

LA FILOSOFÍA, HOY (IX)

Imposible futuro (Un ejercicio de filosofía de la historia)

1. A modo de introducción

¿Recordará el futuro a esta generación como la que inauguró un tiempo nuevo, la que inició la andadura de un camino distinto? ¿O, por el contrario, la contemplará, irónico, como aquélla que soñó el sueño, áspero y dulce, de la posmodernidad, como la que repitió por enésima vez en la historia el recurrente gesto de la *tabula rasa*? Es, en el límite, el interrogante que se planteaba John Donne en *Devotions upon Emergent Occasions*: «¿Qué pasaría si este presente fuera la última noche del mundo?». No son éstas preguntas para ser contestadas, sino interrogantes abiertos para ser perseguidos, a modo de horizontes reguladores, en este discurso: el único modo que conocemos de señalar los confines de lo que podemos pensar.

En tiempos de indigencia, no carecemos de nada. Se diría que ésta es la extraña paradoja del hom-



Manuel Cruz (1951) es catedrático de Filosofía en la Universidad de Barcelona. Entre sus publicaciones más directamente relacionadas con el presente artículo figuran *Narratividad: la nueva síntesis, Filosofía de la Historia* y *¿A quién pertenece lo ocurrido?*, así como la compilación *Tiempo de subjetividad*.

* BAJO la rúbrica de «Ensayo», el Boletín Informativo de la Fundación Juan March publica cada mes la colaboración original y exclusiva de un especialista sobre un aspecto de un tema general. Anteriormente fueron objeto de estos ensayos temas relativos a Ciencia, →

bre contemporáneo. De un lado, se demora hasta lo enfermizo en sus pérdidas y en sus derrotas, en sus crisis y en sus fracasos —se coloca ante la posteridad con su mejor gesto de dolor—. De otro, contempla con altiva indiferencia el pasado: conoce sus confines y su naturaleza. Nada cree poder esperar de él, una vez que descubrió que era una construcción suya. Pero la paradoja esconde una íntima carencia, que en ocasiones particulares se deja ver. Así, ciertas maneras de descalificar a un autor (afirmando que «pertenece a una época que ya no es la nuestra», por ejemplo) dan por supuesto lo que debieran demostrar, esto es, que sabemos lo que es propio de nuestra época, lo que la constituye.

Ahora bien, el conocimiento de una realidad no viene dado por el simple hecho de estar en ella, ni siquiera por el hecho de formar parte de ella. Se sigue hablando como si la inmediatez fuera la garantía de la verdad, como si del estar cerca de algo se desprendiera directamente su comprensión. Cuando, en realidad, ése ha sido desde siempre el problema: ser capaz de asombrarse ante lo que nunca dejó de estar ahí. Por eso, invirtiendo la situación recién mencionada, una determinada manera de elogiar a un autor —por ejemplo, a base de sostener que el tiempo le ha dado la razón, o que se anticipó a lo que en la actualidad todo el mundo acepta— equivale a permanecer en el exterior de su pensamiento. Es dirigirle un elogio que no le concierne. Tomarle como pretexto para nuestra búsqueda de refuerzo.

→

Lenguaje, Arte, Historia, Prensa, Biología, Psicología, Energía, Europa, Literatura, Cultura en las Autonomías, Ciencia moderna: pioneros españoles, Teatro español contemporáneo, La música en España, hoy, La lengua española, hoy, y Cambios políticos y sociales en Europa.

'La filosofía, hoy' es el tema de la serie que se ofrece actualmente. En números anteriores se han publicado ensayos sobre *La ética continental*, por Carlos Thiebaut, catedrático de la Universidad Carlos III, de Madrid; *Actualidad de la filosofía política (Pensar la política hoy)*, por Fernando Quesada Castro, catedrático de Filosofía Política en la U.N.E.D; *La filosofía del lenguaje al final del siglo XX*, por Juan José Acero Fernández, catedrático de Lógica de la Universidad de Granada; *Filosofía de la religión*, por José Gómez Caffarena, profesor emérito de Filosofía en la Universidad de Comillas, de Madrid; *La filosofía de la ciencia a finales del siglo XX*, por Javier Echeverría, profesor de Investigación en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto de Filosofía), de Madrid; *La metafísica. crisis y reconstrucciones*, por José Luis Villacañas Berlanga, catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad de Murcia; *Un balance de la modernidad estética*, por Rafael Argullol, catedrático de Humanidades en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona; y *El análisis filosófico después de la filosofía analítica*, por José Hierro, catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia en la Universidad Autónoma de Madrid.

La Fundación Juan March no se identifica necesariamente con las opiniones expresadas por los autores de estos Ensayos.

2. *Dónde está el problema*

Nada hay de nuevo en lo que se está afirmando. En contra de lo que a veces tiende a pensarse, la reflexión acerca de la historia apunta al presente (de ser posible, por decirlo con palabras ajenas, al corazón del presente). El rodeo por el pasado, el recurso a lo ocurrido, tiene algo de procedimiento metodológico, de banco de pruebas para mejor medir nuestra autoconciencia. Quizá el malentendido de que el historiador se preocupa exclusivamente por el pasado, y de que el filósofo de la historia, que le acompaña en el viaje, se dedica a especular sobre el sentido de ese cancelado, tenga relación con supuestos teóricos que han dejado de funcionar. Cuando los hombres vivían en el convencimiento de la continuidad del género humano, cuando se miraban en el ejemplo de las generaciones anteriores como quien se mira en el espejo, la mirada retrospectiva fundía en un mismo gesto la curiosidad por el pasado y el interés hacia el presente.

Hoy eso ha cambiado —y, por lo que parece, de modo irreversible—. No hay modo de obviar un dato de conciencia: el hombre contemporáneo se siente *nuevo, otro*. Vive en el convencimiento de estar instalado más allá de la ruptura. Su realidad nada tiene que ver con la de quienes le precedieron en el uso de la palabra y de la vida. ¿Qué tiene un convencimiento así de verdadero y qué de ficticio? Probablemente sea esta dilucidación una de las tareas más útiles a las que pudiera aplicarse en estos tiempos el filósofo de la historia. Antes, esa conciencia rupturista venía asociada casi en exclusiva a las (inevitables) ensoñaciones del adolescente, que es ese encantador personaje que se declara inventor de todo cuanto descubre. En nuestros días tal actitud se ha generalizado casi por completo, en gran parte como resultado de la hegemonía poco menos que absoluta que en la configuración de las conciencias tienen los grandes medios de comunicación de masas.

Sabemos bien la lógica profunda a la que éstos responden. Probablemente la mejor forma de visualizar eso que, oscuramente, los filósofos nombran con rótulos como *fragmento* o *pérdida de la totalidad* sea mostrando el funcionamiento de cualquiera de dichos medios y, sobre todo, la actitud que han terminado generando en sus consumidores. Los lectores de periódicos o los espectadores de los programas informativos de televisión se colocan ante ellos dispues-

tos a dejarse sorprender. «A ver qué ha pasado hoy», suelen decir, con la secreta expectativa de que los titulares les proporcionen una contundente intensidad –cuanto más imprevista, mejor–. Así, cuando se empezó a escribir este papel, la información destacada en todas partes era la tragedia del Zaire (de la que se hablaba en términos, por ejemplo, de «el mayor movimiento de masas de la historia»), pero a buen seguro cuando pueda ser leído o escuchado la cuestión habrá caído en el más completo de los olvidos aunque, sin duda, el problema que la causó seguirá sin resolver.

De lo que en ningún caso se trata en los mencionados medios es de buscar un hilo conductor, de perseguir un argumento, de intentar reconstruir una globalidad. Hay que empezar *ex novo* cada día, parece ser la consigna. Como decía Borges, los libros están hechos para la memoria y los periódicos para el olvido. Pero no extraigamos de la cita la interpretación complaciente, gratificante, de que estamos situados en el lugar correcto. Pensemos más bien cuál de los dos procedimientos modela más el imaginario colectivo, y extraigamos las conclusiones pertinentes. Con su permanente invitación a la lógica de empezar desde cero, los medios de comunicación están configurando una determinada manera de pensar el mundo, una determinada actitud en la que el acento recae sobre la idea de novedad. En el mundo de hoy cualquier actitud que se presente como inaugural es muy bien recibida. Expresiones como *empecemos de nuevo*, *pasemos página*, *nueva transición*, o tantas otras similares, se nos aparecen como cargadas, casi desde su misma enunciación verbal, de connotaciones positivas.

Aunque tal vez valiera más la pena, a los efectos de lo que nos interesa, subrayar lo que queda excluido: la memoria. Hay algo de anómalo, de profundamente enfermizo, en una sociedad que realmente no tolera pensarse en clave de pasado, que se niega a reconocerse en lo que fue, que teoriza hasta la pirueta la discontinuidad, la ruptura. Pero, para mostrar a qué nos estamos refiriendo, tampoco ahora hace falta ascender hasta las más escarpadas cumbres de la teoría. Podemos señalar en nuestra realidad más inmediata, más cotidiana, a qué nos estamos refiriendo. Ha llegado un momento en que recordar lo que alguien dijo, pongamos por caso, hace tan sólo dos o tres años (y si fue en campaña electoral, muchísimo menos) es visto como un detalle de mal gusto, como algo estéticamente feo. Un recurso teórico miserable, en definitiva.

IMPOSIBLE FUTURO

Quienes adoptan aquella voluble actitud suelen defenderla casi siempre de parecida manera: «¿es que acaso no tenemos derecho a cambiar?». Planteando la cosa en estos términos desplazan el territorio en el que el asunto debe ser abordado. Negar ese presunto derecho equivaldría, obviamente, a asumir una indefendible actitud inquisitorial, a encerrar a los individuos en sus compromisos pretéritos, a negarles su libertad, en definitiva. Quizá la pregunta debiera ser contestada con otra pregunta: «¿es que acaso no tenemos derecho a preguntar por las razones de los cambios?». Por si no ha quedado claro: es contra el olvido sistemático del propio pasado contra lo que se está argumentando.

Se ha introducido el adjetivo «sistemático» con toda intención. No es al olvido nietzscheano –necesario para el mantenimiento de la vida, de acuerdo con la propuesta de la *Segunda Intempestiva*– al que pretendo referirme, sino a ese olvido mecánico, industrial, al que se aplican afanosamente las sociedades occidentales desarrolladas con el único objeto, según parece, de desactivar la subjetividad. Sin salir del plano de la realidad más cotidiana cabría proponer otro ejemplo, máximamente representativo del mundo actual. El fenómeno de la moda ilustra con notable eficacia el tipo de persona que determinadas estructuras sociales están empeñadas en producir: una persona débil, maleable, manipulable. Absolutamente dispuesta a aceptar de manera acrítica eso que se acostumbra a denominar los cambiantes *dictados* [sic] *de la moda*. De nuevo, ahora también, lo que importa destacar es la disposición del consumidor (en este caso, de moda), el hecho de que se adapte sin rechistar a algo que se le presenta como lo gratuito, lo injustificable, por excelencia. Porque si algo no precisa de coartadas es precisamente la moda, uno de cuyos principales atractivos tal vez resida en el atrevimiento con que asume su condición de capricho, de propuesta no apoyada en ningún criterio discutible.

Intérpretes ha habido, es cierto, que han valorado bajo todo otro signo este mismo fenómeno. Han considerado que la moda debe ser considerada con un enfoque distinto, en la medida en que su especificidad consiste en ofrecer a los individuos una renovada posibilidad de transformación de su apariencia. Este planteamiento pone el énfasis, por así decirlo, en la objetividad de la propuesta: hay que valorar la moda, viene a proponérsenos, por lo que se puede hacer con ella. Pero la insistencia anterior en la actitud, en la disposición de los su-

jetos –sea ante la información, sea ante la moda– de alguna manera prefiguraba la réplica a este argumento. El asunto de verdad no son las posibilidades en abstracto que la moda pone a disposición de los consumidores, sino la real capacidad de éstos para activarlas.

No es ésta una objeción meramente retórica, ni mucho menos marginal a lo que se está tratando. Porque si los individuos no disponen de criterios autónomos con los que determinarse –cosa que, como acabamos de ver, parece bastante extemporáneo solicitarle a la moda– todas las supuestas posibilidades ofrecidas por ella pierden su condición de liberadoras. Técnicamente hoy hasta es posible cambiar el propio cuerpo, transformarlo de la manera en que se desee, modelarlo de acuerdo con el canon que se prefiera. Pues bien, la pregunta va de suyo: ¿está ello dando lugar al estallido de las diferencias o, por el contrario, a lo que estamos asistiendo es precisamente a la apoteosis de la homogeneización? Hasta tal punto es sólo una la respuesta que se podría llegar a sostener que el signo del proceso es el inverso del que sus teóricos plantean: en la realidad previa está la diversidad (la diversidad de los cuerpos o de las apariencias en general). El problema es reconocerla.

La argumentación acaso resulte satisfactoria, pero en ningún caso es concluyente. Permanece abierta una cuestión, la verdaderamente importante, esto es, la de la razón de la eficacia social de estos fenómenos. Pues bien, es la respuesta a esta cuestión la que debiera permitirnos recuperar el hilo de nuestro discurso. La moda funciona en esta sociedad porque alimenta la fantasía de que podemos ser otros a voluntad. La moda convierte en uso, en hábito, en práctica social normalizada, esa llamativa incapacidad del hombre contemporáneo para reconocerse en su pasado. La risa nerviosa con la que rechazamos nuestra propia imagen en esa fotografía de hace unos años le recordaría sin duda a un psicoanalista la desasosegada hilaridad con la que tantas personas reaccionan cuando se abordan temas relacionados con la sexualidad. La moda nos presta los argumentos para la extrañeza: «con esa ropa», «con esos pelos...». Hay al mismo tiempo desazón y alivio en una reacción de esta naturaleza: nos inquieta lo que pudimos ser, pero nos complace pensar que conseguimos escapar de ahí.

Habría que decirlo para prevenir el posible malentendido: lo de menos aquí es la moda en cuanto tal. La reacción ante nuestra propia imagen es un indicador, expresivo y fiel, de la reacción ante nuestro

entero pasado, de la reacción ante nosotros mismos. Por eso no hay contradicción entre lo que se ha venido argumentando hasta este punto y el hecho de que en nuestra sociedad se haya generalizado una determinada modalidad de relación con el pasado, la que bien pudiéramos llamar la variante nostálgica. La razón por la que esa específica incursión en lo ya sucedido no ha sido tomada en cuenta tiene que ver precisamente con la función que desarrolla, con la particular eficacia oscurecedora sobre los individuos a que da lugar.

La nostalgia, tal como se plasma, por ejemplo, en cualesquiera de las modas *retro* que periódicamente se nos proponen en diferentes ámbitos, no es una opción de conocimiento. No persigue colocar a los individuos ante su verdad, ni ayudarles a que accedan a la propia identidad. Antes bien al contrario, se diría subrepticamente orientada –un poco a la manera de esos productos cinematográficos catastrófistas o terroríficos– a una cierta reconciliación con lo existente. Lo evocado en la nostalgia es por definición, algo en lo que no se puede permanecer, un objeto imaginario que sólo admite la contemplación estética. Tras esa dulce contemplación de lo perdido sin remedio, sólo queda volver al calor de lo real, que se nos revela, volviendo del frío exterior, más confortable, más habitable en definitiva, que cuando nos decidimos a salir allá afuera, a nuestro propio pasado. Irrita en su perfección aquel poema («Viejos amigos se reúnen») de verso único del poeta mexicano: «Somos todo aquello contra lo que luchamos cuando teníamos veinte años». Es probable que fuera precisamente la irritación del lector lo que perseguía el autor cuando lo escribió. Quizá hoy contra lo primero que toque volver a luchar sea contra este tipo de percepciones, contra este empeño, enfermizo y resentido, de presentar la vida siempre al borde de su cumplimiento.

3. Dónde está la solución

Lo peor ya ha pasado. No resulta demasiado arriesgado mantener que los momentos más difíciles para la sensibilidad histórica se produjeron durante los años 80. La crisis del pensamiento marxista (de la que la caída del muro constituyó el episodio final, el momento en el que la práctica consumó la teoría) iniciada en la segunda mitad de los años 70 había ido minando la pretensión central de su discurso

especulativo. Perseguir el conocimiento científico de la historia se había convertido en un objetivo tan inútil como poco deseable: la ciencia era la expresión del ideal de dominación en el plano del conocimiento, y la historia, antaño definida como nuevo continente, se había hundido, cual una nueva Atlántida, en las aguas del presente. Vivíamos, se decía por aquel entonces, en la post-historia, el acontecimiento esperado había quedado atrás. La historia era ya únicamente ese cadáver aún fresco, al que todavía le crecen las uñas y el pelo, pero al que únicamente un iluso o un ignorante tomaría por un cuerpo vivo.

Pero también hubo en esos años otras perspectivas que, partiendo de supuestos en apariencia diferentes, coincidían fundamentalmente en el diagnóstico. La tesis, tan vapuleada en su momento, del final de la historia, en último término se limitaba a intentar plantear en clave filosófica lo que durante la década de los ochenta era un estado de opinión generalizado. La idea, en suma, de que el modo de organización de la vida pública representado por las democracias occidentales desarrolladas constituía un modelo irrebalsable, más allá del cual resultaba impensable poder ir. A las sociedades que ya habían alcanzado ese estadio no les restaba más tarea que la de aplicarse al perfeccionamiento del propio dispositivo de funcionamiento (en el combate final entre la ingeniería social fragmentaria y la transformación revolucionaria de la totalidad, Popper ganó por K.O.). A las que no, les quedaba como único camino por recorrer la distancia que les separara de las anteriores. Se produjo una polémica tan ruidosa como oportuna, que colocó a más de uno ante la evidencia inexcusable de sus propios supuestos. Hoy se puede afirmar, de forma un tanto simplista –muy modestamente provocadora, porque no decirlo– que aquel filósofo, estigmatizado por colaborar con el Departamento de Estado norteamericano, había intentado teorizar el sentido común de una década, los lugares comunes que, de puro transitados, empezaban a tornarse invisibles. La reacción que provocó parece demostrar que pocas cosas soportan los hombres peor que la evidencia de su propio pensamiento.

Pero todo esto son datos conocidos, sobre los que acaso no merezca la pena demorarse en exceso. Sí, en cambio, importará destacar la deriva que han seguido después los acontecimientos, las nuevas sensibilidades que parecen apuntar y los caminos que en medio de la maleza parecen vislumbrarse. La clave quedó en cierto modo

IMPOSIBLE FUTURO

apuntada en lo anterior, cuando se señaló, como de paso, que el objetivo de determinadas estructuras sociales es desactivar la subjetividad. Recuperar esta idea habrá de ser de utilidad en lo que resta, entre otras cosas porque permitirá, desde el principio, dejar claro que la queja ante una determinada situación no está planteada desde actitudes teóricas igualmente imposibles.

Y es que alguien podría pensar, por ejemplo, que los lamentos anteriores esconden algo parecido a una añoranza de la utopía. La verdad es que si de algo merece haber añoranza es de los utópicos —esto es, de esa capacidad, a la que algunos hombres en el pasado supieron poner voz, de generar grandes proyectos colectivos de vocación universal—, más que de la utopía, que probablemente hoy podamos reconocerla ya en su auténtica condición de apuesta por un futuro perfecto, en un horizonte ocupado por futuros imperfectos —¿cómo ignorar aquella tajante afirmación que, semioculta entre las notas a pie de página de *La condición humana*, deja caer Hannah Arendt: «[la utopía] es ese *opio del pueblo* que Marx creyó que era la religión»?—.

Por lo mismo, sería también un error de perspectiva, si cabe aún más grave, interpretar la defensa del territorio de la subjetividad en clave de un individualismo unidimensional. La crítica que se le planteó a la producción sistemática de olvido no se deja malinterpretar como un reproche privado. No deberíamos incurrir en el pecado (de soberbia) de convertir la particular sensibilidad en criterio. A fin de cuentas, en el plano individual ni el olvido ni el recuerdo son objeto de decisión: hay imágenes resistentes que permanecen, cual heridas abiertas, en el corazón de nuestra actualidad; otras, en cambio, nos devuelven, cuando menos lo esperamos, al sepia melancólico de nuestra memoria juvenil. No es eso lo más importante ahora. Si identificáramos el territorio de la subjetividad con los confines del individuo estaríamos renunciando a la última esperanza de salvación.

Benjamin, ángel tutelar él mismo de buena parte de la sensibilidad histórica actual, ya nos sugirió la figura en la que representarnos. La historia sigue siendo el lugar desde el que pensar porque todo está ahí. Y no ya sólo porque en ella se encuentra todo lo construido, sino por algo mucho más importante: porque es el único ámbito donde localizar ese orden secreto que nos constituye. Volverle

la espalda equivale, por ello mismo, a renunciar a toda expectativa de sentido, a asumir el presente como una fatalidad, como un destino.

Nuestra costumbre –cuando no nuestra querencia– por las figuras simétricas puede jugarlos en ocasiones como ésta malas pasadas. No siempre a un pensamiento se le opone otro de signo contrario, como no siempre a una determinada promesa se le enfrenta un futuro imaginario opuesto. Quienes están por la clausura de lo real, quienes teorizan el agotamiento de lo posible, no tienen ya más doctrina que la del no pensamiento. El supremo argumento de la derrota de cualquier alternativa histórica a lo que ahora hay les permite recuperar el discurso de la obsolescencia de todo discurso, tan característico, desde hace décadas, de las actitudes conservadoras. Repiten así, por enésima vez, el intento de liquidar el espacio de lo político, de convertirlo todo en mera administración de recursos. Su lenguaje ha terminado por convertirse en familiar: hay que hablar de mercancías en vez de hacerlo de derechos, de deudas en vez de responsabilidades, de contribuyentes en vez de ciudadanos... Nada les resulta más incómodo, ciertamente, que unos hombres que se afirman en su condición de sujetos, que reivindican su voluntad de intervenir en el seno de lo existente desde una identidad reflexiva explícitamente asumida.

Si descargamos el término de sus connotaciones coyunturales, a dicha intervención podríamos llamarle acción política: participación en ese ámbito común, abierto y público, de la *polis*. Único lugar, por cierto, en el que se puede dar lo que en otros momentos se llamó un sujeto colectivo. Pero debiera quedar claro que la acción política que hoy necesitamos habrá de aunar la fidelidad a la propia tradición con la imprescindible imaginación para encarar los retos nuevos. Que nadie se llame a engaño: ni la memoria está hecha para convertirnos en estatuas de sal, ni la voluntad de intervenir en lo real nos condena a pasar por carros y carretas. Las cautelas, en todo caso, no deberían oscurecer la propuesta final de este papel. Si en algún lugar hay que poner el acento es sobre la necesidad de recuperar la idea de futuro o, si se prefiere enunciar de otro modo, sobre la urgencia de combatir esa ferocidad del presente, tan característica de nuestros días. Estar a favor de lo posible –que es como apostar porque la historia siga, porque la partida no se dé aún por concluida– ha terminado por convertirse en una cuestión de supervivencia. □