuando, al describirla, no había más remedio que destacar su condición de selectiva, de interesada, condición desde la que desarrollaba los efectos que le eran propios (como la nostalgia). Ahora, la selección nos viene dada: apenas hay lugar, con tanto regreso al pasado con el que se nos agobia por todas partes, para que los individuos *recuerden por su cuenta*. Resultado: la memoria ha sido desactivada. Ha dejado de pertenecernos, ni tan siquiera en parte. Aquella casa en la que alguna vez vivimos está hoy ocupada por extraños.

Hay pérdidas que no son de lamentar y otras, por el contrario, en las que nos va la vida. La mencionada contraposición rotunda

entre memoria y olvido, en su exageración, tal vez haya operado en demasiadas ocasiones como un espantajo alarmista, quizá haya cumplido la perversa función de apartar nuestra atención de lo que realmente importaba. En realidad, ni las sociedades más totalitarias han intentado nunca imponer el olvido generalizado. Casi al contrario: como ha señalado Jacques Le Goff “la conmemoración del pasado conoce un punto culminante en la Alemania nazi y la Italia fascista”. De lo que se trata hoy es, por así decirlo, de la autonomía de la memoria. Renunciar a recordar por cuenta propia (sea por aburrimiento, sea por saturación, sea por lo que sea) equivale a abdicar de nuestro derecho a controlar la selección de elementos que deben ser conservados: a dejar que sean otros –siempre los mismos, por cierto– los que fijen el relato del pasado. Y siendo ello grave, acaso implique algo todavía peor, a saber, la imagen que va consolidando según la cual ese pasado recurrente es *el* pasado sin más y, por añadidura, en cierto modo permanece abierto.

Si así fuera, si esta imagen terminara calando en el imaginario colectivo, la operación habría resultado un triunfo completo para sus promotores. Pero, más que porque se hubiera alcanzado un supuesto objetivo largamente soñado por el poder –el de homogeneizar la memoria, el de imponer un relato unificado del pasado¹⁸–, por el espejismo que desliza acerca de lo real. En verdad, lo real no tiene camino de vuelta. Cualquier acción humana supone una transformación en el estado de cosas del mundo. Podemos pasarnos una y otra vez, hasta el fastidio o el hartazgo, las imágenes de aquel acontecimiento pasado, pero ellas nunca serán el acontecimiento mismo. Sin embargo, parecen creerlo quienes a veces presentan propuestas del tipo: volvamos al escenario de aquel momento (cuando en el año X se tomó una decisión que ahora se nos antoja equivocada). Vana forma de hablar: aquel escenario que se pretende revisar ya fué desmontado. El regreso es imposible porque no hay a dónde regresar. En el tiempo transcurrido se han transformado –tal vez incluso por completo– las con-

diciones materiales y las espirituales. No podemos ya volver a decidir sobre la decisión que tomamos en el pasado: si intentamos hacerlo, en realidad serán otros los que estarán decidiendo respecto a un asunto distinto.

Mantener, a pesar de ello, el *espejismo de la posibilidad* constituye una forma de engaño inducido. *No todo es posible*: debiéramos aplicar el recordatorio de Arendt también en dirección al pasado. De lo contrario, corremos el peligro de incurrir en una especie de voluntarismo metafísico tan contraproducente como contradictorio. Lo que hacía realmente radical la insistencia benjaminiana en las promesas incumplidas de la humanidad era precisamente el que no se planteaba en términos de una segunda oportunidad para los perdedores. El que vence *hace mundo*, se diría orteguianamente, y es ese mundo configurado por los vencedores el que se trataría en todo caso de transformar. Recordar a los vencidos y la magnitud de su derrota es en realidad una forma de impugnar lo existente, de señalar la negatividad que lo constituye o el dolor sobre el que ha sido edificado –que de ambas formas se puede decir–. Pero de ninguna manera puede significar que aquellas posibilidades perdidas sigan vivas, que aquella partida permanezca abierta. Creerlo sólo sirve para alimentar una ilusión inútil y, de paso, para concederles a los vencedores el regalo, casi póstumo, de la inocencia.

Algunas preguntas, para terminar

Acaso todo esto venga a significar, ahora sí, el golpe de gracia a la idea de continuidad y, más allá, a la de progreso en la historia. La imposibilidad definitiva de pensar la historia como un curso unitario no habría surgido de la crisis del colonialismo y del imperialismo europeo, como tantas veces se ha dicho. Tampoco habría sido el resultado inexorable del nacimiento de los medios de comunicación de masas, con su disolución de los puntos de vista centrales, con la

explosión y multiplicación generalizada de las visiones del mundo a que se ha referido el mencionado Vattimo. A estos episodios, y a algunos más, ha sido capaz de sobrevivir, mal que bien, el proyecto moderno, basado en definitiva en la esperanza de poder representar el dibujo de la historia en un solo trazo. Empieza a resultar dudoso que pueda sobrevivir a esta otra situación. Al hecho de que nada se deja atrás. Al de que todo esté siempre presente. Al de que nada desaparezca. Ni siquiera el *post* conserva valor alguno, en la medida en que –ahora lo vemos– es la expresión reprimida, vergonzante, de la misma lógica (del avance continuo). Estamos por fin en condiciones de entender en su radicalidad la famosa “dificultad para autonombrarnos” a la que se refería Richard Bernstein. ¿Qué es lo nuevo aquí? Lo nuevo es que nada es viejo.

¿Bajo qué figura pensar, entonces, el devenir? Desde luego que no bajo la figura del crecimiento, del desarrollo, del progreso ni ninguna otra semejante. Tal vez debiéramos decir que lo que la historia va adquiriendo en su tumultuoso despeñarse, por el torrente del tiempo hacia su desembocadura, es una desordenada y creciente complejidad. O, mejor incluso, que la historia *se va amontonando*, expresión que no pretende ocultar su filiación benjaminiana, sino introducir en la conocida figura un importante matiz. El ángel de la historia ya no necesita volver la cabeza hacia atrás: ante sus propios ojos se levanta, incontenible, el edificio de escombros del que antes huía. El futuro, ese “territorio imaginario en el que habitan los proyectos, intenciones o sueños de la humanidad” al que en otro lugar hicimos referencia¹⁹, no ha desaparecido únicamente porque las mayores fantasías de emancipación, nunca antes concebidas, hayan sido derrotadas. Ha desaparecido porque, en el mundo de nuestras representaciones, ha dejado de ser necesario. En el fondo, el futuro como lugar de residencia de la utopía era, en una enorme medida, la proyección en lo inmanente del ancestral sueño de la vida ultramundana. Ha caducado la ilusión de posteridad: ha empezado a abrirse paso, descarada e insolente, la ilusión de inmortalidad. De momento, es verdad, debemos contentarnos con ara-

ñarle tiempo a la muerte –algunos incluso estiran su propia piel, como si así pudieran estirar la vida–, pero el destino está escrito. Y en su texto puede leerse tanto lo que nos espera como el signo, profundo, de cuanto hubo. Corríamos, sin saberlo, tras esto. La idea de progreso era indisoluble de la idea de muerte: acaso la mejor forma que fuimos capaces de inventar para hacer soportable tan abrumadora compañía, tan odiosa inminencia.

Pero lo anterior no termina con todas las preguntas. Quedan algunas, que debieran importarnos sobremanera: ¿y el historiador?, ¿y la historia misma? Acaso aquél, y con él su discurso, hubieran de encarar una reconversión en cierto modo análoga a la que hace tiempo afrontaron los antropólogos. Simplificando abruptamente el asunto: éstos ya no viajan a remotos confines del planeta para estudiar tribus y grupos “primitivos” (el concepto mismo de “primitivo” ha pasado a ser un concepto rechazado de manera prácticamente unánime por esta comunidad científica), sino que encuentran su objeto teórico entre nosotros, aquí mismo, al intentar pensar cuestiones tan urgentes e importantes como el racismo, la xenofobia, el multiculturalismo, la tolerancia. etc. Análogamente (y rematando la simplificación), tal vez el mejor servicio que hoy le pueda rendir el historiador a su sociedad no sea el de desplazarse a lejanos momentos del pasado, sino el de permanecer, bien firme, en el presente. Intentando, por supuesto, encontrar en la actualidad los indicios de la persistencia de aquellos momentos pero, sobre todo, contribuyendo a que el presente pueda defenderse de la agresión del pasado, de la querencia de éste a invadirlo (para luego apropiárselo).

Obrando así el historiador no abdica de su tarea, ni renuncia a ninguno de sus ideales. Más bien los adecúa a la nueva situación. Los conjuga de acuerdo a las necesidades del momento. Cumple con el encargo al que se ha referido Todorov: “el trabajo del historiador no consiste simplemente en establecer los hechos, sino también en escoger los más sobresalientes y significativos, y ponerlos

en relación unos con otros; ahora bien, este trabajo de selección y de combinación está necesariamente orientado por la búsqueda, no de la verdad, sino del bien. La opción no se producirá pues entre la ausencia o la presencia de un fin exterior a la investigación misma, sino entre fines diferentes; no entre ciencia y política, sino entre una buena y una mala política”²⁰. No de otra cosa se continúa tratando, aunque la tarea se esté desplazando hacia un escenario distinto, y en cierto sentido más básico.

Porque la batalla que ha empezado a librarse no es tanto una batalla por la victoria de la buena política frente a la mala, como por la posibilidad de que la política misma siga existiendo, esto es, porque el presente recupere algo de la condición plástica, maleable, que jamás debió perder. Pero así ocurrió, como resultado de la coincidencia de un conjunto de causas, y ahora no basta con lamentar la pérdida, sino que hemos de aplicarnos a la tarea de intentar entender lo que nos está pasando para luego poder plantearnos una eventual intervención. No será fácil, desde luego, porque, por una parte, la desaparición del futuro ha llenado de sombras nuestra relación con el presente (¿qué cabe decir de un presente que no sabemos a dónde nos conduce?, es la pregunta que surge, espontánea, sobre todo cuando se proviene de una época repleta de certezas) y, por otra, alguna de nuestras categorías tradicionales ha pasado a cumplir una función muy distinta a aquella para la que fue creada.

Tal vez, en este contexto, renunciar a esa *memoria anestesiada y secuestrada* a la que hemos venido aludiendo como la más característica de nuestro tiempo, tenga un signo distinto al que pudo tener en un tiempo anterior. Quizá lo que más nos convenga en este momento sea precisamente exasperar un rasgo muy característico de las sociedades occidentales contemporáneas, a saber, el de que no se sirven del pasado como medio privilegiado de legitimación (heredero, en última instancia, del linaje), el de que proponen, frente a la autoridad externa e incuestionada de la tradi-

ción, el modelo del contrato, apoyado en la adhesión expresa y consciente de los participantes. La memoria habría empezado a ser destronada en las sociedades modernas, no en beneficio del olvido, sino de algunos principios universales y de lo que llamamos la voluntad general. Pues bien, acaso sea la voluntad la única instancia que nos permita soñar con refundar de alguna manera nuestras relaciones con el futuro. Posiblemente no haya forma de conocer, con razonable probabilidad, *cómo será* dentro de un tiempo esta realidad en la que ahora vivimos, qué evolución seguirá o en qué dirección se moverá²¹, pero eso en modo alguno constituye un argumento para la parálisis, un motivo suficiente para renunciar a la acción. Qué más da que no podamos hacer predicciones fiables²². Lo importante es que seamos capaces de determinar *cómo queremos que sea* nuestra sociedad, qué consideramos, en definitiva, una vida digna de ser vivida.

Lo que, desde luego, no parece servir de gran cosa es toda esa retórica a menudo vacía con la que últimamente se nos abrumba por doquier sobre innovaciones tecnológicas y avances científicos, transformaciones radicales en el acceso y circulación de la información, espectaculares cambios en nuestras costumbres y en las formas de comunicarnos, etc. En definitiva: toda esa incesante palabrería sobre la inminencia de un tiempo nuevo, cuya novedad nunca se termina de especificar, no debiera impedimos percibir el déficit profundo, la carencia básica que parece querer ocultarse. Vivir no es durar, y pocas cosas traicionan tanto la propia dignidad como el vergonzoso silencio alrededor de la pregunta ¿para qué queremos todo ese poder?, ¿para qué un tiempo sin fin?

Pero que no se malinterprete, reactivamente, el signo de estas preguntas. Por muy parecidas razones, tampoco serviría de apenas nada apelar a nuestra necesidad o nuestro anhelo, como si la necesidad o el anhelo fueran la mejor garantía de la existencia de la cosa. Uno de nuestros mayores problemas –junto a los ya citados– tal vez sea que algunos caducos lenguajes de futuro todavía son

capaces de despertar en nosotros resonancias que creíamos olvidadas, ecos de horizontes e ilusiones, definitivamente echadas a perder. Malas pasadas de la memoria, podría ser el nombre de la figura. El mundo no fue, por fin, como esperábamos: no tiene caso complacerse en la derrota, ni, menos aún, considerarla únicamente como una oportunidad aplazada. De hacerlo, de alimentar en vano esa imposible esperanza, estaríamos confundiendo la presencia residual en nuestro recuerdo de viejas metas con su posibilidad real. Acaso haya que asumir de una vez por todas que algunas de ellas son como esas lejanas estrellas, que todavía vemos, pero que ya dejaron hace tiempo de existir. Lo que creemos vislumbrar, lo que titila allá lejos, en la lejanía del pasado, son nuestros sueños apagados, sin luz y sin calor, que sobreviven, fantasmales, merced a nuestra pertinaz querencia por la evocación. O quizá sea que la memoria, a su vez, da cuenta –sin ella saberlo– de la intensidad de nuestra carencia, del dolor profundo de los hombres por lo perdido. Dicen, los que lo han sufrido, que el peor de los dolores, el dolor más insoportable, es el *dolor fantasma*, el que deja como único rastro de su existencia aquel miembro desgajado del resto del cuerpo que lo abandonó para siempre. No deja de ser todo un síntoma de nuestra propia condición el hecho de que no haya más intenso dolor que la memoria del dolor²³.

Se trata, ya lo dijimos, de voluntad. Decididamente, Hannah Arendt llevaba razón, y nunca como ahora estuvo tan claro: el hombre es un ser para la vida, que no para la muerte. Pero lo que eso, realmente, significa²⁴ es que al ser humano le define su capacidad para inaugurar, para iniciar, para hacer brotar proyectos, para conseguir que manen ilusiones, de esta reseca y polvorienta nada en la que estamos instalados²⁵. Pues bien, precisamente por ello, nunca como ahora tuvimos también tanta necesidad del historiador. Entendido, eso sí, como el más afinado crítico del presente, como aquél que es capaz de percibirlo en todo su espesor. O, con los términos que hemos venido repitiendo hasta aquí: como quien mejor nos puede ayudar a defendernos del pasado. Posee autori-

dad para reivindicar el olvido, sin que recaigan de inmediato sobre él las sospechas habituales: la inequívoca voluntad de conocimiento que le anima le pone a salvo de todo malentendido. Olvidar es, desde su perspectiva, una forma de drenar la historia. El olvido que puede postular (un olvido, vamos a llamarlo así, postgnoseológico) en ningún caso persigue el mismo objetivo que pudo perseguir en otro momento esa misma reivindicación, a saber, la persistencia de lo que hay o, menos aún, la apología de lo existente. Ni es como ese olvido que cauteriza la relación con el pasado para mejor fantasear una inexistente felicidad actual. Si algo persigue el olvido del historiador es una meta muy simple: que la historia *sea*. Que este presente enorme, desproporcionado, elefantásico, que crece sin cesar ante nuestros ojos no se constituya en un obstáculo insalvable, no tapone, de manera definitiva, el flujo de la humanidad en pos de sus sueños aplazados. Conocer para olvidar, pues, pero olvidar para poder proseguir. La historia no ha terminado. La historia, simplemente, se ha obturado.

NOTAS

1. Vid. R.Koselleck, *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993, especialmente, pág.333 y ss.
2. J.Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal. (En torno a Toynbee)*, Madrid, Revista de Occidente-Alianza Editorial, 1989, pág. 49.
3. Así, por poner tan sólo un ejemplo de entre los innumerables que se podrían aportar, Paul Veyne ha escrito: "La historia, para llegar a ser completa, tiene que evitar tres limitaciones: la oposición de lo contemporáneo a lo histórico, la convención del *continuum* y la óptica factual", *Cómo se escribe la historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, págs. 195-196.
4. Timothy Garton Ash ha recuperado esta discusión en su reciente libro *Historia del Presente* (Barcelona, Tusquets, 2000). En todo caso, su tesis a este respecto no es tanto la reivindicación del cronista o del notario como la de la necesidad de testigos *con mentalidad histórica*.
5. Cfr. Paolo Fabbri, "Todos somos agentes dobles", *Revista de Occidente*, 85 (junio 1988), págs. 5-26.

6. Multitud de filósofos, poetas y novelistas han abundado, de una u otra manera, en esta afirmación. Así, por poner un ejemplo –seleccionado únicamente en razón de mis particulares preferencias estéticas–, Milan Kundera ha escrito en su reciente obra *La ignorancia* (Barcelona, Tusquets, 2000): “Si alguien pudiera conservar en su memoria todo lo que ha vivido, si pudiera evocar cuando quisiera cualquier fragmento de su pasado, no tendría nada que ver con un ser humano: ni sus amores, ni sus amistades, ni sus odios, ni su facultad de perdonar o de vengarse se parecerían a los nuestros” (pág. 127).
7. Quien ha escrito: “No todo lo que hacemos lo hacemos intencionalmente, ni todo lo que hacemos intencionalmente lo hacemos de un modo premeditado”.
8. Cuando, en realidad, de nuestro pasado sólo retenemos “una miserable pequeña parcela, sin que nadie sepa por qué exactamente ésa y no otra”, como ha señalado (*ibidem*) el propio Kundera. Se trata de una elección misteriosa, ajena por completo a nuestra voluntad y nuestros intereses, pero que no se deja tergiversar: “no comprendemos nada de la vida humana si persistimos en escamotear la primera de todas las evidencias: una realidad, tal cual era, ya no es; su restitución es imposible” (pág.128).
9. Omitiendo así una distinción tan clara como insoslayable, “la que hay entre la *recuperación* del pasado y su *utilización* subsiguiente” (Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000, pág. 17). Probablemente sea también esta omisión la que está en la base (y, por tanto, convierte en criticable) de esas propuestas legales que penalizan los relatos históricos que niegan o minimizan la importancia del Holocausto, etc.
10. Planteé esta idea en mi “Acerca de la necesidad de ser responsable”, Introducción a M.Cruz & R.Rodríguez Aramayo, *El reparto de la acción. Escritos sobre la responsabilidad*, Madrid, Trotta, 1999.
11. Me refiero a Sandro Pertini, a quien también cité en otro momento, concretamente en mi *Narratividad: la nueva síntesis*, Barcelona, Península, 1986.
12. Aludí a esto en un artículo periodístico titulado “El futuro ha muerto: ¡a por el pasado!” (*El País*, 6 de enero de 1999), recogido ahora en M.Cruz, *Conjeturas y cavilaciones*, en prensa).
13. Tanto en *La sociedad transparente* (Barcelona, Paidós, 1990) como, más específicamente, en su trabajo “El imposible olvido” (incluido en Y.Yerushalmi y otros, *Usos del olvido*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989).
14. G.Vattimo, *La sociedad...*, cit., pág. 79.

15. Es el caso de Borges, quien, en su ensayo “La inmortalidad” (recogido en *Borges oral*), afirmaba: “Tenemos muchos anhelos, entre ellos el de la vida, el de ser para siempre, pero también el de cesar. [...] Todas esas cosas pueden conseguirse sin la inmortalidad personal [...] Yo personalmente no la deseo y le temo; para mí sería espantoso saber que voy a continuar, sería espantoso pensar que voy a seguir siendo Borges”.
16. Peter Laslett, de quien el lector en lengua española puede conocer su libro *El mundo que hemos perdido, explorado de nuevo* (Madrid, Alianza, 1987), ha dedicado buena parte de sus investigaciones a esta temática. *Vid.*, por ejemplo, *A fresh map of life: the emergence of the third age*, London, Macmillan, 2ª ed.: 1996, o *Ageing in the past: demography, society, and old age*, Berkeley, California U.P., 1994.
17. Aunque el ejemplo no cumpliera a la perfección la función ilustradora para la que ha sido convocado, sin dificultad podrían aportarse otros que van en la misma dirección, sobreabundancia que invita a pensar que en ningún caso estamos ante un episodio aislado, sino que, por el contrario, un cierto vértigo especular parece haberse convertido en uno de los rasgos más característicos del presente. Piénsese, por no alejarse de estos mismos asuntos, en la forma en que en nuestras sociedades las propuestas económicas y sociales más conservadoras aparecen como la máxima expresión de la modernidad política, mientras que quienes se empeñan en denunciar la rancia antigüedad de las mismas quedan estigmatizados como nostálgicos intransigentes, incapaces de asimilar el signo de los tiempos. El supuesto que se ha quebrado, y que parece permitir esta inversión de papeles, es el de que propuesta progresista es aquélla que proporciona una salida hacia el futuro.
18. Odo Marquard, en la *laudatio* a Hans Blumemberg, de 1980, señalaba algo de enorme importancia a este respecto, a saber, la idea de que la libertad no es simplemente la capacidad de elección política, sino que es sobre todo la conciencia de que el pasado es múltiple.
19. *Vid. supra*, nota 12.
20. Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, *op. cit.*, pág. 49.
21. Eric J. Hobsbawm termina su libro *Historia del Siglo XX* (Barcelona, Crítica, 1995) precisamente con esta frase; “No sabemos a dónde vamos, sino tan sólo que la historia nos ha llevado hasta este punto”.
22. Alain Supiot: “La observación del presente nunca nos dice lo que será el futuro; desvela futuros imaginables que deberán evitarse o construirse”.
23. Manuel Rivas ha escrito hermosas páginas sobre esto en su novela *El lápiz del carpintero* (Madrid, Alfaguara, 1998).

24. Lejos de cualquier consideración groseramente demográfica, relacionada con tasas de natalidad y similares, asunto que no hace en absoluto al caso en este momento.
25. "Jamás ha sido tan imprevisible nuestro futuro, jamás hemos dependido tanto de las fuerzas políticas, fuerzas que padecen pura insania y en las que no puede confiarse si se atiende uno al sentido común y a su propio interés. Es como si la Humanidad se hubiera dividido entre quienes creen en la omnipotencia humana (los que piensan que todo es posible si uno sabe organizar a las masas para este fin) y aquellos para quienes la impotencia ha sido la experiencia más importante de sus vidas", Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974, pág. 9.

* * *

Diez tesis

I.- Se partirá, a modo de premisa, de la afirmación, teorizada por diversos autores (Koselleck, Ricoeur, el propio Ortega...), según la cual discurso de la historia y discurso de la acción se remiten el uno al otro, lo que equivale a decir que no hay inteligibilidad del pasado sin una clara percepción del propio proyecto de futuro o, también, que ambos discursos constituyen inseparables caras de una misma moneda.

II.- De la premisa anterior se desprenden dos consecuencias. La primera es el rechazo frontal de un tópico, el del historiador erudito, aplicado en cuerpo y alma al estudio de una época remota (según el tópico, cuanto más remota, mejor), desinteresado al tiempo que incapaz de establecer conexiones entre su objeto de estudio y la realidad en la que vive, el tópico, en definitiva, del historiador como *entomólogo del pasado*, que poco o nada tiene que ver con su práctica historiográfica real. La segunda consecuencia es la de la necesidad de explicitar el lugar teórico desde el que se está hablando, de cuestionar la naturaleza de las preguntas que le dirigimos al

pasado, tareas éstas que pasan a ser vistas como dimensiones de una obligación teórica de todo punto insoslayable.

III.- La preocupación por el presente no es monopolio del historiador, ni éste tiene exclusiva alguna sobre el mismo, pero me atrevo a proponer, como un asunto que debiera quedar argumentado en lo sucesivo, que el historiador es aquél a quien el problema del presente le es más propio. En el sentido de que para el historiador el presente es, de modo indisoluble y necesario, punto de partida y desembocadura al mismo tiempo.

IV.- El peligro de *pasadismo*, al que se ha hecho mención *supra* (II), puede adoptar diversas formas. La menos inquietante –por lo menos en la medida en que ya estamos sobradamente advertidos acerca de ella– es la de sobrevalorar ontológicamente el pasado, esto es, considerarlo el territorio casi privilegiado del discurso histórico. Más atención, en cambio, merece que le prestemos a esa otra forma de *pasadismo* que, lejos de presentarse de forma abierta como tal, acostumbra a aparecer tras la cobertura de una reivindicación, inobjetable por principio, de la memoria.

V.- La memoria se dice de muchas maneras, y una, sumamente extendida y que no debiéramos aceptar demasiado de prisa –y, lo que es más importante, sin crítica–, es aquélla que instituye un determinado momento de la propia biografía como elemento fundacional, deslizándose con ello tanto una tajante distinción entre memoria y olvido como una concepción en el fondo objetiva de aquélla, ideas ambas generadoras de múltiples equívocos. Frente a esto, defenderemos que no existe ese momento fundacional, originario, del que la memoria pudiera constituirse en garante y guardián al mismo tiempo.

VI.- El pasado, ciertamente, no es lo que era. A su transformación han contribuido múltiples factores, desigualmente recientes, cuya eficacia conjunta ha terminado por afectar a nuestro

imaginario colectivo, a la forma en que tendemos a autorrepresentarnos. De entre ellos, algunos han tenido una intervención especialmente destacada en todo este proceso. Así, algunos autores han llamado la atención sobre la evolución seguida en los últimos tiempos por los medios de comunicación de masas hasta convertirse en verdaderos *órganos de la historización*.

VII.- La historia de las culturas se ha convertido en un auténtico depósito del que se nutren las páginas culturales de los diarios y semanarios, las editoriales que publican libros que se venden en los quioscos para no dejar de proponer nuevas colecciones a bajo precio, las administraciones públicas a la hora de organizar grandes exposiciones, etc. Pero tal vez donde con más claridad se perciba la consolidación del proceso sea en los medios audiovisuales y, en concreto, en el lugar que ocupa en la televisión la historia de las artes. Tanto las plataformas digitales como la televisión por cable han dado lugar a una espectacular multiplicación de las cadenas (y a la aparición de canales temáticos), con el consiguiente aumento de las horas de emisión. Ello está obligando, en concreto, a que la televisión re-presente casi continuamente, como única forma de cubrir tan desmesurada programación, toda la historia del cine.

VIII.- Este permanente retorno del pasado genera, por lo pronto, un primer efecto sobre nuestra forma tradicional de relacionarnos con lo sucedido. La memoria, con tanta repetición, va perdiendo su aura. Ese tiempo que se había posado, como una fina capa de polvo, sobre nuestros recuerdos, cubriéndolos con una pátina de melancolía, de pronto ha desaparecido. El alcance del cambio va mucho más allá del mero hecho de que el pasado haya adquirido una nueva coloración: el cambio afecta, si se puede hablar así, a su propia naturaleza. Que todo se re-presente una y otra vez, que en cierto sentido nada desaparezca por completo impide seguir pensando en el pasado de la misma manera que antaño. Este pasado sin pátina, sin aura, termina siendo no un

pasado-pasado (esto es, abandonado, superado), sino una modalidad, apenas levemente anacrónica, del presente.

IX.- Pero también otros elementos están teniendo una directa y trascendental repercusión en nuestra representación del presente. Nos referimos a procesos como el espectacular aumento de la expectativa de vida, aumento que, unido a la dirección que están siguiendo determinados avances de la medicina, o la investigación en ingeniería genética, provocan una significativa mutación en las autorrepresentaciones que se hacen los individuos y la sociedad en su conjunto. Tales procesos repercuten de inmediato sobre nociones “de segundo nivel”, pero que operaban a modo de requisito o condición de posibilidad de una cierta concepción espontánea o ingenua de la historia. Tal es el caso de una noción como la de *relevo generacional*, hoy cuestionada por sus dos partes –tanto por la renuencia de quienes debieran ceder el testigo como por la pérdida de presencia de los que tendrían que tomarlo: piénsese (y consúltense a continuación los trabajos de Peter Laslett al respecto) en fenómenos como el del descenso de la tasa de natalidad en buena parte de las sociedades occidentales más desarrolladas, la prolongación de la edad laboral, con el subsiguiente retraso en la incorporación al mercado de trabajo por parte de los jóvenes, etc.–

X.- Superada la tendencia a la instantización del presente (ejemplarmente representada por aquellas apologías del “aquí y ahora”, características de ciertas filosofías de los años sesenta y setenta) y abandonada la esperanza en el futuro (porque ha dejado de haberlo), a lo que estamos asistiendo desde hace ya un tiempo es al ensanchamiento del presente, a su expansión. Un ensanchamiento o expansión que se alimenta en gran medida del pasado. Se entenderá mejor ahora nuestra resistencia inicial a la tajante oposición entre memoria y olvido. Tal vez, en este contexto, renunciar a esa *memoria anestesiada y secuestrada* a la que hemos venido aludiendo como la más característica de nuestro tiempo, tenga un signo distinto al que pudo tener en un tiempo

anterior. Tal vez podamos empezar a reivindicar el olvido, sin que recaigan de inmediato sobre nosotros las sospechas habituales. El olvido que hoy cabe postular (un olvido, vamos a llamarlo así, post-gnoseológico) en ningún caso persigue el mismo objetivo que pudo perseguir en otro momento esa misma reivindicación, a saber, la persistencia de lo que hay o, menos aún, la apología de lo existente. Si algo persigue este otro olvido del que ahora estamos hablando es una meta muy simple: que la historia *sea*. Pues bien, precisamente por ello, nunca como ahora tuvimos también tanta necesidad del historiador. Entendido, eso sí, como el más afinado crítico del presente, como aquél que es capaz de percibirlo en todo su espesor.

Manuel Cruz

II

Textos presentados

El jueves 31 de mayo de 2001, tras una breve presentación inicial destinada a centrar el tema de las conferencias pronunciadas el martes anterior, presentaron sus textos de comentario José María Hernández, profesor del departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, y Concha Roldán, investigadora en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Después, contestaron los dos conferenciantes y, por último, se abrió un debate entre unos y otros.

1

EL PASADO COMO PROBLEMA

José María Hernández

I

Dado que el tema de este seminario es “el pasado”, quizá no esté de más empezar rescatando de la memoria algún recuerdo personal. Me hago cargo –como diría Manuel Cruz– de que no siempre es bueno recordar, a veces es mejor olvidar, sobre todo, añadiría por mi parte, cuando se quiere evitar la “imposición” de un pasado en común. Sin embargo, también creo que cultivar la memoria puede servir para acercar –sin violencia y sin imposiciones de ningún tipo– la historia compartida a la historia en común. Esta última distinción entre una historia compartida y una historia en común tiene un aire de familia con la que Ortega hizo entre sus coetáneos y sus contemporáneos. Pero si él quiso decir que aun viviendo en una misma época formamos distintas generaciones, en este caso se trata de algo distinto. Lo que quiero decir es que del mismo modo que tener un amigo en común no significa que todos hallamos compartido los mismos momentos con ese amigo, el que vivamos o no en el mismo mundo, y no sólo en el mismo tiempo, depende en definitiva de lo mucho o poco que compartimos en ese mundo, a pesar de que ahora y siempre formaremos distintas generaciones, grupos y naciones.

Conocí a Anthony Pagden en el breve pero intenso período que fue de la caída del Muro de Berlín al comienzo de la Guerra del Golfo. Por aquel entonces él era profesor de Historia Moderna en la Universidad de Cambridge. No puedo dejar de recordar esa etapa; como tampoco me voy a resistir a la tentación de contar algún que otro secreto. Recuerdo, por ejemplo, que las dependencias que él ocupaba en *King's* eran uno de los lugares más fre-

Quiero agradecer a J. Francisco Álvarez, compañero en la UNED, sus observaciones posteriores y la simpatía expresada con respecto a la tesis intergeneracional que recorre este comentario, así como hacia sus implicaciones políticas, que, como sé que él sabrá entender y disculpar, habré de desarrollar debidamente en otro momento y lugar.

cuentados dentro del *College*. Allí tenía lugar un seminario un poco más informal que éste, aunque, en realidad, la única informalidad consistía en que como las sesiones comenzaban después de la cena se ofrecía a los asistentes la posibilidad de escuchar al ponente degustando una estimulante copa de vino. No vayan a pensar que cuento esto ahora para que la Fundación Juan March –que tan espléndidamente nos acoge esta noche– tome nota para un futuro seminario. No; en realidad, aquellas condiciones eran mucho más penosas que éstas. Creo recordar que el ponente se sentaba en una de las pocas butacas disponibles y el público se acomodaba como podía sobre la moqueta. Después el debate se animaba e iban pasando las horas hasta que se agotaban vino y argumentos. Recuerdo perfectamente –eso sí– que haciendo honor a la vieja tradición analítica de la Universidad lo segundo nunca ocurría antes de lo primero.

1989 fue un año emblemático: “el año de la caída”. De nuevo, tengo que recordar que Anthony Pagden era conocido por aquel entonces como autor de un libro sobre otra gran caída: *La caída del hombre natural* (1982). Y aunque pronto llegaron más libros –*El imperialismo español y la imaginación política* (1990), *Encuentros europeos con el nuevo mundo* (1993), *Señores de todo el mundo* (1995), *Pueblos e Imperios* (2001) y *La Ilustración y sus enemigos* (de próxima aparición)– creo que todavía es justamente recordado por la forma en que expuso cómo los europeos, empezando con los teólogos españoles de la Escuela de Salamanca, se enfrentaron intelectualmente al descubrimiento de otros mundos, y cómo los problemas intelectuales que se derivaron de este descubrimiento de un mundo hasta entonces no compartido, supuso todo un (re)descubrimiento del viejo mundo de los europeos. De ahí la noble búsqueda de un nuevo terreno en común para la comprensión intercultural. En sus trabajos como historiador nos dice que estos problemas pasaron a formar parte de la identidad europea, que se convirtieron en el distintivo de la modernidad intelectual. Lo malo es que esta legítima demanda moral de un terreno

común para la comprensión entre unos y otros fue satisfecha en la práctica con la imposición de una historia común pero escasamente compartida. Así es como trabaja a veces la figura de la “prescripción” en la historia, haciendo de lo existente lo correcto y lo razonable.

En este seminario, Anthony Pagden nos ha ofrecido una breve “genealogía de la posmodernidad”. En esta genealogía juega un papel fundamental su visión de la Ilustración como una tensión entre epicúreos y estoicos. Frente a conservadores y nearistotélicos que sólo ven en la Ilustración una dañina secularización y mecanización del mundo, Pagden insiste en que el esfuerzo se puso en la recuperación de muchas de las características del mundo anterior, aunque se tratase de características que eran ya ideas generales de los estoicos. Los filósofos del dieciocho eran más estoicos que epicúreos, nos dice. La pregunta obvia es cuánto conservaban de epicúreos. Me refiero, por ejemplo, al modo en como escribieron sus historias y no sus filosofías.

En los próximos minutos voy a tratar de seguir el hilo trazado por Pagden. No obstante, en lugar de poner todo el énfasis en la Historia de la Ilustración, como él ha hecho con ilustrada capacidad de síntesis, trataré de ponerlo en la “ilustración de la historia”, es decir, en el “uso de la historia” que realizaron estos mismos escritores.

Digamos que la característica dominante –y también la más polémica– con relación al uso que hacen estos escritores de la historia es que con ellos desaparecen las fronteras rígidas entre el juicio histórico y el juicio crítico. Para la mayoría de los ilustrados que escribieron historias –pienso sobre todo en Voltaire, Gibbon, Montesquieu o Hume– la filosofía, la historia y la política formaban parte de un mismo proyecto intelectual. Salvando las importantes diferencias entre unos y otros “ilustrados” (diferencias en las que no podré entrar en esta ocasión), tomaré como punto de

partida la idea general de la historia como crítica que aparece en la Ilustración. Después me ocuparé de los problemas metodológicos que ésta idea plantea. Así espero, finalmente, conectar mejor con la muy sugerente conferencia de Manuel Cruz.

II

Hacia el final de su *Lección inaugural sobre el estudio de la historia*, pronunciada en Cambridge en junio de 1895, Lord Acton escribió:

«Hay un dicho, popularizado por Madame de Staël, según el cual perdonamos todo aquello que realmente comprendemos. La paradoja ha sido juiciosamente recortada por su descendiente, el duque de Broglie, en las siguientes palabras: ‘Desconfiad de las muchas explicaciones, a menos que terminen con otras tantas disculpas’».¹

Acton quiso decir que no se debería confundir el rigor del historiador con la pretensión de neutralidad, que el historiador no puede ser neutral entre los que consideran legítimo eliminar a sus rivales para proteger sus intereses y los eliminados, entre los verdugos y las víctimas. Edward Carr dijo después de Acton que fue un mero heredero de la concepción positivista de los grandes historiadores del siglo XIX. Creo que supo acompañarles en otras muchas cosas. Para alguien como Acton, la paciente compilación del mayor número posible de datos –irrefutables y objetivos– podía ofrecer un brillante fruto intelectual en otras generaciones, o quizá en alguien como Ranke, que superó los noventa años de edad. Acton nos cuenta –con un exquisito sentido del humor– que le vio por última vez en 1877, «estaba débil, hundido y casi ciego; y apenas podía leer y escribir. Pronunció sus palabras de despedida con bondadosa emoción; y temí que lo próximo que oiría decir de él sería la noticia de su muerte. Dos años después comenzó una Historia Universal, que no tiene ninguna apariencia de debilidad,

sino que compuesta después de cumplir los ochenta y tres años y llevada hasta la Edad Media en diecisiete volúmenes, es el broche a la más impresionante carrera literaria»²

Para mí está claro que Acton no interpretó la famosa divisa de Ranke, «*wie es eigentlich gewesen*» (sólo mostrar lo que aconteció), en el sentido de que se debería renunciar a las convicciones morales para ser un buen historiador.³ Esto es una simplificación de Carr y de otros que –como él– trataron lógicamente de abrirse un hueco poco después en la historiografía británica. En realidad, Acton, como lector de Michelet, Mommsen y Carlyle, entre otros grandes historiadores de su siglo, nos plantea la necesidad de reflexionar sobre el papel del juicio moral en la historia.

La pretensión de neutralidad es una forma de auto-negación para la historia. Madame de Staël lo habría expresado con la rotundidad de quien está siendo testigo privilegiado de la modernidad. Digamos que esta pretensión de neutralidad forma parte de la imposición de una historia común pero no compartida, que además cimienta la resistencia a todo cambio. La historia nunca es neutral. Cuando no es crítica, es conformista. Los juicios morales siempre han formado parte de la historia. Esto significa que las ideas morales son los instrumentos imprescindibles de la percepción histórica. Sin estos principios –en los que se basó la visión ilustrada de la historia– no existiría lo que hoy llamamos la “historia”, es decir, la historia como parte de las “ciencias del hombre”, una parte relacionada y en mutua dependencia con la filosofía, la psicología, la sociología, la economía y la política.

En resumidas cuentas, esta es la concepción de la historia que hemos heredado de la Ilustración. Como nos dice Pagden, los filósofos de la Ilustración disfrutaban al escribir sus historias imitando a los moralistas antiguos. No en vano la tradición clásica enseñaba que las obras de arte y la literatura servían para refinar nuestras aptitudes. Y por eso los filósofos ilustrados gustaban tanto de

imitar el lenguaje de los clásicos. Algunas veces –como enseguida veremos– hasta llegar a rozar el absurdo; porque no hay que olvidar que los moralistas de la antigüedad –Epicteto, Séneca y Cicerón– ensalzaban por lo general las virtudes de los hombres que ellos habían conocido personalmente.

Esto es, sin embargo, lo que Hume escribió en su *Historia de Inglaterra* sobre Carlos I, rey de Inglaterra, Escocia, Irlanda y Gales, a más de un siglo de distancia de su captura, juicio y ejecución por el Parlamento de Westminster.

«El carácter de este príncipe, como el de la mayoría de los hombres, por no decir que el de todos, era un carácter mixto; pero sus virtudes predominaban extremadamente sobre sus vicios, o más propiamente hablando, sus imperfecciones; pues casi ninguna de sus faltas llegó al punto de merecer la denominación de vicios. Hablando de él a la luz más favorable, puede afirmarse que su dignidad estaba libre de orgullo, su humanidad de debilidad, su valentía de temeridad, su templanza de austeridad, su frugalidad de avaricia; todas estas virtudes suyas mantenían los vínculos adecuados y merecen una alabanza sin reservas. Hablando de él lo más severamente, podemos afirmar que muchas de sus buenas cualidades fueron acompañadas de una flaqueza latente que al ser secundada por la extrema malevolencia de su fortuna, aun siendo insignificante en apariencia, pudo llegar a decepcionar».⁴

Desde luego ésta no fue la opinión de Hobbes sobre Carlos I; quizá porque a diferencia de Hume, Hobbes tuvo la oportunidad de conocer personalmente al segundo monarca de la dinastía Estuardo. Tenía además una experiencia muy directa y, por tanto, algo más exacta de las dimensiones políticas de esa “decepción” a la que se refiere Hume.

De todas formas, este contraste sigue confirmando –si bien desde un ángulo distinto al propuesto por Anthony Pagden– que

hay mucho de cierto en esa genealogía de la modernidad como renovación estoica frente al epicureísmo de los filósofos del siglo diecisiete. Pero, como otras veces, también aquí es importante el punto de vista que adoptamos. Desde el punto de vista de la historia de la moral este cambio parecía necesario. Sin embargo, desde el punto de vista del análisis de los fenómenos políticos, ¿quién lee hoy la *Historia* de Hume? Me temo que nadie; como mucho el estudioso de las corrientes literarias del período. En cambio, la breve historia de la Guerra Civil de Hobbes sigue conservando un valor explicativo nada despreciable para los historiadores contemporáneos. En *Behemoth, o El Parlamento Largo*, Hobbes sostiene que la causa que condujo a la caída de Carlos I fue la manipulación ideológica llevada a cabo por las iglesias que defendían sus intereses, una manipulación aplaudida y secundada por los comerciantes de Londres que no querían saber nada de controles legales o impuestos. Si cotejamos ahora esta interpretación con la que aparece en el *Eikon Basilike*, el famoso panfleto atribuido al propio rey, falsa pero significativamente, que apareció a los pocos días de su muerte, veremos enseguida un fuerte contraste entre la explicación secularizada de Hobbes y la explicación teológica de Gauner, el verdadero autor del panfleto. Según éste, la Guerra Civil era una prueba que Dios enviaba a Inglaterra. Por eso se tiende a subrayar la “valentía”, la “templanza” y la “dignidad” con las que Carlos I enfrentó su muerte. El grabado que acompaña al texto es una perfecta alegoría de las ideas que se expresan en él. La roca que representa la firmeza frente a la tempestad; la palmera, símbolo de la conducta recta, crece bajo el peso equilibrado de la virtud; y el rey, iluminado por la gracia, renuncia a la corona de oro, la primera corona, que esconde en su interior la vanidad, y toma en sus manos la corona de espinas, la segunda corona, para alcanzar así la tercera y última corona, la corona de la gloria eterna, por medio del martirio cristiano.⁵

Un siglo después, como acabamos de ver, Hume vuelve a utilizar el mismo lenguaje que Gauner, es decir una vez que ha sido

convenientemente secularizado. El primer volumen de su extensa e inmensamente popular *Historia de Gran Bretaña* apareció en 1754 y en él dedica especial atención a la reivindicación histórica de los primeros Estuardo. En general digamos que pone gran interés en el estudio de las motivaciones y el carácter de los hombres desde una perspectiva secularizada. Primero fue necesario sustraer la historia del dominio de la teología, eliminar a Dios como causa activa para dar el salto final a una explicación propiamente histórica, esto es, que sólo estuviera sujeta a sus propias causas internas. Pero este paso lo dieron los epicúreos del siglo diecisiete. Mientras Dios siguiese dentro de la historia humana, los “teólogos” –como decía Hobbes– podían probar cualquier cosa. Hechos insignificantes o directamente imaginarios, como la expulsión del paraíso o la construcción de la Torre de Babel, prevalecían siempre sobre datos precisos como la redacción de la Carta Magna, la invención del telescopio o la radical transformación de la maquinaria de gobierno en el siglo XVI. Al mismo tiempo, los límites de la historia cristiana se expandían notablemente. La evidencia empírica –esos relatos que llegaban de viajeros y misioneros de los que nos habla Pagden– no sólo mostraban que el mundo era más antiguo de lo que decía la Biblia, sino que abrían la posibilidad de un estudio comparado de las civilizaciones.

Desde el punto de vista de la “escritura de la historia” la moralización del lenguaje no siempre presupone la función moral de la historia. Al contrario, en ciertos casos un lenguaje semejante puede llegar a ser contraproducente con este propósito. Querámoslo o no, esta es la conclusión a la que llega Pagden. Porque, desde luego, lo que prevalece en el *Cándido* de Voltaire no es el lenguaje moral del orden (el *koínos nomos* de los estoicos) sino la descripción pormenorizada de las miserias humanas que además se suceden del modo más azaroso; en definitiva, lo que prevalece es la denuncia de que si nada de cuanto existe carece de “razón suficiente”, entonces cualquier desalmado que tenga la fuerza necesaria podría reclamar para sí *toda* la razón. El abuso del lenguaje de

la moral también puede contribuir a justificar el estado de hecho, la autoridad de la costumbre. Sin duda, los modernos epicúreos fueron más autoritarios pero quizá menos conservadores a este respecto. Para la mayoría de los epicúreos, la ley natural no debe ser celebrada como benéfica para la humanidad. Pagden parece decirnos que los modernos tienen, en cierto modo, un poco de ambos, aunque los “filósofos morales” del siglo dieciocho tienen algo más de estoicos que de epicúreos. Con todo y eso, desde el punto de vista de la historia política –insisto–, me parece que la idea de una ley natural implacable con el hombre, la ley natural de los escritores del siglo diecisiete, una ley natural a la que se suman los males que gratuitamente los hombres disfrutaban haciéndose unos a otros, es la ley que todavía un siglo después sigue cumpliendo con esa elemental función crítica de la historia.

Esta es la presuposición que sigue detrás del famoso pasaje que Hume escribió en su “primera investigación” –*Una Investigación sobre el entendimiento humano*–. «Es universalmente reconocido que hay una gran uniformidad entre las acciones de los hombres, en todas las naciones y épocas, y que la naturaleza humana continúa siendo la misma en lo tocante a sus principios y desarrollos. Iguales motivos siempre producen las mismas acciones». Por eso, concluye diciendo, «la humanidad es tan parecida a sí misma en todo tiempo y lugar que la historia nada nuevo o extraño puede decirnos sobre esto en particular».⁶

Un ilustrado sólo podía aceptar esta conclusión después de un paciente estudio de la historia. Aunque, en realidad, lo que ocurría era justo lo contrario. Era este juicio sobre el comportamiento humano lo que permitía repasar con atención crítica la historia de la humanidad.

«-¿Creéis, dijo Martín [el escéptico que acompañó a Cándido en su regreso a Europa desde América], que los gavilanes siempre se hayan comido a las palomas cuando las han encontrado? –Sí, sin

duda, dijo Cándido.– Pues bien, dijo Martín, si los gavilanes siempre han tenido el mismo carácter ¿por qué queréis que los hombres hayan cambiado el suyo?». ⁷

La historia es fruto de la naturaleza humana operando en el tiempo. Los hombres han sido siempre iguales y lo seguirán siendo. (Esto no quita para que la naturaleza se exprese de múltiples formas, a través de las sensaciones y los sentimientos más variados, como son el miedo y el orgullo, la avaricia y la generosidad, el rencor y la benevolencia). En definitiva, se recurre a la historia para probar esta proposición. El pasado sirve para perseverar en nuestras aptitudes críticas. La clave no está en la uniformidad sino en el tipo de uniformidad presupuesta. La respuesta de los epicúreos del siglo diecisiete al reto escéptico –por seguir con la terminología utilizada– presupone una ley natural negativa, una ley natural perjudicial para el hombre. El derecho de gentes del siglo dieciocho necesita recuperar una ley natural positiva, una ley benéfica para la humanidad. Como nos advierte Pagden, el contexto político ha cambiado. Ahora se trata de reconstruir el ideal cosmopolita. Para ello es preciso recuperar un lenguaje que nos sirva para mirar al futuro con un cierto optimismo. Este es el lenguaje de la ley natural de los estoicos. Los paralelismos con la situación actual son tentadores. Al final volveremos sobre ellos. Ahora quiero subrayar que la función crítica de la historia, esa mirada dirigida al pasado para mostrar los crímenes y errores cometidos, sigue descansando –entonces y ahora– en un innegable pesimismo antropológico. En definitiva, para ir concretando un poco, pienso que esta doble mentalidad seguía presente en los hombres del siglo dieciocho, en Voltaire y Diderot, en Hume y Kant, en Montesquieu y Beccaria.

El problema que se planteará enseguida es que los resultados de esta supuesta crítica –hacia atrás y hacia delante, epicúrea y estoica–, eran muy fácilmente predecibles desde la posición de partida. Nuestras ideas sobre la naturaleza del hombre, en lugar de

servirnos como un instrumento para entender la historia, nos obligaban a adaptarla a su rígido corsé.

La reacción contra la visión crítica de la Ilustración no tardó en llegar. Del mismo modo que se podía afirmar que los hombres estaban sujetos a una misma ley natural negativa, era innegable que la división de la humanidad en pueblos y naciones se había traducido históricamente en disposiciones positivas muy diferentes. Esto es algo que habían admitido no sólo estoicos del siglo dieciocho, sino también Grocio, Hobbes, Spinoza, Locke, y, por supuesto, Vico, que fue quizá el primero en poner a estos últimos el sobrenombre de “modernos epicúreos”. La humanidad podía ser considerada como una misma especie pero dividida en tribus culturalmente inconmensurables. Esta es la posición a la que iba a llegar Herder. Y quizá por este camino, en efecto, se podía superar una cosa tal como la idea de una naturaleza humana negativa. Pero si las historias políticas de los grupos humanos son inconmensurables, entonces también son moralmente independientes. Y aunque esta no fuese la intención de Herder, por este camino se llegaba igualmente a la negación de una naturaleza humana positiva.

III

Desde luego, el romanticismo no logró resolver el problema, muchos piensan que lo empeoró; pero su mejor disposición a la hora de escuchar más atentamente la voz del pasado se dejó sentir en las grandes construcciones históricas del siglo diecinueve. Estas grandes construcciones históricas son una prolongación romántica de la propia Ilustración. Se han escrito después muchas páginas contra los defectos de estas grandes narrativas históricas. La nueva agenda contextualista –para volver al microcosmos de Cambridge– la expuso con toda claridad Herbert Butterfield en 1931. Me refiero a su conocida crítica a *La Interpretación Whig de*

la Historia. La palabra “whig” no tiene fácil acomodo en nuestra lengua, pero afortunadamente Butterfield deja muy claro desde el comienzo de su libro de qué está hablando.

«Lo que quiero discutir es la tendencia de muchos historiadores a ponerse del lado de los protestantes o Whigs, a ensalzar las revoluciones una vez que han triunfado, a enfatizar ciertos principios de progreso en el pasado y a producir una historia que es la ratificación cuando no la glorificación del presente».⁸

Observemos que no se renuncia a la función crítica de la historia, sino que de aquí en adelante deberá adaptarse a la agenda contextualista. El historiador no debe convertirse en juez entre las partes –y menos todavía en juez y parte– sino que su función principal, como dirá el propio Butterfield muchos años más tarde, es la de reconstruir los «sentidos sutilmente diferentes, las connotaciones sutilmente distintas que una palabra familiar para nosotros puede haber tenido hace mil años, o cien, o quizá tan sólo a veces treinta o cuarenta años».⁹

La tarea del historiador es comprender primero, para juzgar después: *To understand the past for the sake of the past*. Muy resumidamente, pues soy consciente de que no puedo extenderme demasiado; para Butterfield se trataría de huir de las tentaciones simplificadoras y reduccionistas, de evitar la “gigantesca ilusión óptica” que se deriva de organizar el pasado desde los parámetros del presente (es decir, la llamada ilusión de los orígenes) y de superar el anacronismo y las tentaciones reconciliadoras. Dicho con otras palabras, se trataría de no caer en una nueva teleología de las ideas. El buen oficio del historiador consiste en respetar la complejidad de la historia, reconociendo su innegable carácter procesual pero no necesariamente evolutivo.

Este breve y polémico ensayo contiene, en mi opinión, los principios de la agenda contextualista, una agenda que también irá

cobrando forma en el transcurso del siglo veinte a través del debate metodológico en torno a la historia intelectual.¹⁰

Si me permiten tomar como punto de partida las reflexiones sobre la historia después de la dramática experiencia de las dos guerras mundiales, esas dos “guerras civiles europeas” a las que hacía alusión Pagden siguiendo a Madariaga (es decir, la generación de Strauss, Ortega y Gasset, Oakeshott y Arendt), pienso que el siguiente paso lo dieron –con motivo del llamado “giro lingüístico”– tanto los herederos de las corrientes post-existencialistas, con especial arraigo en Alemania (Gadamer y Kosselleck), como los herederos de las corrientes post-analíticas, con especial arraigo en Gran Bretaña y los Estados Unidos (Skinner y Pocock). Al mismo tiempo, las corrientes post-estructuralistas avanzaron hacia la reflexión metodológica en torno a los modos de escritura en la antropología y en la crítica literaria (Levi-Strauss, Geertz, Said y Fish); y, por último, la resaca posmoderna producía la efervescencia de una nueva historia intelectual en los Estados Unidos (La Capra y Jameson).

Desde luego, esto no pretende ser una clasificación exhaustiva, sino una breve muestra del variado hacer interpretativo. Ahora se habla de la “historia efectual” (Gadamer) y de la “historia semántica” (Kosselleck), de los “lenguajes políticos” (Pocock) y de las “intenciones” y los “motivos textuales” (Skinner), del “modo de escritura” y de las “condiciones epistémico-institucionales de la producción intelectual” (Fish, LaCapra y Jameson). Pero, en definitiva, de lo que se trata es siempre de lo mismo: se trata de meter el contexto en el texto, es decir, de redefinir el contexto social de los grandes historiadores del siglo diecinueve como contexto socio-lingüístico. No es el momento más apropiado para hacer un balance comparativo de toda esta discusión. No obstante, no me resisto a señalar lo que creo que es la tónica dominante. Se trata del reconocimiento de la complejidad histórica que reclamaba Butterfield. El reconocimiento de que la historia está atravesada por

una pluralidad de lenguajes y conceptos que forman construcciones, narrativas y horizontes con sus propias condiciones de posibilidad y cuyas relaciones con nuestros actuales referentes ideológicos son siempre ambivalentes.

Precisamente por esta última afirmación, que subraya el carácter no directamente traducible (esto es, no traducible en nuestros actuales términos ideológicos) de la mayor parte de nuestra herencia intelectual, la nueva agenda contextualista ha sido objeto de sospecha por tratar de esquivar el tipo de preguntas que debería hacer siempre una filosofía crítica de la historia. La paciencia hermenéutica puede dar muy buenos frutos a lo largo de las generaciones, o quizá en alguien como Gadamer que ha logrado la hazaña de superar en edad a Von Ranke, pero nunca calmará las impacientes incursiones de filósofos como Habermas, Foucault, Rorty, Bernstein y MacIntyre. Por eso de nuevo se deja oír ese viejo y sospechoso *motto* que introdujera Madame de Staël: *Tout comprendre, c'est tout pardonner*.

Al mismo tiempo, algunos de estos filósofos han caído en la tentación de volver a representar el debate en los términos de una historia empírica frente a una historia crítica. Hemos visto que este es un dilema falsamente construido.¹¹ De todos modos, estos filósofos sólo pueden ser acusados de reproducir las técnicas de sus propios colegas los historiadores, que también representaron la misma función. (Recuérdese que antes he tratado de poner de manifiesto que esto mismo se hizo con Acton por quienes trataron de abrirse un hueco generacional en la historiografía británica).

La cuestión de fondo, por tanto, no es el dilema entre el historiador y el filósofo. La agenda contextualista nunca fue ajena al tipo de cuestiones que planteaba la visión crítica de la historia. Del mismo modo, apuntarse al contextualismo no supone ninguna garantía de éxito a la hora de leer a los clásicos de la filosofía. De

todos modos, esto último no quita para dejar de recordar que sin ese esfuerzo contextualista difícilmente podremos hacernos cargo de nuestra propia realidad como intérpretes: esto es lo que el filósofo concede al historiador. Sin embargo, aun haciendo ese esfuerzo, nunca llegaremos a tener la seguridad de que nuestra actitud crítica es la correcta: esto es lo que el historiador concede al filósofo.

IV

Esta última conclusión se halla implícita –a mi modo de ver– en las cinco primeras tesis de Manuel Cruz. Se trata de rechazar el tópico del historiador como *entomólogo*, porque esta imagen nunca se compadece con la realidad. Como insiste Cruz, para el historiador el presente es siempre punto de partida y desembocadura de su práctica interpretativa. En este sentido, no hay una gran diferencia entre el historiador y el filósofo. Para este último el interés por el pasado no se puede desvincular de su interés por el futuro. Ambos forman parte, en definitiva, de una misma especie intelectual, aunque –todo hay que decirlo– ahora que por fin los hemos reconciliado parece que esta especie ha entrado en serio peligro de extinción.

Manuel Cruz –siguiendo a Vattimo– nos alerta del peligro de una nueva forma de *pasadismo* o *entomologización* del pasado, que en este caso no vendría de la mano de los historiadores sino de los periodistas. Alguien tiene que pagar el pato. De la filosofía espontánea de los historiadores hemos pasado a la filosofía espontánea de los informadores. Ahora le toca el turno a los medios de comunicación de masas que serían –según Cruz– los nuevos órganos de la historización y de la esencialización de la memoria, es decir, las televisiones y los suplementos culturales de los grandes periódicos que se han apoderado de la historia. Antes de romper generacionalmente una lanza a favor de los “canales temáticos” y los nuevos soportes electrónicos como el DVD, me gustaría poner

de manifiesto lo mucho que comparto con el análisis que hace Manuel Cruz.

A Manuel Cruz le gusta pensar contra la corriente. Nos ha dado muestras sobradas de esta capacidad crítica en libros justamente memorables como *Narratividad: la nueva síntesis* (1986), *Filosofía de la historia* (1991), *¿A quién pertenece lo ocurrido?* (1995) y *Hacerse cargo: sobre responsabilidad e identidad personal* (1999). Sin duda, pensar contra la corriente tiene una mayor dificultad. Porque hay que hacer frente a las objeciones de quienes confunden la posición de partida o la de llegada. Por mi parte, espero no haber malinterpretado su posición de partida, que quiere ser también una posición de llegada. Si todo es igualmente recuperable por la memoria, entonces nada tiene un valor objetivo para la memoria; y por este camino, finalmente, los mayores crímenes pueden llegar a ser sepultados bajo el peso de una memoria indiscriminada. Por eso la memoria debe mantener una relación específica con el olvido. Para que podamos recordar primero es preciso olvidar. De ahí su defensa de una memoria “cualitativa” frente a la memoria “cuantitativa”. “La memoria no conserva ni almacena, sino que destaca, señala,... es el lápiz que subraya los acontecimientos”.

Después de lo dicho hasta aquí, se comprenderán mis simpatías hacia esta posición crítica, anti-relativista, con respecto a la memoria histórica. Pero también, después de lo dicho, quiero alertar sobre otro peligro, el peligro de traducir esta defensa “cualitativa” de la memoria en los términos de una conocida metodología de la historia.

En cierta ocasión dijo José Gaos parafraseando una muy conocida máxima de Meinecke:

«...la Historiografía, ni siquiera tomada colectivamente, puede reproducir la historia en su integridad. En primer lugar, porque *la historia misma no es sólo conservación y memoria, sino otro tanto destrucción y olvido*. Y en segundo lugar, porque lo que se con-

serva y recuerda se nos presenta como una constitución que podemos llamar figuradamente “orográfica”; como una cordillera en que se alzan a diversas alturas cimas sobre laderas y valles correlativamente de diversas “bajuras”. Es una imagen para la diferente importancia histórica de los distintos hechos históricos. Así, no todas las ideas tienen la misma importancia histórica. Ni la tienen tampoco todos los cuerpos de expresiones de éstas. Hay el fenómeno histórico de las llamadas “obras maestras” –de la literatura, del arte, de la ciencia, de la Filosofía... Consiste en una diferencia jerárquica de “valor” que hace de la constitución figuradamente “orográfica” una *constitución* propiamente “axiológica”... Y la esencialidad y jerarquía axiológica toda de los cuerpos de expresiones, está en relación con lo que se llama “el sentido de la historia”, y es el problema primigenio de la Filosofía de la Historia: si la historia, de la que se puede decir lo que Ortega dice de la vida humana, que “es una faena que se hace hacia adelante”, marcha en el sentido de una meta, finalidad o fin, sea su marcha hacia ella progresiva o digresiva, o sigue una marcha que no lleva a ninguna parte». ¹²

El problema es que ésta es la visión jerarquizante de la historia de la filosofía frente a la que reaccionó la agenda contextualista. No se trataba de decidir quién fue más importante para la modernidad –¿Hobbes o Kant?, ¿Locke o Rousseau?, ¿Smith o Hegel?– Entiéndase, tampoco se trataba de renunciar al lápiz que destaca sino más bien de seguir utilizándolo. Esto era algo que difícilmente podía seguir haciéndose desde esta visión “esencialista” de las ideas. Porque una vez expuesto este núcleo esencial de la obra maestra, la limitada memoria “cuantitativa” del estudioso dejaba de interesarse por la lectura de las obras de Spinoza, Harrington o Sieyès y se podía beneficiar de las síntesis “cualitativas” de Touchard, Sabine o Meinecke. Por último, esta imagen “orográfica” presuponia, en efecto, una teleología de las ideas, porque las cimas y valles mantenían una relación estable y su recorrido sólo podía llevarnos a un mismo destino final.

La reivindicación que se hace ahora de la historia en términos de una nueva oposición entre una memoria “cuantitativa” y otra “cualitativa” en la era de la información, nos muestra que aquí hay un problema no resuelto, o dicho con otras palabras, que seguimos pensando en términos de una cierta oposición entre filosofía e historia. Y puede que dejar de hacerlo sea algo más difícil de lo que habíamos pensado. A lo mejor, todo cuanto podemos hacer es respetar la posición de partida, una posición que subraya que toda memoria cuantitativa es ya una memoria cualitativa, y que gracias a esto mismo podemos seguir haciendo historia. Hacer que la historia *sea*, como muy bien dice Manuel Cruz en su conclusión.

Por otro lado, hay algo “ligeramente sospechoso” –si Anthony Pagden me permite tomar prestada esta expresión de los últimos compases de su conferencia– en relación con el lenguaje que utiliza Vattimo para denunciar la apropiación del pasado por los medios de comunicación. Durante siglos, la formación de las identidades colectivas ha estado en manos de los artistas –poetas, escultores, pintores, escritores– y, por qué no, también en manos de los periodistas. La novedad principal bien puede estar en que ahora son los filósofos y los historiadores los que tratan de disputarles el terreno. (Esto también es pensar contra la corriente).

Hay otro lenguaje –que también utiliza Manuel Cruz– con el que me siento mucho más a gusto e identificado. Se trata de un lenguaje con claras resonancias benjaminianas que rechaza toda imposición de un tiempo homogéneo. Si me permiten –para ir terminando también por donde empecé–, se trataría del lenguaje que denuncia la imposición de un pasado supuestamente común pero no compartido, el lenguaje que se revela por igual contra la “prescripción” de lo ocurrido y contra la “profecía” de lo que tiene que ocurrir. Este es el lenguaje que tiene también sus modulaciones propias en la voz de Tzvetan Todorov, quien, precisamente, en lugar de dividir la historia y la filosofía en una historia “descripti-

va” y una filosofía “evaluativa”, prefiere hablar de “buena” y “mala” historia y filosofía.

En definitiva, de lo que se trata es de evitar la imposición de un supuesto pasado en común pero no compartido. Un pasado que para unos empezaba con la Reconquista y llegaba hasta la Guerra Civil, pasando por los Reyes Católicos y la idea del Imperio, y que ahora parece comenzar con Felipe II –el monarca Ilustrado– para llegar también hasta nosotros –según la versión que se quiere imponer– a través de Cánovas y Maura.

Entiéndase, esto no significa, por mi parte, menosprecio alguno hacia figuras históricas cuya importancia está fuera de toda duda. Lo que ocurre es que la historia y la identidad comunes nos vienen dadas, es la historia y la identidad que hemos heredado, mientras que la historia y la identidad compartidas son producto de nuestra propia voluntad, es la historia que hacemos conjuntamente. Por eso la construcción de una identidad nacional que quiere ser también una identidad democrática no debería basarse en la exaltación de un pasado en común (una historia supuestamente objetiva de la que todos formamos parte, aunque, esto último conviene no olvidarlo, no todos han vivido del mismo modo), sino en la historia compartida que hacemos día tras día. Frente a este tipo de imposiciones no está de más reivindicar de vez en cuando el olvido.

Soy perfectamente consciente de que en la excelente conferencia de Manuel Cruz hay otros muchos y ricos matices. Pero, lógicamente, para elaborar este comentario he tenido que optar –creo que él será además el primero en entenderlo– por “destacar” unos y “olvidar” otros. Curiosamente, sin embargo, lo que más firmemente permanece en mi recuerdo es esa aludida superposición de lenguajes. El lenguaje de la memoria y el olvido y el lenguaje post-gnoseológico de la memoria cualitativa y cuantitativa que se aplica ahora a la distinción entre una realidad virtual y una realidad histórica.

V

Confieso que no consigo preocuparme –todo lo que seguramente debería– esa supuesta omnipresencia del pasado en nuestro privilegiado presente mediático; en cambio, no puedo dejar de preguntarme qué pensarán de nuestra “insoportable” dilatación del presente a causa de la continua (re)presentación de la historia del cine –una dilatación que viene a coincidir con la post–posmodernidad de la que también nos hablaba Anthony Pagden– los cientos y miles de millones de seres humanos que viven bajo el umbral de la pobreza en el mundo.¹³ O bien, ¿qué pensarán de la internacionalización de la producción y de la introducción de las nuevas tecnologías el 77% de la población que vive en los países que tan sólo aportan el 18% de las exportaciones mundiales?

Desde luego, el debate intelectual sobre la globalización cuenta con fervientes detractores y entusiastas partidarios. Unos, que miran con pesimismo epicúreo la realidad, sólo ven en ella los síntomas del “deterioro irreversible del planeta y la divergencia creciente de destinos entre dos partes del mundo que, sin embargo, están perfectamente informadas del destino de la otra parte”.¹⁴ Otros prefieren ver una oportunidad para un nuevo futuro estoico. Sin duda, esta es la clase de dudas que pueden dejar aplazadas las soluciones realistas del epicúreo para un futuro estoico. Pero es curioso que el escepticismo, después de haber sido atacado por ambos, epicúreos y estoicos, sigue siendo el vínculo que les mantiene en contacto. Un amigo/enemigo en común, sin duda, con el que comparten un *tempo* distinto para la crítica.

Los escépticos no tienen respuestas para estas preguntas. Tan sólo pueden ofrecer sus historias compartidas. Pero también la razonable sospecha de que sólo a través de estas experiencias compartidas podremos evitar la imposición de un falso futuro en común. La “memoria compartida” tiene un indudable valor explicativo para los otros. Por eso quiero terminar con un último recuerdo.

En uno de aquellos seminarios que se hacían en *Fellows Building*, en donde Anthony Pagden tenía sus habitaciones, tuve la oportunidad de “compartir suelo” –perdóneme pero no encuentro otro modo de decirlo– con un viejo profesor de filosofía. Cuando nos marchábamos, se acercó algo intrigado por la impaciencia final de mis preguntas. (Entre paréntesis les advierto que éstas son las consecuencias de servir vino para atraer a los jóvenes a un seminario). De modo que comencé a hablarle de mis proyectos y de las lecturas que servirían para culminar estos proyectos. Debo confesar que cuanto más hablaba más corto se me hacía el camino recorrido y más largo el camino por recorrer. Así que, finalmente, una sombra de incertidumbre fue acallando mis palabras; y, entonces, él retomó con enérgica simpatía el hilo de la conversación y me dijo:

–Bueno; tú ya sabes. Nosotros, los filósofos, si hemos de seguir siendo fieles al ideal socrático tenemos que reconocer que no sabemos nada, y lo que es peor aún, que no podemos aspirar a saber nada. En realidad, lo que distingue a un buen filósofo es esa capacidad para perseverar en sus propias aptitudes críticas. Esta tenacidad –que no niego que en algunos casos ha podido llegar a confundirse con la pura tozudez– es, en definitiva, la auténtica virtud del filósofo.

Esta definición del filósofo es también la definición del intelectual. Los intelectuales (soy consciente de la dificultad que tiene hoy hablar en estos términos) han tenido siempre la fuerza necesaria para resistirse tanto a la imposición del recuerdo como a la imposición del olvido. El historiador y el filósofo comparten esta misma experiencia crítica.

Notas:

1. J. E. E. Dalberg-Acton (1^{er}. barón de Acton), *Lectures on Modern History*, ed. J. N. Figgis y R. V. Laurence, London, Macmillan, 1930, p. 27.

2. *Ibid*, p. 19.
3. *Cfr.* E. Carr, *¿Qué es la historia?*, trad. Joaquín Romero Maura, Barcelona, Seix Barral, 1966 (múltiples reimpresiones).
4. D. Hume, *The History of England*, (edición de 1780), vol. VII, p. 146.
5. Este grabado puede verse, entre otros, en M. García Pelayo, "La corona. Estudio sobre un símbolo y un concepto político" (recogido después en *Del Mito y de la Razón en la Historia del Pensamiento Político*), en *Obras Completas*, vol. II, pp.1041-1072, lámina nº 10.
6. D. Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Moral*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, The Clarendon Press, 1970, p. 83 [Hay edición castellana en Alianza Editorial].
7. Voltaire (François-Marie Arouet), *Cándido - Micromegas - Zadig*, ed. Elena Diego, Madrid, Cátedra, 1997, p. 128.
8. H. Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, Cambridge University Press, 1931, p. v. (Reimpresiones facsímiles en Northon, New York/London, desde 1965).
9. H. Butterfield, "Raison D'Etat. The relations between morality and government", *The first Martin Wight Memorial Lecture delivered in the University of Sussex*, 23 de abril de 1977, p. 7.
10. Una panorámica de una parte de este debate puede verse en mi trabajo, "Lenguaje, política e historia. (La aportación de Quentin Skinner y John Pocock al actual debate metodológico en torno a la Historia Intelectual)", *Historia y Crítica*, 1993, pp. 111- 138.
11. He polemizado con esta forma de presentar las cosas al hilo de dos contribuciones importantes en castellano a este debate. Ver, "Filosofía Política: historia y crítica", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 11 (1998), pp. 189-200.
12. José Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, México, F. C. E., 1973. La cita corresponde a la presentación del curso, el día 19 de junio de 1966, curso que después de su muerte editarían sus discípulos.
13. El año pasado, el Banco Mundial cuantificó en casi 2.000 millones los habitantes que ingresan menos de 1 dólar diario, y en más de 3.000 millones los que viven con un ingreso inferior a 2 dólares. Los informes periódicos del Banco Mundial pueden consultarse en www.worldbank.org.
14. Manuel Escudero, "La globalización no va bien, ni mucho menos", *El País*, jueves 3 de mayo de 2001.

2

SI NO HACEMOS HISTORIA, ¿QUÉ HACEMOS?

Concha Roldán

Antes de pasar a proceder con este oficio de “abogado del diablo” que la Fundación Juan March me ha otorgado generosamente, quisiera dejar constancia pública de mi deuda intelectual para con los profesores Pagden y Cruz, no sólo de lo aprendido en sus respectivas producciones bibliográficas –de las que el martes Javier Gomá sólo citó un botón de muestra– sino, sobre todo, del enriquecimiento que durante esta última década me ha supuesto la discusión con ellos sobre temas comunes. Pero no vayan a pensarse que pretendo saldar esta deuda poniéndoles paños calientes con mi intervención; esto no sólo sería hacer un flaco favor al interés común que aquí nos convoca de intentar clarificar lo que podríamos denominar “el estado de la cuestión histórica”, sino también conculcar nuestra propia costumbre de polemizar entre nosotros. La novedad es que gracias a este Seminario Público podemos discutir todos juntos ante espectadores o, digámoslo con un lenguaje más afín a la historia, “ante testigos”.

En esta puesta en escena que estriba en contarles lo que nos preocupa acerca de la historia, parece que Anthony Pagden representa el papel de historiador de las ideas, de un historiador de la filosofía moderna que se declara heredero de la misma y afirma en su conferencia, recordando a Rousseau, “no podemos olvidar lo que somos, no podemos olvidar nuestro pasado”, y donde Manuel Cruz se presenta como un filósofo de la historia algo post-moderno, entre nostálgico y desencantado, que en su tesis X afirma “tal vez podamos empezar a reivindicar el olvido”. Sin embargo, en lo que respecta al futuro de la historia, estos papeles se intercambian, se truecan las máscaras, lo que le permite a Pagden mencionar en su tesis VIII que, tras la pérdida de crédito de los grandes relatos, “la historia no va hacia ninguna parte”, mientras que Cruz recupera al final de su intervención claramente la antorcha de la acción arendtiana¹ y aboga por nuestra “capacidad para

inaugurar, para iniciar, para hacer brotar proyectos,... para que la historia *sea*".

Así pues, en una primera impresión nos parecerían ambos empeñados en sostener tesis divergentes respecto a la historia, tanto en su sedimentación en el pasado como en su proyección futura. Pero permítanme adelantar que, a pesar de esas afirmaciones aparentemente incompatibles de ambos, no espero que aparezcan divergencias de peso en nuestra discusión, porque todos los que aquí hemos sido convocados como teóricos que de una u otra manera se ocupan de la historia partimos de un acuerdo: la pretendida apoteosis postmoderna del "fin de la historia", a pesar de los tintes apocalípticos de fin de milenio, ha pasado sin pena ni gloria, dejando apenas tras de sí el olor de la pólvora que dejan los fuegos artificiales². Sus pretensiones no han tenido parangón con la añeja culminación hegeliana de la historia, porque en el espíritu de la llamada "condición postmoderna" no estaba hacer tabla rasa del pasado, sino intentar comprenderlo de otra manera. Por eso Manuel Cruz terminaba su conferencia con estas palabras "la historia no ha terminado. La historia simplemente se ha obturado" y Pagden comenzaba su tesis IX diciendo "la respuesta ha sido una recuperación de la historia". En eso están ambos de acuerdo: sigamos haciendo historia, pero hagámosla de otra manera; esa es la tarea pendiente, ¿cómo "hacemos historia" –en su doble sentido–?

En cualquier caso, ninguno de nosotros parece haber venido a este Seminario dispuesto a "levantar acta de defunción de la historia". Acaso estemos ya en ese momento de post-postmodernidad a que aludía Pagden. En cualquier caso, y esa va a ser mi postura –o mi papel, si lo prefieren– los dos conferenciantes son, les guste más o menos, modernos pasados por la postmodernidad y eso condiciona, o debería condicionar, que los análisis que hagan sobre la historia sean de otra manera. Y eso nos atañe también a los "abogados del diablo". Para los que gusten de ordenar estas cosas

bajo etiquetas, me atrevería a decir que los cuatro sentados a esta mesa somos “modernos postmodernos³, de cuño ilustrado” y –me atrevería a decir incluso, según la acepción de Pagden– “con querencias estoicas”; les dejo a ustedes el trabajo de ir averiguando a lo largo de mi intervención por qué y en qué medida lo es cada uno.

Paso ya sin dilación a señalar los aspectos que me han parecido más problemáticos en las tesis presentadas por Pagden y Cruz, haciendo referencia también a las puntualizaciones que ambos hicieron en sus conferencias, con la intención de que mis cuestiones contribuyan a tirarles de la lengua y puedan definir mejor sus posturas en su intervención posterior –lo que me parece la mayor utilidad de este ejercicio crítico en los Seminarios Públicos–.

Comenzaré, en el mismo orden en que intervinieron, plantearlo en primer lugar mis objeciones a Anthony Pagden y, después, a Manuel Cruz. Al hilo de la crítica expuesta, iré haciendo algunas consideraciones generales acerca de lo que –a mi entender– podríamos denominar “la nueva historia” y de los cometidos que competirían a “los nuevos historiadores”. Quede claro que en mis observaciones críticas voy a centrarme en las diez tesis presentadas por ambos ponentes –en lo que enuncian y en lo que omiten– y a las precisiones que de las mismas hicieron en las conferencias presentadas en ese Seminario hace dos días, y que voy a hacerlo de forma provocativa, para obligarles a definir sus posturas.

I

El otro día le anunciaba a Anthony Pagden: “te voy a hacer una enmienda a la totalidad”. No es exactamente eso, pues estoy bastante de acuerdo con el trasfondo de sus tesis, pero sí tengo que plantearle un par de objeciones generales que tienen que ver con la presentación de dichas tesis, con el envoltorio –digamos–

en la medida en que esto afecta a nuestra comprensión del contenido de las mismas.

1. La presentación que Pagden hace en la tesis I de la “historia de la tradición filosófica europea –*desde la antigüedad hasta nuestros días* (subrayado mío)–” como “un debate crónico entre tres tradiciones que, a veces, entran en conflicto: la escéptica, la epicúrea y la estoica” me parece que transmite sin querer una visión incompleta de dicha historia de la filosofía europea. Al margen de lo que haya podido disfrutar escuchando esta recreación histórica, creo que la presentación de nuestra tradición filosófica en torno a esas tres tradiciones peca de incompleta, porque cualquiera que recuerde el origen de las mismas, las situará en un momento postaristotélico, lo que las convierte en una herramienta inadecuada para interpretar muchos de los debates que en la llamada Modernidad se han sostenido, entre neoaristotélicos y neoplatónicos –y si se me apura entre heraclíteos y parmenídeos–. Este planteamiento sugiere, a pesar del par de menciones que Pagden hace de Aristóteles en su intervención, que somos herederos de la ruptura que el helenismo llevó a cabo con sus predecesores. Y esto no se compadece –en mi opinión– con las pretensiones más generales del historiador de las ideas Pagden, en cuyo espíritu estaría más bien recuperar el período prehelenístico para poder ir más allá, lo que en este planteamiento en torno a las tres escuelas se quedaría corto.

Después de escuchar las puntualizaciones realizadas en la conferencia, me parece que lo que Pagden busca con esta interpretación es llevar el debate a la “arena postmetafísica”, centrándose en las cuestiones ético-políticas que caracterizaron a una determinada Ilustración de la que Pagden nos considera herederos. Pero esto me lleva entonces a una segunda objeción:

2. Pagden hace una presentación genealógica en la que esas tres tradiciones se van pasando el testigo automáticamente, siguiendo la serie de progenitores y descendientes. Al ser tres y no

dos las escuelas de las que nuestra tradición procede, se evitaría transmitir la clásica sucesión pendular y drástica de períodos, la imagen de unos bandos que se van oponiendo a otros a lo largo de la historia, proporcionando una imagen dialéctica. Pero, con todo Pagden “nos cuenta *una historia*” que pretende presentarse como *la* historia de nuestra tradición, a la que este relevo incesante de escépticos, epicúreos y estoicos daría continuidad. La continuidad de una historia que, aunque no provenga de un único pasado ni vaya a ninguna parte, encuentra su razón de ser en este juego dialéctico que, por indefinido, transmite la imagen de linealidad. Con otras palabras, el lector-espectador se queda con la impresión de que nuestra tradición filosófica tiene *un único* linaje y que todo ha sucedido *necesariamente* así y que no podía ser de otra manera.

3. Además le criticaría a esta forma de planteamiento el que esta historia que nos cuenta Pagden como la de todos –escondiendo, aunque modesta, una pretensión universalizadora– se presente de una forma tan inocente, como si se tratara de un parto sin dolor en el que el papel del historiador ha sido de mero observador.

En el planteamiento de las tesis de Pagden, los conflictos filosóficos que “hicieron época” quedan difuminados y la sangre de tantos campos de batalla y de tantos crímenes contra la humanidad quedan silenciados. Aunque en la tesis IV menciona el giro de la modernidad con la descripción del estado como “guerra de todos contra todos”, y en la tesis VIII alude a las *dos guerras mundiales* que, en la crisis del siglo XX, reprodujeron muchos de los *conflictos* ideológicos del siglo XVI y XVII (los subrayados son míos), por ningún resquicio se filtra el juicio del historiador-narrador sobre el horror y la crueldad de unos acontecimientos a los que sus actores supuestamente no pudieron zafarse.

Con otras palabras, en el relato de Pagden, parece que nos precede un pasado tranquilo y que ante nosotros se abre un futuro

apacible en el que los escépticos postmodernos irán siendo más y más acallados por esos estoicos que “sostienen que con generosidad suficiente es posible imaginar un mundo que contenga tanto ‘*petites histoires*’ como ‘*gran récit*’, un mundo en el cual todas las historias individuales se adaptan a normas más amplias que forman la historia de la humanidad”, mientras los epicúreos (comunitaristas) se dedican a cultivar sus jardines –como apunta en su última tesis.

En la intervención del martes me pareció que, aunque sólo de pasada, se pronunciaba al respecto: “la modernidad es ‘de ahora’ en su apuesta permanente por borrar el ayer. Pero en su intento de crear nuevas normas ha caído en la trampa de fabricar su propio pasado”. Me gustaría oírle abundar sobre este aspecto, en la medida en que compromete las capacidades de observación, interpretación y crítica de los acontecimientos históricos por parte del historiador.

4. Por otra parte, esta descripción un tanto aséptica que Pagden parece presentar de nuestro devenir ilustrado sugiere la imagen de esas mencionadas tres tradiciones como independientes de los pensadores que las van encarnando, como si de distintas “asignaturas optativas” de una disciplina se tratara, en la que cada uno se va “apuntando” a voluntad, después de echar una ojeada al tablón de anuncios. Y se va apuntando a sabiendas de que los “estoicos” son “los buenos” de la película, los escépticos “los malos” y los epicúreos ese “mal menor” en que desembocan los escépticos reconvertidos.

Con esto pondría punto final a estas objeciones generales y terminaría planteándole a Pagden una pregunta que me surge del comentario que hizo en su conferencia a la tesis VIII: ¿Te parece que ha pasado el grueso de la “tormenta” postmoderna y que ahora los historiadores de las ideas se ocupan de salir del barro que ha quedado sedimentado con más o menos limpieza? ¿Dirías

que en esa “revuelta” –como la caracterizaba Javier Gomá– la pretensión fundamental de los postmodernos serios (Lyotard, Vattimo, por nombrar a los indiscutibles) no era tanto *acabar con* la modernidad como con *una determinada forma de entender* la misma?

En cualquier caso, y para ir dando pie a mi comentario crítico de las tesis de Manuel Cruz, parece que el llamado “debate de modernos y postmodernos”, que tanto recordaba al suscitado en el siglo XVII entre “antiguos y modernos” ha dejado de ser un problema de “herencias”, porque ha quedado patente que ningún ilustrado –ya fuera ortodoxo o heterodoxo– quiso dejarnos más legado que su esfuerzo por comprender la realidad natural e histórica que le rodeaba. Y en eso mismo seguimos siglos después, una vez claro que la propuesta postmoderna de una “racionalidad diferente” no quiere desembocar necesariamente en la irracionalidad. ¿Qué ha cambiado, pues, sustancialmente en nuestras actitudes de estudiosos de la historia?

Desde mi punto de vista, los conceptos que fueron cristalizando después de la disputa entre antiguos y modernos se agruparon en torno a cuatro fundamentales que redefinían y que podríamos enumerar: *racionalidad*, *humanidad*, *libertad* y *progreso*. No hay que perder de vista que con la nueva visión de estos conceptos cubrían un triple objetivo: 1) El progresivo abandono de una visión teológica del mundo; 2) la lucha contra los prejuicios y contra el argumento de autorizado, dicho con otras palabras, el desarrollo del espíritu crítico; y 3) el nacimiento de la ciencia física y el avance de las ciencias naturales en general. Como he escrito recientemente⁴, desde la Ilustración el “pensar sobre la historia”, lo mismo que la filosofía en general, comienza a liberarse de los argumentos de autoridad y los prejuicios, instaurando la mayoría de edad, la autonomía de la razón humana –como subrayará el Kant de *Was ist Aufklärung?* (1784)–, comenzando a buscar la racionalidad subyacente al discurrir histórico, que parecía desarrollarse progresi-

vamente hacia una meta de perfección de la humanidad. Se trataba de una creencia en el progreso racional, de la instauración de unas *leyes históricas* que introduzcan orden y sistematicidad en el aparente caos del devenir fáctico, cosas ambas que conducirán a la instauración de la denominada “filosofía especulativa de la historia” y del estatuto científico de la misma filosofía de la historia.

Pero todas estas consecuencias no fueron extraídas por los pensadores ilustrados mismos, sino que fueron pensadores posteriores a ellos (como Hegel, Marx o Comte) los responsables de estos excesos, ya que en su afán por buscar las bases científicas para la historia la sometieron al dictado de unas “leyes necesarias” que favorecía la predictibilidad, esto es, lo que he dado en llamar “la filosofía de la historia *more* Casandra”⁵. Así, la autonomía de la razón humana desembocó en un afán de explicaciones omnicomprendivas de los acontecimientos históricos, con la consiguiente reducción de los contenidos empíricos a verdades necesarias y, por lo tanto, la transformación en determinismo de lo que se había iniciado como un camino de libertad frente al encorsetamiento teológico.

Los conceptos de *finalidad* y *continuidad* aportaban también su granito de arena a la construcción de esta concepción de la historia, en cuanto que el discurrir *lineal* de la misma comportaba la idea de un *plan racional* que, en su huida de la providencia divina, termina identificándose con una *naturaleza* que alberga intenciones desconocidas para los seres humanos y reordena a su pesar las previsiones históricas. De esta manera, la libertad y el progreso de la razón humana se trocaron en inevitabilidad histórica –como ha subrayado I. Berlin⁶– en manos de las leyes inexorables de un destino impersonal, o en la deificación de una racionalidad que se arroga funciones proféticas: si todo sucede de acuerdo con leyes necesarias, lo mismo que puede explicarse el *sentido* de los acontecimientos pasados, puede proyectarse de manera adivinatoria y vaticinadora sobre el futuro.

Predictibilidad, determinismo causal e inevitabilidad histórica continuaron siendo a comienzos del siglo XX los caballos de batalla de una filosofía de la historia que seguía empeñándose en dar explicaciones unitarias y omniabarcantes –aunque fuera bajo la égida de las ciencias sociales, hasta la irrupción del pensamiento postmoderno, que rompe en mil pedazos el espejo de lo absoluto y arroja a la reflexión histórica en brazos de una irrevocable *contingencia*–. Era necesario para la filosofía de la historia el baño de modestia introducido por el pensamiento postmoderno y, sobre todo, la recuperación para la historia de lo que –si se me permite la expresión– constituye su carácter *esencial*: la finitud, la contingencia, el azar.

De estos planteamientos, que he simplificado hasta su mínima expresión, surgió el cuestionamiento mismo de la posibilidad de una filosofía de la historia, que a mi entender va imponiéndose poco a poco bajo un signo completamente distinto y que comentaré brevemente al final.

En este contexto es en el que tienen plena vigencia los trabajos de Manuel Cruz, con quien coincidí en el grueso de sus planteamientos y por lo que no me ha resultado nada fácil buscarle objeciones a su intervención.

II

Suscribo la primera tesis de Manuel Cruz según la cual “el discurso de la historia y el discurso de la acción se remiten el uno al otro” y que tiene que ver con el giro de la historia hacia la ética sobre el que volveré al final. Y suscribo también la importancia del presente para el historiador y del historiador para el presente que recorre el resto de sus tesis. Lo que ya no veo tan claro es que el ensanchamiento operado en nuestro presente sea mucho mayor que el operado en otras épocas (sí, acaso, nuestra percepción del

mismo, originada por los medios técnicos que nos la transmiten). Y en este punto, que se presenta de la mano de una versión de la memoria y el olvido que considero polémicas, voy a centrarme a continuación, porque me parece que de su precisión depende que se tambalee o no la segunda parte de la primera tesis, en la que afirmaba “no hay inteligibilidad del pasado sin una clara percepción del propio futuro”.

Voy a plantear mis objeciones a Manuel Cruz en torno a dos puntos concretos en sus tesis planteadas: su reivindicación del olvido y su caso omiso del futuro.

1. Respecto al primer punto, recuerdo el enunciado de la tesis X de Cruz: “Superada la tendencia a la instantización del presente y abandonada la esperanza en el futuro, a lo que estamos asistiendo desde hace ya un tiempo es al ensanchamiento del presente, a su expansión. Un ensanchamiento o expansión que se alimenta en gran medida del pasado. Se entenderá mejor ahora nuestra resistencia inicial a la tajante oposición entre memoria y olvido. Tal vez en este contexto, renunciar a esa *memoria anestesiada y secuestrada* a la que hemos venido aludiendo como la más característica de nuestro tiempo, tenga un signo distinto al que pudo tener en un tiempo anterior. Tal vez podamos empezar a reivindicar el olvido, sin que recaigan de inmediato sobre nosotros las sospechas habituales...”

Confieso que me cuesta liberarme de esas “sospechas habituales” que recaen sobre el olvido, y concedo que Manuel Cruz hace una muy tímida reivindicación del mismo, precedida de un “tal vez” que nos indica que está dudando, que está aún dando vueltas a estas cosas que nos cuenta para ver como respiramos.

También queda claro que el olvido se refiere a esa memoria que ha sido “anestesiada y secuestrada”, ¿por quién? En la tesis VII culpabiliza a los medios audiovisuales y, en concreto, a la tele-

visión de este fenómeno. Pero todos sabemos que detrás de estos medios hay poderes y hay voluntades. Y que en esa *re-presentación* indefinida, yo no diría *del* pasado (tesis VIII), sino de *un* pasado y de *algunos* acontecimientos presentes, pretenden transmitir “una historia” como si fuera la única posible lectura de la historia misma. Una maniobra que hace pie en el subconsciente colectivo, convencido de que la historia está compuesta por un conjunto de acontecimientos que suceden al margen del “común de los mortales” y de sus acciones, pues sólo “pasan a la historia” aquellas cosas que adquieren importancia o trascendencia; pero ¿quiénes deciden qué acontecimientos son *dignos* de ser contados?

Me parece que, desde sus premisas, Cruz sólo puede reivindicar una clase de olvido: el que se opone a la memoria como instrumento de dominio. Es un olvido que surge del hastío de esa repetición de lo mismo con que nos bombardean y que podríamos bautizar como “la maldición de Ravel”. Es un olvido no muy distante del acto de levantarse y apagar el televisor.

No es Manuel Cruz precisamente un nostálgico de una vida sin pasado. Por eso afirma en la misma tesis X: “Si algo persigue este otro olvido del que ahora estamos hablando es una meta muy simple: que la historia *sea*”. Pero la historia no puede ser si no la hacemos los humanos, no queda en la memoria si no la registran los historiadores: “precisamente por ello –dice– nunca como ahora tuvimos tanta necesidad del historiador, entendido, eso sí, como el más afinado crítico del presente”.

“La historia no va a ninguna parte” –nos recordaba Pagden–; no, los que van son los seres humanos que la hacen y, o bien van a donde quieren ir (hacen *su historia*) o van donde los llevan (se integran en la *historia dominante*).

Tampoco me parece lícito presentizar absolutamente la tarea del historiador. No hay (afortunadamente) un pasado único en el

que refugiarse: ya no hay retorno posible a Ítaca para Ulises. Esa historia que va siendo –si la dejan–, va siendo construida sobre jirones de memoria –como decía Duby– y cuanto más y mejores jirones consigamos reunir, mejor arropada estará nuestra experiencia del presente y, sobre todo, menos esfuerzos habremos de dedicar a descubrir mediterráneos que ya han descubierto otros.

No quiero sugerir con esto lo que podría denominarse el efecto “nombre de la rosa”, esto es, la convicción de que un documento que ha sido ocultado cambiaría el sentido de la historia del pensamiento si saliera a la luz –como transmite la novela de Umberto Eco. Pero sí que tengo mis prevenciones contra un olvido que podría conducir a la ignorancia. Lo mismo que Mme. de Stäel propugnaba que “las luces sólo se curan con más luces” –como nos han recordado Celia Amorós y Amelia Valcárcel hasta la saciedad–, creo que habría que afirmar “que las lagunas de memoria sólo se curan con más memoria”, pero no de lo mismo.

Y con esto paso brevemente a ese segundo punto que anunciaba, referente al paso de puntillas que realiza Manuel Cruz por su concepción del futuro.

2. En la tesis I anunciaba Cruz a modo de premisa que “no hay inteligibilidad del pasado sin una clara percepción del propio proyecto de futuro”. Pero del futuro no vuelve a ocuparse hasta la última tesis en la que aparece mencionado en una posición de clara derrota. Allí dice: “Abandonada la esperanza en el futuro (porque ha dejado de haberlo), a lo que estamos asistiendo desde hace ya un tiempo es al ensanchamiento del presente, a su expansión”. Sin embargo, en la conferencia del otro día lo mencionaba con un poco más de ímpetu, aunque fuera *en passant*; allí decía: “Pues bien, acaso, sea la voluntad la única instancia que nos permita soñar con refundar de alguna manera nuestras relaciones con el futuro. Posiblemente no haya forma de conocer, con razonable probabilidad, *cómo será* dentro de un tiempo esta realidad en la que ahora vivi-

mos, qué evolución seguirá o en qué dirección se moverá, pero eso en modo alguno constituye un argumento para la parálisis, un motivo suficiente para renunciar a la acción. Qué más da que no podamos hacer predicciones fiables. Lo importante es que seamos capaces de determinar *cómo queremos que sea* nuestra sociedad, qué consideramos en definitiva, una vida digna de ser vivida”.

En realidad, lo que le estoy reprochando a Cruz es que, al enunciar las tesis, se haya dejado llevar en exceso por esa especie de melancolía del discurso del olvido, olvidándose justamente de poner sobre el tapete con más decisión sus reflexiones sobre el horizonte del futuro, a las que tantos esfuerzos dedica en sus trabajos sobre la acción y la responsabilidad, y de lo que no hace mucho hemos tenido oportunidad de discutir en el curso que Roberto R. Aramayo acaba de dirigir en la UIMP de Tenerife en torno al tema «Responsabilidad. Claves y perspectivas para una ética del siglo XXI».

Lo que le critico a Cruz es que se haya quedado en el enunciado de la tesis X justamente antes de analizar mínimamente “esos futuros imaginables que deberán evitarse o construirse a partir de nuestra observación del presente”.

En su conferencia recordaba Manuel Cruz: “El ángel de la historia ya no necesita volver la cabeza hacia atrás: ante sus propios ojos se levanta, incontenible, el edificio de escombros del que antes huía”. Y a lo que yo le animo es a que no deje al ángel de la historia contemplando ese amontonamiento de ruinas presenciales y le ayude a comenzar a caminar por encima de los escombros, sin sed de utopías ni de predicciones, simplemente sabiendo *a dónde no quiere ir*. Mirando siempre hacia adelante para, a pesar de los escombros, tropezar lo menos posible. ¿O es que el Manuel Cruz de hoy ya no suscribiría lo que escribió el Manuel Cruz de 1991 en la introducción a su *Filosofía de la historia* y que tituló «El presente respira por la historia»; allí decía: “el futuro no se predice, se produce”.

Con esto acabo mis consideraciones críticas a Manuel Cruz, y voy a permitirme acabar con una especie de declaración de principios de cuál es mi concepción de la filosofía de la historia tras esa necesaria “bajada de humos” a la que le ha sometido la crítica postmoderna al alejar a la historia del holismo, de las verdades absolutas, de la linealidad y de la confianza en el progreso. Así, los que no conocen mis trabajos entenderán mejor de dónde parten mis objeciones.

Ciertamente, la historia no es lo que era. Pero continúa pensándose sobre y a partir de la historia, como si los filósofos hubiéramos experimentado un giro desde lo *perenne* a lo *perentorio*, esto es, hacia los problemas prácticos que se desgajan de la marcha de los acontecimientos históricos. Por eso, la reflexión sobre la historia nos obliga a volver en definitiva sobre la ética, sobre la acción. Un nuevo camino queda abierto, pues, para la filosofía de la historia si apuesta por la ética, si apuesta por una contingencia histórica teñida de *responsabilidad* que devuelva algo de su protagonismo a los sujetos.

Ante el nuevo filósofo de la historia se presenta así una tarea reflexiva y crítica *compleja*, preocupado, por una parte, por los problemas que le sugiere su presente histórico, por otra, dedicándose a cuestionar la tradición filosófica recibida, a sabiendas de que su interpretación es sólo una *perspectiva* más, que brinda una verdad incompleta –desde su subjetividad y su presente–, en el marco de una historia de la filosofía *dinámica*. El filósofo de la historia ya no puede dedicarse a realizar terroríficas o esperanzadoras predicciones de futuro, pero tampoco debe renunciar a realizar valoraciones estimativas acerca del mismo; no puede anunciar lo que será, pero sí proponer *cómo debiera ser* o, en todo caso, *cómo no debiera ser jamás*.

¿Podrá la ética dar un renovado tirón del pasado y hacer que el ángel de la historia a que aludía Walter Benjamin vuelva la cara

hacia el futuro sin dejarse aplastar por esas ruinas que parecen expandirse en un presente pluscuamperfecto?

NOTAS

1. Cfr., v.g., Hanna Arendt, *De la historia a la acción* (traducción de Fina Birulés; introducción de Manuel Cruz), Paidós, Barcelona, 1995.
2. Me estoy refiriendo, por supuesto, a la polvareda levantada desde la publicación en 1989 en *The National Interest* del artículo de Francis Fukuyama «The End of History?», cuya traducción castellana se publicó en *Claves* al año siguiente (abril de 1990, pp. 85-96). Josep Fontana acusaba a la fundación John M. Olin Foundation –“una institución norteamericana que invierte anualmente millones de dólares para favorecer un viraje a la derecha en la enseñanza de las ciencias sociales” (cfr. *La historia después del fin de la historia*, Crítica, Barcelona, 1992, p. 7)– de haber invertido energía y capital en este artículo de Fukuyama, así como en su libro posterior (traducido en 1992 al castellano: *El fin de la historia y el último hombre*), “pueril y mediocre, cuya única bondad sería pretender apuntalar el conservadurismo norteamericano”. Lejos de mí reproducir aquí toda la polémica suscitada, a quien le interese, puede encontrar un botón de muestra en los artículos publicados en la revista británica *History Today*, que se inició en abril de 1991 con uno de Christopher Hill titulado «¿Funerales prematuros?», donde refiriéndose a tópicos como “la muerte del marxismo” o “el fin de la historia” afirmaba que “tal vez los habitantes del Tercer Mundo no estén tan seguros de que la historia se haya acabado”.
3. Me inspiro para esta denominación en el título que Wolfgang Iser le dio a su libro publicado en 1987 en Alemania: *Unsere postmoderne Moderne*.
4. Cfr. «Pensar la historia desde la Ilustración», en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 21 *Del Renacimiento a la Ilustración II* (ed. de Javier Echeverría), Ed. Trotta, Madrid, 2000, p. 21.
5. Para los que quieran una explicación más pormenorizada que la que aquí puedo dar de estas cuestiones, les remito a mi libro *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, Akal, Madrid, 1997.
6. Cfr. «Inevitabilidad histórica», en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Universidad, Madrid, 1988, pp. 106-186.

III

Contestación de los conferenciantes

En la sesión del segundo día del SEMINARIO PÚBLICO Anthony Pagden y Manuel Cruz, tras escuchar las intervenciones de los dos participantes sobre sus propias conferencias, tuvieron ocasión de contestarles oralmente. Para su publicación en estos *Cuadernos* han preparado además una contestación escrita.

1. Anthony Pagden

José María Hernández nos recuerda que la Ilustración fue no sólo un momento clave en el nacimiento de eso que llamamos la “modernidad”, sino también un momento decisivo en el nacimiento de la historiografía moderna. A esto quisiera sólo añadir que, en mi opinión, esta historiografía formaba una parte esencial, a su vez, del proyecto central de la Ilustración, es decir, el proyecto que el mismo David Hume –gran filósofo y gran historiador, y muy poco estoico– llamó precisamente ‘las ciencias del hombre’. Este proyecto fue el de crear una *ciencia*, es decir, un *logos* independiente de la teología y de las ciencias naturales (aunque, al mismo tiempo, dependiente de éstas en cuanto a algunos de sus métodos y a la precisión de sus resultados), una ciencia que lograría reunir todo tipo de conocimientos sobre el ser humano. Esta ciencia, claro está, supuso la fundación de las ciencias humanas actuales: la antropología, la sociología, la economía, etc.

Para Hume, para Diderot (que escribió la más estoica de todas las historias del siglo XVIII, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*), para Voltaire, para Jean D’Ambert (que si nunca escribió una historia, escribió mucho *sobre* la historia), para Condorcet, sin olvidar a todos los que Kant llamó los ‘historiadores empíricos’ (Gibbon, Robertson, Juan-Bautista Muñoz, Muratori, Eslin), hasta para el mismo Kant, una u otra forma de narrativa histórica fue un componente fundamental de las *sciences de l’homme*. Para todos ellos la historia moderna no era o, por lo menos, no debería ser, un ‘recuento’ de guerras y batallas, de las hazañas de lo que D’Alembert llamó ‘los grandes carniceros del pasado’, sino el ‘recuerdo’, que también era un análisis, de todas las actividades intelectuales del hombre. Si el ser humano es el ‘resumen’ de todo lo que él ha creado, la única manera de entenderle tiene que ser como criatura en el tiempo. Por eso Hume empezó su carrera literaria como filósofo, pero la terminó como historiador.

Pasando ahora de José María Hernández a lo que Concha Roldán dice sobre el conflicto entre epicúreos y estoicos, ésta me acusa de ser más incompleto que reduccionista. Confieso que no veo gran diferencia entre ambas cosas. Y soy justamente culpable de las dos, o lo sería si lo que yo hubiese planteado sobre estas tres escuelas filosóficas de la antigüedad (ya que, sin duda, hubo más de tres) fuese considerado como una *historia*. Pero yo no lo entendía así. Lo que intenté escribir fue más bien una genealogía, es decir, una narrativa a grandes rasgos que pudiera iluminar, al menos en parte, el camino por el que hemos llegado a la situación actual. Algunos dirían al caos en que nos encontramos. Concha Roldán tiene toda la razón cuando escribe que al describir “la historia de la tradición filosófica europea desde la antigüedad hasta nuestros días” en términos de un conflicto entre escépticos, epicúreos y estoicos, excluía, implícitamente, a toda la filosofía griega pre-helenística. Lo que yo tendría que haber hecho, en efecto, no era empezar a escribir mi genealogía “desde la antigüedad”, sino más bien, “desde el siglo cuarto”, o mejor aún, dado que lo me concierne es la influencia de estas tres escuelas en la modernidad, “desde el siglo XVI”. Sin embargo, lo que dice Concha Roldán de que “tu planteamiento sugiere... que somos herederos de la ruptura que el helenismo llevó a cabo con sus predecesores”, se podría aplicar perfectamente a los críticos del “proyecto ilustrado”, como Alasdair MacIntyre y Charles Taylor. Y es precisamente por esto que ellos creen que todavía es posible recrear una nueva ética arisotélica y hasta neo-tomista.

A propósito de lo que dice Concha Roldán sobre la relación entre la historia y los seres humanos –que éstos son los únicos que “hacen historia”, que la historia no es una abstracción dotada de capacidades inherentes, algo que tenga una especie de auto-conciencia propia, etc.– yo estoy de acuerdo con todo. Nunca fue mi intención eliminar al agente histórico. Porque creo (con Habermas) que el proyecto ilustrado –por lo menos como lo entiendo yo– está todavía incompleto; y creo que somos el fruto de lo

que hemos hecho a lo largo del tiempo. Creo en *le grand récit* o, por lo menos, en *un grand récit*. Pero creo también en la presencia de tradiciones filosóficas, de lenguajes, discursos, etc. Y, finalmente, creo que la relación mutua entre los seres que hacen su propia historia nunca es, ni puede ser, una relación de mera causalidad. Hobbes, Montesquieu y Vico –por nombrar sólo a tres autores– insistían en que ellos habían creado sus sistemas de pensamiento ‘ex nihilo’ (es decir, *prole sine matrem*, como se lee en la portada de *El Espíritu de las leyes*), que con esto habían escapado de pasado, de las garras de todos los pensadores de la antigüedad. Pero nosotros, los historiadores, no estamos obligados a creerles. La historia es siempre un proceso recíproco. Nosotros la hacemos, pero en el acto mismo creamos condiciones de las cuales nunca podemos escapar del todo.

Lo que quería subrayar con mi reduccionista y también incompleta genealogía, no era la neta distinción entre escépticos, epicúreos y estoicos. Ni siquiera en la antigüedad existió una división de tipo ideológico entre estas tres escuelas filosóficas. Cicerón, que odiaba a los epicúreos, escribía su *Academia*, por ejemplo, con una voz escéptica, mientras que en obras como el *De Officiis*, el *De finibus bonorum et malorum* y las *Disputationes Tusculanae*, se expresaba con una voz estoica. Séneca, otro ejemplo, *fons et origo* del neo-estoicismo de los siglos XVI y XVII (que tanta influencia tuvo en España), y que en el siglo XVIII llegó a ser el representante máximo de la virtud romana, mezclaba estoicismo y epicureísmo. ‘*Stoicien mitigé*’ le llamó Diderot, que también le veneraba. Y es cierto que los filósofos ‘modernos’, los creadores de la ‘filosofía mecanicista’, fueron igualmente eclécticos. Hasta el mismo Hobbes, acusado por casi todos sus enemigos de ser un epicúreo puro, usaba una teoría de las pasiones que era, como la de Descartes, de origen estoico.

En definitiva, lo que yo quería subrayar era algo mucho menos conciso. Quería indicar que el intento de salvar y reconstituir algu-

nos de los aspectos del estoicismo y, en particular, la noción estoica de eso que Frances Hutcheson –maestro de David Hume y cuyos escritos tuvieron tan grande influencia en Kant– llamó ‘el sentido moral’, o bien, eso que Adam Smith llamó ‘los sentimientos morales’, fue, para muchos de los grandes escritores de la Ilustración, una forma de recuperar algo del concepto del hombre como un ser naturalmente sociable, algo que las teorías ‘individualistas’ de Hobbes y Grocio habían destruido.

Esta historia es, ciertamente, muy complicada, mucho más complicada de lo que yo había intentado mostrar con mi breve genealogía. Pero sigo convencido de que si hay algo que la Ilustración (como período histórico) nos ha legado, es la imagen de la raza humana como una, dividida, por supuesto, en culturas; pero aunque estas culturas son, en algunos casos, muy distintas entre sí, nunca son –como diría Herder– completamente inconmensurables. Al contrario, como Francisco de Vitoria subrayó –y mucho más tarde Kant repitió–, el ser humano es sobre todo un ser que comunica. Y, por esto, con respecto a la alusión que hace José María Hernández al *Candide* de Voltaire, la respuesta que Candide debiera haber dado a Martín, es simplemente “porque son hombres y no gavilanes”. Los gavilanes no pueden cambiar su naturaleza porque no se pueden comunicar entre ellos; los hombres, sí.

Y en este punto quiero protestar cuando Concha me acusa de haber obviado “los conflictos filosóficos que ‘hicieron época’ y la sangre de tantos campos de batalla, y de tantos crímenes contra la humanidad”. Todo lo contrario. He insistido no sólo en que el conflicto entre el ‘individualismo’ de Hobbes y la *socialitas* de Pufendorf fue precisamente un conflicto que “hiciera época”, que fue precisamente allí donde nació lo que hoy llamamos la “modernidad”, sino que también he indicado, a cada paso, que los conflictos entre el ‘epicureismo’ de Hobbes y Grocio y el ‘estoicismo’ de los escritores ilustrados, fueron una búsqueda permanente de una seguridad y de una paz sociable entre los hombres.

Si ahora me parece que estamos viviendo de un modo post-posmoderno, es simplemente porque, a fin de cuentas, siempre ha sido imposible para el escéptico vivir su escepticismo. Pero en esta película, los 'malos' no son –como dice Concha Roldán– los escépticos, o sus herederos posmodernos. Los 'malos' son los que intentan escapar de la trampa escéptica ya sea por vías epicúreas –viviendo sus vidas felices, pero aisladas, cultivando únicamente sus propios jardines– o, peor aún, por la vía de las certezas religiosas o culturales. Los buenos sí que son los estoicos o, por lo menos, los que han mantenido su compromiso con una cierta concepción de la Ilustración. Y creo que la historia nos ha demostrado que, a largo plazo, es imposible (sobre todo en un mundo de 'globalización' y 'multiculturalismo') vivir en jardines, en comunidades religiosas o dentro de los confines de las culturas arcaicas. ¿Quién hubiera podido imaginar que las 'comunidades' de las pequeñas ciudades del Mid-West norteamericano, o que el nacionalismo de tantas regiones europeas, o que el Afganistán de los talibanes, o que los Casinos de los Comanches, fuesen un futuro posible y deseable para alguien? Pues bien, es posible que para quienes desean este tipo de vida, un futuro ilustrado resulte 'un tanto escéptico'. Pero dudo que lo sea para la mayoría. Esto no quiere decir que yo esté convencido de que vaya a triunfar un post-posmodernismo ilustrado, por más escéptico que sea. En primer lugar porque la experiencia de 1989 nos ha demostrado que todas las profecías son vanas y en segundo lugar porque José María Hernández tiene razón: nuestra función –si es que tenemos una– como filósofos y como historiadores, o simplemente como personas reflexivas, es la de ser escépticos con respecto a cualquier futuro posible.

2. Manuel Cruz

Al ver escritos los comentarios de Concha Roldán y José M^a Rodríguez que tuve la ocasión de escuchar durante la sesión pública del pasado 31 de mayo ha regresado a mi cabeza una vieja

idea: no hay halago mayor que la lectura misma. Sólo éstas pueden ser mis primeras palabras de respuesta a sus atentas observaciones. Con independencia de las cuestiones concretas que a continuación señalaré, es de justicia empezar agradeciendo –máxime por producirse en una comunidad filosófica como la nuestra, tan poco proclive al debate de ideas– la atención extremadamente inteligente que han dispensado a mi texto, colmando así la expectativa más triunfalista que un filósofo puede llegar a imaginar, a saber, la de ser estimulado a continuar pensando por aquellos interlocutores a los que intentaba dar que pensar.

No creo que tenga demasiado caso enredarse ahora en puntualizaciones y matices muy particulares. De inmediato se deja ver, incluso por parte del lector menos avisado, que conferenciantes y comentaristas compartimos un importante fondo de convicciones, esto es, que la mayor parte de nuestras afirmaciones remiten a unos supuestos últimos en los que nos resultaría francamente difícil discrepar. Ejemplo claro de la coincidencia es nuestra posición respecto a la tan debatida postmodernidad, aludida de una u otra manera por los cuatro. Todos somos modernos-postmodernos, como recuerda Concha Roldán, porque esa tensión dibuja con claridad uno de los rasgos más destacados de nuestro presente. Algún academicista escrupuloso podría puntualizar, con el gusto por la precisión que es propia de su especie, que el concepto de postmodernidad es, en sí mismo, equívoco: tanto puede referirse a la radicalización del proyecto ilustrado y de un tipo de racionalidad operante durante siglos de intensa construcción civilizadora, como a su final, a su muerte, como al surgimiento de una nueva *episteme*, caracterizada por el rechazo de todo afán de fundamentación y de toda ambición de totalidad, esto es, de pluralismo inmanente y de de-centramiento interpretativo y práctico. Pero la matización, lejos de disolver el problema, permite plantearlo en sus justos términos: la categoría postmodernidad ha terminado por designar el conflicto entre esas tres significados, conflicto al que no es posible sustraerse y al que, precisamente por eso, todos venimos obligados a prestar atención.

Así las cosas, se me permitirá que en este turno de réplica introduzca el elemento argumentativo que tal vez olvidé explicitar en mi conferencia y que muy probablemente permita mostrar hasta qué punto las observaciones de los ponentes requieren por mi parte, más que respuestas en sentido propio, aclaraciones. Dicho elemento bien pudiera introducirse a través de una pregunta: ¿se deja pensar el mundo contemporáneo como un gigantesco –desmesurado– efecto perverso de esa razón occidental tan cuestionada desde muy diversos frentes? Acaso alguien pueda considerar que la pregunta en cuanto tal resulta excesiva –y por tanto inapropiada, como todo lo que no se deja manejar con instrumentos *a escala humana*– pero el mero hecho de que no la descartemos por incomprensible o, incluso más, que podamos encontrarla reiterada hoy en día, bajo ésta u otra formulación análoga, en múltiples lugares constituye como mínimo el indicio de una desazón que conviene tematizar. La sospecha de que el mencionado interrogante admite una respuesta positiva debiera orientar nuestra atención en dirección a la tecnología, brazo armado de la ciencia a fin de cuentas. Probablemente el desarrollo tecnológico se haya convertido en símbolo y emblema de una necesidad, la de reconciliarnos con nuestros productos. O, si se prefiere, la de adoptar la actitud de hacernos cargo de cuanto nos ocurre, porque es a nosotros a fin de cuentas a quien todo ello pertenece.

Pero está claro que “hacerse cargo” sólo puede significar hacerse cargo críticamente, si no queremos deslizarnos hacia ninguna posición resignista o, menos aún, abandonista. Precisamente por ello, la aludida necesidad de reconciliarnos con nuestros productos tiene un sentido más negativo que positivo: no alude a la conveniencia de aceptarlos sin más, sino al imperativo de no desentendernos de ellos, de aceptar la cuota de responsabilidad sobre su existencia que nos corresponde. O, intentando no alejarme demasiado de lo que expuse: en la conferencia quise resaltar lo que me parecía una variante en cierto modo nueva de un hecho conocido. Sabíamos que uno de los rasgos más característicos de la evolu-

ción de nuestra sociedad era precisamente la tendencia a que el proceso del conocimiento se haga uno solo, tienda a fundirse, con el de la producción de bienes materiales. La ciencia ha llegado a identificarse tanto con el desarrollo tecnológico aplicado a la esfera de la economía que muchos autores prefieren, en vez de andar distinguiendo entre dominios (uno presuntamente más teórico y el otro supuestamente más práctico), hablar directamente de tecnociencia. Pero tal vez tuvimos menos presente la posibilidad de que ese desarrollo tecnocientífico irrumpiera en los procesos sociales de configuración de las conciencias, especialmente en lo que solemos llamar grandes medios de comunicación de masas.

Gracias a las indicaciones de mis críticos he caído en la cuenta de que quizá todo lo que pretendía decir se dejaba resumir en esto, en la inquietud por la forma en que los particulares tiempos modernos que nos ha tocado vivir han cambiado nuestra concepción de la memoria y, por ende, del pasado. No se trata, por tanto, de que me preocupen más ciertos asuntos fuertemente especulativos o del orden de lo imaginario que otros, relacionados de manera directa con el sufrimiento de los seres humanos, como me señala José M^a Hernández, sino que me interesa resaltar que todos ellos forman parte de un mismo proceso (aunque ello no significa que posean la misma importancia). Por lo mismo, tampoco es mi propósito desentenderme del futuro o abandonarme a la melancolía del discurso del olvido, como me amonesta, con cariñosa y cómplice preocupación, Concha Roldán. Sigo pensando que el futuro no se predice, sino que se produce, pero sin olvidar que ese *producir* incluye una doble acepción, rigurosamente insoslayable en este caso. *Se produce* significa que es objeto de producción –resultado de la acción humana a fin de cuentas–, pero también que ocurre, que sucede, que tiene lugar, al margen, más allá o en contra nuestras intenciones. Y entiendo que la voluntad de intervenir en la historia nos obliga a tener muy presente esta otra dimensión, más lábil y huidiza, de cuanto ocurre.

Nos va mucho, en efecto, en el envite: el signo final de aquel monumental efecto perverso al que aludíamos antes, esto es, la deriva que termine adoptando nuestro mundo, está todavía por determinar. Pero resultaría imperdonable que pasáramos por alto –o no tomáramos en suficiente consideración– algo de lo que estábamos advertidos. Entre otros por Jorge Luis Borges, quien, en su cuento “La lotería de Babilonia”, dibujaba un horror que empieza a resultarnos familiar: el de una sociedad dominada por una maquinaria de producir recuerdos falsos y experiencias impersonales. Un mundo en el que todos sienten lo mismo y recuerdan lo mismo y lo que sienten y recuerdan no es lo que han vivido.

Anthony Pagden (Sussex, Inglaterra, 1945) es Harry C. Black Professor of History, The Johns Hopkins University. Sus obras sobre la historia intelectual de la cultura latinoamericana y colonial, y la ideología del imperio español han sido traducidas al italiano, al alemán, al francés y al castellano. Entre las traducciones al castellano figuran títulos como *La caída del hombre natural: el indio americano y los orígenes de la etnología comparada* (1988), *El imperialismo español y la imaginación política* (1991) y *Señores de todo el mundo: ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia en los siglos XVI, XVII y XVIII* (1997). Sus últimas publicaciones son: *Empires and Peoples* (2000) y *The Idea of Europe* (2001).

Manuel Cruz (Barcelona, 1951) es catedrático de Filosofía de la Universidad de Barcelona. Como autor ha publicado, entre otros, los siguientes libros: *Filosofía de la Historia* (1991), *¿A quién pertenece lo ocurrido?*, *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal* (1999) y *Cuando la realidad rompe a hablar* (2001). Asimismo ha compilado títulos como *Tiempo de subjetividad* (1996), *Tolerancia o barbarie* (1998) o *Pensar en el siglo* (1999), este último en colaboración con Gianni Vattimo.

José María Hernández (Vigo, 1963) es profesor del departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED. Sus publicaciones giran en torno a las relaciones entre filosofía política e historia de las ideas. Entre ellas cabe destacar: *Thomas Hobbes o el dibujo de un nuevo orden simbólico* (1991), *Republicanismo cívico y jurisprudencia civil en la Ilustración escocesa* (1992), *Lenguaje, política e historia* (1993), *Comunitarismo, liberalismo y modernidad* (1994), *El lenguaje político del constitucionalismo ante el reto de la diversidad cultural* (1996), *El liberalismo ante el fin de siglo* (1998) y *La tolerancia y el futuro del liberalismo* (2001).

Concha Roldán (Madrid, 1958) es investigadora en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Es

autora de *G.W. Leibniz. Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino* (1990), *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia* (1997), *G. W. Leibniz: el entusiasmo político al servicio de la filosofía y de la ciencia* (en preparación) y editora de los volúmenes colectivos: *G.W. Leibniz: Analogía y expresión* (con Quintín Racionero, 1994), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración* (con Roberto R. Aramayo y Javier Muguerza, 1996), *G.W. Leibniz. Perspectives and Actuality* (1997) y *Leibniz und die Europaidee* (en prensa).

