ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política
N.º 40, enero-junio, 2009, 29-47
ISSN: 1130-2097

El futuro es el terrorista más buscado. La postmodernidad y el fin del desprecio a la filosofía de la historia

Future is the most wanted terrorist. Postmodernity and the end of disdain for philosophy of history

FERNANDO BAYÓN
Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC

RESUMEN. El ensayo consta de tres partes: en la primera, se establece una breve genealogía de la afinidad entre el nacimiento de la Filosofía de la historia y la noción de Progreso. En la segunda, se extraen algunas consecuencias políticas del hecho de que la idea de Progreso se tradujera como pura aceleración del tiempo histórico. Finalmente, se problematiza la idea de la muerte del Tiempo en tanto efecto postmoderno de la aceleración del Progreso. Y se realiza una crítica a las prácticas políticas que, tras la postmodernidad, volvieron a destacar las relaciones entre experiencia histórica y eficacia racional, sustituyendo los ideales emancipatorios ilustrados por meros ideales securitarios. Volviendo a poner sobre la mesa la idea de Futuro tan sólo como amenaza que hay que controlar.

Palabras clave: Ilustración, Filosofía de la Historia, Progreso, Futuro, Terrorismo, Racionalidad Securitaria, Muerte del tiempo, Postmodernidad.

ABSTRACT. This essay consists of three parts: the first, a brief genealogy of the connection between the birth of «Philosophy of History» and the notion of Progress. In the second, tit is explored some political consequences of the fact that the idea of progress was translated as pure acceleration of historical time. Finally, it is argued that the idea of «accelerated progress» has come to be linked to postmodern «death of Time». It is therefore necessary a critical approach to those political practices that, after Postmodernity, try to highlight again the worthy relationship between «historical experience» and «rational efficiency», since in several cases they do that exclusively by means of replacing the emancipatory ideals of the Enlightenment by mere principles of international security. Returning to put on the table the idea of Future, but only as a threat that must be controlled or eradicated.

Key words: Enlightenment, Philosophy of History, Progress, Future, Terrorism, Death of Time, Postmodernity and Temporality, «Securitarian Racionality».

[Recibido: Abr. 09 / Aceptado: May. 09]

1

De la importancia incidental para el nacimiento de la Filosofía de la Historia de Emilie de Châtelet (1706-1749), hija del introductor de embajadores de Louis XIV, esposa del Marquis de Châtelet, estudiosa de Leibniz, a quien dedicó un libro titulado «Institutions de physique», devota traductora al francés de los «Principia Mathematica» de Newton, a los que añadió un comentario algebraico, gran matemática por su parte, alumna del célebre astrónomo Pierre Louis de Maupertuis, y desde 1734 amante de Voltaire, al que en la primavera de 1748 sustituyó, sin perder su genial amistad, por un oscuro poeta de la corte, el Marqués de Saint-Lambert.

En su retiro de la Champaña, en su Chateau de la comuna de Cirey-sur-Blaise, Voltaire y Emilie de Châtelet, *cette femme philosophique,* se dedican a Leibniz y a Newton, entre otros pasatiempos. Él todavía no ha perdido la esperanza de orientar la carrera de la señora Châtelet hacia la historia. En 1740, ella le expone cuáles habrían de ser los requisitos de esa ciencia para que pudiera captar su newtoniana atención. Voltaire lo resume así: «Elle cherchait une histoire qui parlat à la raison» [1].

Esta exigencia de la matemática al filósofo es uno de los arranques imaginables de un reforma decisiva tanto en el concepto como en la práctica de la historiografía. Para captar a una mentalidad que, como la de *Mme* Châtelet, estaba maravillosamente amueblada por Newton, Voltaire sabe que en lugar de la turbamulta de los hechos dispersos, la historia debe exponer el *continuum* de los cambios habidos en las condiciones de vida del hombre. «¿Por qué esta clase de historia le dice algo a la razón?», pregunta Blumenberg, un gran especialista en flirts voltaireanos. No porque la historia sea *magistra vitae,* no. Más bien porque se encuentra «más allá del caos de los acontecimientos en una relación razonable con la dimensión del tiempo». Voltaire encauzó su concepto de historia en otra dirección, en la dirección de una *filosofía de la historia,* tras atender a la crítica que Emilie Châtelet le expusiera después de su decepcionante lectura del *Discurso sobre la Historia Universal* del obispo Bossuet: «Elle se plaignit qu'un homme si éloquent oubliàt en effet l'univers dans une histoire universelle...» [2], escribe [*Ella se lamentó de que a un hombre tan elocuente se le hubiera olvidado de hecho el universo en una Historia Universal*].

---

[1] La cita de Voltaire la recojo del capítulo X, «Retraso de la Ilustración y aceleración de su procedimiento», en Blumenberg, Hans, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo,* Valencia, Pre-Textos, 2007, p. 195s.

[2] Citado en *Ibidem,* p. 196. Del original: «Sur les moeurs» (1763), en Voltaire, *Ouvres,* Tome XLI, Mélanges-Tome V, Paris, Chez Lefévre, Libraire, MDCCCXXXI, p. 131. El comentario de Voltaire viene a renglón seguido de esta interrogación muy concreta recogida de la propia Emilie Châtelet: «Pourquoi l'auteur dit-il que Rome engloutit tous les empires de l'univers? La Rusie seule est plus grande que tout l'empire ròmain.»

La forma «auténtica» de la filosofía de la historia en las décadas de su consolidación (de 1740 a 1760) es la de una historiografía cuya meta pasa por sustituir el *discretum* de los hechos por el *continuum* del movimiento histórico, sin importar tanto qué todo o qué dirección resultase de ello, como que tal *continuum* permitiera asimilar la historia a un proceso en sí mismo orientado y evaluable. Podríamos expresarlo de otro modo: la Ilustración es ese momento de la modernidad [3] en que la historiografía comienza a reportarse como filosofía de la historia. Un dato lo avala —lo recuerda Giacomo Marramao—: en Alemania, un país en el que no se puede decir que la lexicografía no haya disfrutado de trascendencia política, el término *Geschichte* (para «historia»), como vocablo que denota una imagen general y homogénea del Proceso y no una mera contextualidad de πράγματα o *res gestae,* se impone sólo con el diccionario gramatical y crítico de Johann Christoph Adelung de 1778.

Faltaba, en cambio, que el Siglo de las Luces adoptara sin restricciones la idea de progreso, para lo cual hubo de esperar a la víspera de la Revolución francesa, por más que, como nos recuerda Jacques Le Goff [4], los revolucionarios rara vez recurrieran explícitamente a ese concepto; y eso sin olvidar que, desde finales del siglo XVI, la superioridad de los hombres de la antigüedad ya había sido fuertemente cuestionada aquí y allá (recordemos, por su plasticidad, a los *Hoggidí,* la secta de alabadores del presente fundada en Italia en 1623 por Secondo Lancellotti —a quien su nombre de pila le caía un poco a desmano de su modernidad— y cuyo emblema fue *L'Hoggidí overo gli ingegni moderni non inferiori ai passati*—).

Con lo que se demuestra que, en contra de lo que a veces parece darse por establecido, el progreso no es la única, ni la primera, dimensión lista para cumplir el expediente de racionalidad exigido por la filosofía de la historia; y que, por eso mismo, reservarle a ésta el papel de matriz hueca del progreso, es tanto como olvidar que su principal contribución a los tiempos inmediatamente previos a Condorcet, el autor de esa obra maestra del progresismo titulada *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (*Esbozo de un cuadro histórico del progreso del espíritu humano,* 1794), fue la de ayudar a vencer la providencial indiferencia entre el tiempo, hasta entonces sólo el medio donde aparecen sucesos y actores, y la especificidad moral del

[3] No paso por alto la advertencia de Reinhart Koselleck acerca de que el concepto «modernidad» sólo está documentado, según Grimm, desde 1870. Su concepto exacto sólo se implantó lexicalmente en el último cuarto del siglo XIX: a partir de entonces, se impuso «modernidad» como denominador diacrónico que engarza las estructuras comunes de lo moderno, del tiempo nuevo, que las investigaciones histórico-lingüísticas (y hasta el autor de estas páginas) aplican con naturalidad incluso al siglo XVI. Cfr. Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos,* Barcelona, Paidós, 1993, pp. 289-290.

[4] Cfr. Le Goff, Jacques, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso,* Barcelona, Paidós, pp. 156ss y 210ss.

hombre. No hará falta insistir en que el gran arquitecto que, en el cambio del siglo XVIII al XIX, supervisó las obras de demolición de esa indiferencia entre la constitución moral del género humano y la historia secular, fue Kant.

En realidad, el progreso satisfizo diversos expedientes cuando fue abrazado por esa misma filosofía de la historia que inicialmente no lo había requerido para venir al mundo. Primero, revolucionó la historiografía emancipando a la Historia de cualquier modalidad de inspiración cíclica o atavismo astrológico (algo relevante, si entendemos hasta qué punto la idea de fondo del Siglo de las Luces no es la idea de progreso, sino la de *Naturaleza,* como pueden acreditar los primeros principios kantianos recogidos en sus «Ideas para una historia universal en clave cosmopolita»). Además, el progreso cumplió todas sus promesas de superación del pasado reciente sin recurrir al truco Renacentista consistente en exhumar un pasado todavía más remoto y, *éste sí, más cercano a la verdad.*

* * *

Claro que conceder que el contenido de la historia es susceptible de racionalidad, supuso que, también a la inversa, el ilustrado hubiera de mirar —como dice Blumenberg— en el abismo de las exigencias temporales de la propia razón [5]. Expresaré de dos modos las consecuencias de este abismamiento ilustrado en el misterio de una razón que toma definitivamente conciencia de que, para desplegar su efectividad, precisa de gran consumo de tiempo, de modo que ya no será posible separar racionalidad y experiencia histórica.

De una parte, la filosofía de la historia, desde el momento en que cayó seducida por la idea de Progreso, no pudo servir en adelante al Futuro sin verse al mismo tiempo obligada a rendir cuentas del Pasado, esto es, a incorporarlo necesariamente en su relato. Aportaré sólo una prueba, pero suficientemente contundente, de este doble vínculo (sin el cual, el progreso sería como un río absurdo cuyas dos orillas fluyen con él a su misma velocidad): me refiero a la presentación del Calendario republicano decretado en 1793. Corrió a cargo del miembro de la Convención Nacional, el matemático Charles-Gilbert Romme, uno de sus diseñadores junto con el poeta Fabre D'Églantine, que aprovechó el momento para declarar: «El tiempo abre a la historia un *nuevo* libro; y en su *nuevo* camino, simple y majestuoso como la igualdad, tiene que marcar con un buril *nuevo* los anales de la Francia revolucionaria». Todo lo que pertenece a los dieciocho siglos precedentes, durante los cuales lo único que prosperó fue el fanatismo, debe olvidarse. El almanaque republicano asume como referencias propias únicamente los órdenes de la Naturaleza y la propia Revolución: los años comenzaban el 22 de septiembre, coincidiendo

[5] Blumenberg, H., *op. cit.,* pp. 189-161.

con el equinoccio de otoño, y los doce meses, divididos ya no en *septimanas* sino en décadas —para desgracia de los asalariados—, se repartían entre las cuatro estaciones, comenzando por *Vendémiaire* (del latín *vindemia,* Vendimiario) y terminando en *Fructidor* (del latín *fructus,* Fructidor). El santoral católico fue cancelado en beneficio de la asociación de cada uno de los 360 días de la *data* republicana con un animal, una planta o una herramienta, sustituyéndose a Santa Salomé por la manzana y a Santa Brígida por el brécol. Las fechas restantes, hasta contabilizar 365, los llamados días complementarios o, inicialmente, *sans-culótidos,* se empleaban como Fiestas Nacionales y, en lugar de las solemnidades Pascuales se conmemoraban las del trabajo, la virtud, el genio, la opinión, las recompensas y, de comodín para los bisiestos, el día de la Revolución.

Sin embargo, el calendario parecía diseñado para exhibir demasiado a las claras la fractura con el pasado, lo que fue percibido por algunos revolucionarios como una abjuración de la idea de progreso. Parecía una negligencia política dejar de armonizar de semejante modo la experiencia de novedad con la idea de progreso. Así, fueron esgrimidos nuevos almanaques al servicio de la historia-progreso que le colmaran sus orgullos al ciudadano de la República, anales que echaban de ver cómo el tiempo nuevo inaugurado por la Revolución *también* era el resultado de la historia que le precedió. Y para ello proponían, sin necesidad de restaurar a los santos cotidianos de la Iglesia, sustituir las manzanas y el brécol (y los días conmemorativos del comino, la salicornia, la lechuga, el guisante, el cangrejo de río, los caparrones, el gusano de seda, la cesta y la pala...) por nombres de grandes hombres del pasado, auténticos benefactores de la humanidad. La propuesta de enmienda al calendario de Gilbert Romme pone así en claro cómo la historia-progreso fue un instrumento de asimilación del pasado [6].

---

[6] Cfr. Le Goff, J., *op. cit.,* pp. 217 s. Por otra parte, este fenómeno tiene ilustres precedentes, y algunos relativamente remotos. Pienso por ejemplo en el célebre *Prefacio de Nicolás Copérnico a los Libros de las Revoluciones* (*De revolutionibus orbium caelestium,* 1543), dirigido al Santísimo Padre, Papa Pablo III en estos términos: «En consecuencia, me he tomado la molestia de leer las obras de todos los filósofos que han llegado a mis manos para ver si alguno de ellos había supuesto jamás que los movimientos de las esferas del mundo eran otros que los admitidos y enseñados por las actuales escuelas matemáticas. Primero encontré en Cicerón que Hicetas [de Siracusa, siglo V antes de nuestra era] pensaba que la tierra se mueve. Posteriormente, también vi cómo Plutarco reseñaba en sus obras que algunos otros filósofos han mantenido idéntica opinión. Para patentizarlo trascribo las propias palabras de Plutarco: (...). Beneficiándome de estas opiniones comencé yo también a pensar en la movilidad de la tierra. Y, aunque la opinión parecía absurda, al saber que otros antes de mí habían gozado de toda libertad para imaginar cualquier círculo a fin de explicar los fenómenos de los astros, consideré que en justa correspondencia podía permitírseme la experiencia de investigar si, admitiendo algún movimiento de la tierra, era posible encontrar una teoría de los orbes celestes más sólida que las emitidas por aquellos». El pasaje es extraordinariamente significativo: en pleno siglo XVI, Copérnico no está empleando sin más al pasado clásico como autoridad con que legitimar su investigación; al recalcar ante el Papa que una afirmación tan monstruosa como que la tierra se

El abismamiento ilustrado en las exigencias temporales de la razón conoció otra consecuencia, mucho más inquietante que la certeza de que el futuro no se gana si se pierde absolutamente el pasado (algo que bastaría para hacernos dudar muy seriamente de que el futuro-centrismo de la modernidad equivaliera automáticamente a un goce sin complejos del porvenir). El progreso no es sólo una especie de fórceps de la memoria. Al obligar a una suerte de ensanchamiento de las paredes del tiempo político, también acabó siendo, a su manera, el padre de la contingencia.

Como indica Hans Blumenberg, «el empeño en dar más tiempo al pasado se revela como una característica inconfundible de la Ilustración». Esta ampliación inusitada del horizonte del pasado forma parte, muy razonablemente, de un proyecto de invalidación del primado de la Biblia como documento histórico —primado que venía dando pie a cronologías de la edad del mundo ciertamente acientíficas, una de las más representativas de las cuales era la «cronología Ussher», por el arzobispo anglicano James Ussher, quien en sus *Annales veteris testamenti, a prima mundi origine deducti* (1650), concluía que el primer día de la creación, o *Anno Mundi,* había tenido lugar al atardecer del domingo 23 de octubre de 4004 a.C., según el calendario Juliano—. Pero, al habilitar un lugar en el tiempo para las grandes civilizaciones no bíblicas, la Ilustración estaba poniendo sobre la mesa un tema de su interés más prioritario: la necesidad de una nueva organización del tiempo acorde a la superdilatación de los procesos de desarrollo moral y racional del hombre: «únicamente si la edad del mundo era un proceso de desarrollo, que sólo en un estadio avanzado ofrecía al hombre las posibilidades de existencia, cabía pasar por alto la desproporción meramente cuantitativa entre la edad del mundo y la de la humanidad, para de ese modo encontrar en la funcionalidad de todo el proceso a favor del hombre un principio de justificación para la proporción entre el tiempo del mundo y el tiempo de la vida» [7].

La ganancia del tiempo para el pasado fue un proyecto de innegable impronta antropocéntrica, pues aceptaba que el universo hubo de consumir mareas de tiempo, espacio y materia antes de crear las condiciones de habitabilidad para el genero humano; pero se trataba de un antropocentrismo que, en aras de destacar su importancia, desplazaba a la humanidad del centro exacto de la historia, alimentando de paso la certeza de que la vida de la especie, no digamos la de cada individuo, era un episodio de lamentable brevedad en el

---

mueve acumulaba bastantes precedentes, está intentando proteger su libertad, demandando al menos tanta como debieron de disfrutar los sabios de la antigüedad; pero con la intención de sobrepujar a éstos mediante la conquista de una teoría astronómica *más sólida que la suya.* También aquí Copérnico dedica el grueso de su Prefacio a integrar el pasado de la manera más calculadora, con vistas a apuntalar su derecho a la «experiencia» de ruptura y, gracias a esa maniobra, también su contribución al progreso. Cfr. Kuhn, Thomas S., *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento,* Barcelona, Ariel, 1996, p. 194.

[7] Blumenberg, H., *Tiempo de la vida y tiempo del mundo, supra,* p. 190.

proceso total. Todo esto trajo a primer plano el dilema —que no todos supieron captar, Voltaire entre ellos— acerca de si no sería entonces necesaria una ganancia equivalente para el futuro.

La amenaza latente consistía en tener que transferir al futuro la ampliación del tiempo para el pasado, tenida por digna de confianza. Con ello se habría planteado inevitablemente la pregunta sobre qué otra cosa que pérdida y ruina podría suponer un tal espacio de tiempo para la realidad humana, si se partía de que el presente ya satisfacía las expectativas de la historia. Para escapar a este dilema no quedaba otra alternativa que retirar a un segundo plano el presente a favor de los aspectos de un futuro en el que para todo paso progresivo de la moralidad, de las artes y de la cultura habría que emplear, quizás, los milenios con la misma generosidad que cuando se trataba del pasado. [8]

No podemos olvidar la intensidad con que los ilustrados vivieron el progreso como un duro problema de conciencia. Cuanto más ambiciosa y escrupulosamente hubieron formalizado el expediente de perfectibilidad de lo humano, tanto más peliagudo se les volvió creer que el presente y sus contemporáneos eran el cumplimiento final de dicho expediente. La ampliación de la perspectiva del futuro era así una consecuencia de la sospecha de que la actualidad, y los actuales, a lo sumo alcanzaban a ser una fase de paso y mediadores, pero nunca los definitivos beneficiarios, del concepto de progreso.

Creo que esto nos invita a hacernos cargo de la auténtica fisonomía del Progreso: el individuo de la Ilustración fluctúa entre el aliento y el desconsuelo a la vista de su imagen histórica. Hay una suerte de contingencia cuya especificidad nadie tiene derecho a expropiarle al ilustrado. Porque es cierto que la historiografía del XVII había llegado por otros medios a la conclusión de que el Futuro era un continente de dimensiones insondables, lo cual dejaba a los presentes en una situación de clara insuficiencia; pero esa conclusión era hija de presupuestos, y madrastra de efectos, bien diferentes a los experimentados por la Ilustración.

Tomemos el ejemplo, bastante ventajoso, de Bossuet, cuya concepción de la historia comienza y concluye con la tesis de que el curso entero de la aventura humana está gobernado por la Providencia, convirtiéndose así en uno de los intelectuales más azotados por el librepensamiento —o «los impíos», si nos infundimos su hábito—. También a una historiografía providencialista se le planteó de manera acuciosa el problema de que no existiera *aún* un orden justo en la historia. Sin embargo, para Bossuet eso no significa otra cosa más que *todavía* hemos de esperar algo del futuro o, más correctamente, de la eternidad; pues Dios tiene mucho —*infinito*— tiempo para realizar sus intenciones, y por eso no podemos mostrarnos impacientes en lo relativo a la confusión formidable de las cosas de la actualidad, antes al contrario, estamos frente a la más propicia invitación a dejar de admirar grandeza ninguna de la tierra así como a no temer miseria alguna del presente (ante semejante escue-

[8] Ibíd., p. 192.

la de sufrimiento, al hombre común más le valía no desesperar demandando los signos visibles de esa protección divina que Dios no concedió ni siquiera a su hijo en la cruz, un apunte escalofriante de Bossuet [9]).

La posición del Ilustrado en el trance de ver cómo su presente se recorta contra el horizonte agigantado del futuro, por necesidades del desenvolvimiento histórico de la Razón, en modo alguno es derivable de la posición que ocupaba antaño el cristiano dentro de la comprensión providencialista de la historia del mundo, como quisieran los seguidores de Karl Löwith. Dicho de modo contundente: es recomendable ponerse a resguardo de la tentación de interpretar ambas experiencias como un puro trámite de secularización. La ganancia de tiempo para el Futuro de acuerdo al guión del Progreso en los ilustrados, no es la versión mundanizada de la Eternidad que demandaba Dios para llevar a cabo sus planes según el guión de la Providencia (aquí, con el *copyright* del obispo Bossuet, director de la Asamblea del Clero en la Francia de Luis XIV). Sería tanto como pretender que la conciencia de nuestra contingencia, que es uno de los efectos más comprensibles —y en absoluto negativos— de la ampliación del futuro de conformidad a la moderna ideología del Progreso, es nada más que un *remake* de la Esperanza, que es una de las articulaciones más ostensibles de la fe, dentro de la visión profética de la eternidad, según reza la inmarcesible doctrina de la Providencia.

2

Donde Emmanuel Kant, con su proverbial sentido del humor, concluye un texto de 1798 con un chiste, repito, con un chiste, que nos permite introducir el concepto de aceleración para describir «el ser del futuro» característico de la condición moderna. El texto se titula «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor» y dice así: «un médico no hacía sino consolar a su enfermo todos los días con el anuncio de la próxima curación, hoy diciéndole que el pulso iba mejor, mañana que lo que había mejorado era la excreción, pasado que el sudor era más fresco, etc., etc. El enfermo recibe la visita de un amigo: ¿cómo va esa enfermedad?, le pregunta nada más entrar. ¡Cómo ha de ir! ¡Me estoy muriendo de mejoría!»

El progreso abre un nuevo campo semántico para la modernidad ilustrada. ¿Cómo se resignifica la «novedad» dentro de la teoría del Progreso, teniendo en cuenta que cualquier «novedad» supone siempre un acontecimiento-encrucijada de los estratos del tiempo? Giacomo Marramao dedicó un libro excelente, *Poder y secularización* [10], a analizar la naturaleza acu-

[9] Cfr. Löwith, K., *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia,* Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 169-177.

[10] Cfr. Marramao, G., *Poder y secularización,* Barcelona, Península, 1989 [orig., 1983].

mulativa e irreversible del tiempo futuro como forma de perspectiva «soberana» de la *Neuzeit* (Modernidad = *tiempo nuevo*). Pero, para entender bien qué modalidad de visión se impuso tras la apertura de esta *perspectiva soberana* de la *Neuzeit,* es preciso analizar de qué forma se ha interpretado el Progreso en las versiones más bruscas, eufóricas y optimizantes de la modernidad a partir de 1789. Para responder a esto, resulta todavía muy útil recurrir a la semántica del cambio histórico propuesta por Reinhart Koselleck [11].

Una forma relativamente fiable de definir la Modernidad consiste en presentarla como el tiempo en que los conceptos políticos, al igual que las circunstancias históricas que éstos abarcan, comienzan a disponer de una estructura temporal interior. El «tiempo», dice Koselleck, se adueña de la economía del lenguaje, tiñendo todo el vocabulario político y social. Desde, al menos, la Revolución Francesa, es difícil encontrar un «concepto central de la teoría política o la pragmática social que no contenga un coeficiente temporal de modificación, sin el cual nada se puede conocer, pensar o argumentar, sin el cual se habría perdido la fuerza de arrastre de los conceptos» [12]. Con gran fortuna crítica, el autor de *Futuro pasado* propuso tematizar el tiempo histórico por medio de dos categorías: la experiencia y la expectativa. La primera es «pasado presente», pues sus acontecimientos han sido incorporados a nuestra existencia y pueden ser recordados. Dentro de la estructura temporal de la «experiencia» cabe, por supuesto, la posibilidad de corregir recuerdos erróneos, así como la de recopilar otros nuevos que se van ensamblando y superponiendo con los anteriores, hasta hacer del *«presente* del *pasado»* algo muy dinámico. A la experiencia, Koselleck le aplica la metáfora del espacio: ella se reúne en un *espacio de experiencia.*

La segunda de las dos categorías metahistóricas es la de «expectativa». Se trata de un «futuro hecho presente»: apunta al todavía-no, a lo que sólo se puede descubrir, pues aún no ha sido experimentado. A la expectativa se le adosa la metáfora del horizonte: ella se arroja a un *horizonte de expectativa.* El horizonte es la línea tras la cual el futuro promete abrir un nuevo espacio de experiencia que, sin embargo, no nos es dado contemplar [13].

---

[11] En adelante me referiré, especialmente, a Koselleck, R., *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos, supra,* pp. 324ss.

[12] *Ibidem,* p. 324.

[13] Koselleck, para no ir a la zaga de Kant, introduce un famoso chiste político «actual»... sobre Kruschev (*ergo,* en 1979, fecha de edición de *Futuro pasado,* para su autor seguía siendo actual un líder depuesto en 1964 y muerto en 1971):

«En el horizonte ya es visible el comunismo», explica Kruschev en un discurso.

Pregunta incidental de un oyente: «Camarada Kruschev, ¿qué es el horizonte?»

«Búscalo en el diccionario», contesta Nikita Sergeievits.

En casa, ese individuo sediento de saber encuentra en una enciclopedia la siguiente explicación: «Horizonte, una línea imaginaria que separa el cielo de la tierra y que se aleja cuando uno se acerca». En Koselleck, R., *op. cit.,* p. 340.

Pues bien, ¿cómo se comporta el progreso respecto a la deseable sincronización entre experiencia (*presencia del pasado*) y expectativa (*presencia del futuro*), sin la cual la armadura de nuestra existencia histórica parecería, bien oxidarse, bien desmontarse? Recordemos que el cambio histórico resulta, desde esta perspectiva, tanto más razonable cuanto mejor se coordinen las expectativas con las experiencias, pues no estamos ante simples conceptos contrarios, sino ante modos de ser desiguales, de cuya benéfica tensión se puede deducir, según Koselleck, algo así como el tiempo histórico. Y lo que ha ocurrido a partir de 1800 es que, lejos de corresponderse, experiencia del pasado y expectativa del futuro se fraccionan progresivamente. Lo característico del horizonte de expectativas esbozado por la Ilustración tardía es el hecho de que se conceda al futuro una potencia de transformación y perfeccionamiento de la sociedad susceptible de ser expresada cada vez más rápida y aceleradamente: «el abismo entre pasado y futuro no sólo se va haciendo mayor, sino que se ha de salvar continuamente la diferencia entre experiencia y expectativa y, por cierto, de un modo cada vez más rápido para poder vivir y actuar (...) La modernidad sólo se pudo concebir como tiempo nuevo desde que las expectativas aplazadas se alejaron de todas las experiencias hechas anteriormente» [14].

Así, el Progreso vendría a ser quien conceptualizó la estructura temporal de lo moderno a través de la apremiante fórmula «cuanto menor el contenido de experiencia, mayor la expectativa». Él sería el responsable de la «patogénesis» de la Modernidad, que viene representada por una inversión simbólica de la relación constitutiva del proyecto moderno, relación entre lo que Marramao denomina el «principio esperanza» y el «principio represivo»: la consecuencia de dicha inversión es que la perspectiva tendida hacia el futuro fagocita progresivamente la experiencia, quedándonos sin *stock* de experiencias en que engarzar la acelerada, abismática, avalancha de expectativas [15].

Desde luego, un tiempo histórico con el mismo diagnóstico que el enfermo kantiano. Muerto de mejorías.

* * *

[14] Ibid., p. 351.

[15] No puedo entrar aquí a debatir un tema de interés: esta patología está presente en los inicios de la *Neuzeit,* como señala Marramao; pero según algunos, como es el caso de Adorno y Horkheimer en su «Dialéctica de la Ilustración», esta patología sería rastreable mucho más atrás, en los orígenes mismos del Logos occidental. Las interpretaciones menos cautelosas de la Teoría Crítica, asumirían el riesgo de que la crítica a la razón Ilustrada/burguesa, instrumentalmente reducida a la autoconservación y el dominio, terminara «ontologizándose». De manera que la crítica padece un corrimiento «ontológico» radical y preferirá tomar por referente, no a una limitación histórica de la Ilustración, sino a la estructura interna de la Razón Occidental. Con lo que la solución pasaría por una *filosofía negativa,* es decir, no por una salida histórica a la crisis, sino por una salida crítica de esta historia como tal. Cfr. Horkheimer, M. y Adorno, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración* (introducción y traducción de Juan José Sánchez), Madrid, Trotta, 1994.

Podría pensarse que en el análisis de Koselleck, por útil e imprescindible que nos resulte, hay de fondo una cierta supervaloración del término *ad quem* del Progreso. Y tal como he querido mostrar más arriba, a partir de 1760 es muy difícil encontrar en la pragmática de la historia una versión del progreso tan emancipada de los avales del pasado, tan maravillosa y definitivamente liberada de su corresponsabilidad frente a los espacios de experiencia antecedentes, tan mecánicamente olvidadiza de todos los términos y autoridades *ad quo,* como para elevar a axioma de la filosofía de la historia la tesis de que ninguna expectativa se puede derivar ya suficientemente de la experiencia precedente. En resumidas cuentas, quizá hemos de comenzar a dudar si la ruptura de la continuidad, ese catastrófico deshilvanamiento de las generaciones, pertenece de un modo tan categórico a los *topoi* de un futuro progresista que, seguramente, nunca existió en la práctica de forma tan acrisolada como lo hace en las eruditas páginas de *Futuro pasado.* Es como si no se tuviera en cuenta el mantillo político de donde nació, por ejemplo, el gesto de protesta de los revolucionarios progresistas contra el ecológico Calendario Republicano: figuradamente, un «¡Recuperad *un/otro* pasado, inventáoslo si hace falta, pues de otro modo vuestros *novismos* no serán consistentes con la novela del Progreso con cuya lectura se forma a la *polis*!»

En un ensayo relativamente reciente, cuyo título parafrasea a Adorno, «Minima temporalia», Giacomo Marramao ha incidido, sin embargo, en el rostro de Jano que, según él, preside la patología de los modernos:

> La dimensión del futuro pierde la carga simbólica profunda que la legitima, es decir, cuando la proyección de futuro deja de ser una perspectiva liberadora para el imaginario individual y colectivo y se convierte en factor de coacción y obstáculo para la experiencia. Esta patogénesis está en la esencia de la «edad nueva», como demuestra la genial intuición shakespeariana de la pulsión de muerte en la cual se basa la aceleración: la energía cinética como ataque al tiempo equivale a la «Muerte que asesina a la Muerte». Dicho en otros términos: para ganar tiempo, ésta temporaliza todo lo que encuentra en su camino. Esta inflacción del tiempo provoca la paradoja de la «muerte del tiempo», del «tiempo agotado». Todo futuro determinado por el proyecto moderno sólo puede convertirse en realidad si tiende hacia el pasado. Ahí reside el aparente misterio del origen común de la conciencia histórica «progresiva» y la museificación del pasado. La necesidad de encerrar y conservar el pasado en museos surge cuando se adquiere una idea general de Progreso. [16]

Al leer esto, no podemos dejar de pensar en Nietzsche y su II Intempestiva, donde, al narrar los síntomas de la plaga del historicismo en el alma moderna, apuntaba que todos los límites habían sido derribados y todo lo que «fue alguna vez» se abalanza sobre los hombres, un fenómeno, el de *los excesos del sentido histórico,* estrictamente correlativo de lo que ocurre cuando

[16] Marramao, Giacomo, *Minima temporalia. Tiempo, espacio, experiencia,* Barcelona, Gedisa, 2009 (orig. 2005), pp. 89s.

miramos hacia adelante, el desplazamiento hasta el infinito de todas las perspectivas.

Lo que tenemos al final, sobre todo si observamos el conjunto con la propensión conservadora de un Koselleck, es que, narrado con la sintaxis de la aceleración, el mito ilustrado de la *factibilidad del futuro* deviene en un cuento frenético acumulador de *sumas y sigues* [17]. Pero lo que logra Marramao al introducir, en este contexto, su tesis acerca de la muerte del Tiempo, es desplazar la denuncia de la aceleración moderna desde su esfera metodológica hasta su fondo ético-práctico inaplazable.

La paradoja es ésta: un Progreso devenido en pura aceleración sin cuento, acaba dándose la mano con lo que parecía su opuesto en los tiempos de Nietzsche, *la adoración divina a lo dado.* Convirtiendo así a la ciudadanía más expuesta a sus brusquedades e innovaciones en un ser político tan conservador como aquél que aprendió a doblar la espalda y asentir con la cabeza al «poder de la Historia», pues, en cualquiera de los dos casos, «se termina por otorgar finalmente un «sí» mecánico-chinesco a cualquier poder, sea éste sólo un gobierno, una opinión pública o una mayoría numérica». [18]

Inspirándose en la tantas veces glosada tesis VI de Benjamin, donde se declara que «sólo posee el don de encender la chispa de la esperanza en el pasado aquel historiador que esté firmemente convencido de que ni los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence, y el enemigo no ha dejado de vencer», el firmante de *Minima Moralia* postula como tarea del historiador la de elaborar una *Darstellung* (representación) que salve a los sucesos de su neutralización implícita en esas narraciones que no tienen el descaro de descubrir el rostro bifronte de la Modernidad, para la cual *Futurismus* progresista y patrimonialización *museística* del pasado no son más que dos caras de una misma moneda, la «proyección apologética de un presente sellado por la Mitología y la jurisprudencia del *vencedor»* [19].

---

[17] Expresiones que tomo del clarificador estudio introductorio de Faustino Oncina, «La modernidad velociferina y el conjuro de la secularización», a Koselleck, R., *Aceleración, prognosis y secularización,* Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 30.

[18] Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida, II Intempestiva,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, p. 111.

[19] Marramao, G., *Minima temporalia, supra,* p. 93. Desde luego, es inevitable relacionar otra vez la cita de Marramao con la II Intempestiva de Nietzsche *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida,* de 1874, donde el filósofo expone el triple sentido en que la historia pertenece a la vida: «Le pertenece como alguien que necesita actuar y esforzarse, como alguien que necesita conservar y venerar, y, finalmente como alguien que sufre y necesita liberarse. A esta trinidad de relaciones corresponden tres maneras de abordar la historia. Así se distingue una historia *monumental,* una *anticuaria* y una *crítica».* Creo que es muy clara la vinculación de la «museificación» del pasado, como sombra del futuro-centrismo del Progreso, con la idea nietzscheana de memoria «anticuaria» que «se petrifica justamente en el momento en que la frescura vital del presente ha dejado ya de animarla y entusiasmarla». Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida, II Intempestiva, supra,* pp. 52, 64.

Siquiera sea como nota marginal, me gustaría sugerir que, si bien desde el punto de vista que aquí más nos preocupa, la muerte del Tiempo es un acontecimiento indeseable que merece fuerte protesta, pues esa muerte es el resultado de la victoria del pensamiento conservador en su más reciente fenomenología, esto es, no la de quien toma partido por la Tradición, sino la de «quien *conserva el cambio* dentro de los límites impuestos por la lógica de optimización de las instituciones tecnopolíticas» [20], hay al menos otra forma posible de articular la tesis de la muerte del Tiempo que se resiste a dejarse utilizar como excusa para desprestigiar a las representaciones del historiador al calor de este clima de *posthistoire* que, según se repite, nos ha tocado vivir.

No faltan autores que, como Jacques Rancière, desde posiciones del discurso sobre el saber histórico vecinas del psicoanálisis, han incidido en que hemos de aprender a aceptar que la muerte se introduce en la ciencia histórica no como residuo, sino como condición de posibilidad:

> La constitución de la historia en discurso de verdad se debe a la posibilidad de anudar positivamente la doble ausencia que se halla en el corazón del afecto histórico. Hay historia porque hay lo transcurrido y una pasión específica de lo transcurrido. Y hay historia porque hay una ausencia de las cosas en las palabras, de lo nombrado en los nombres. El estatuto de la historia depende del tratamiento de esta doble ausencia de la «cosa misma» que no está *más allí* —que ha transcurrido— y que jamás ha estado allí —porque jamás ha sido *tal como lo que ha sido dicho.* El afecto histórico está ligado a la ausencia en persona de lo que nombran los nombres. [21]

3

Donde me apoyo, justo al final, en el famoso cuento del mandarín chino asesinado, que es invención de Chateaubriand, lector de Diderot, y no obra de Rousseau según desliza erróneamente Balzac en su Papá Goriot, *a quien de todos modos cito; para, a imitación de la literatura del XVIII, extraer una moral de estas páginas, resumida en que no debemos conformarnos con invertir nuestras energías en aborrecer del clima de* post-histoire *en que estamos inmersos si, al mismo tiempo, no procuramos resistir y, si hemos resistido, combatir, algunas de las intentonas más atroces y ventajistas de superación de este clima. Por ejemplo, la superación que dice:* el futuro es el terrorista más buscado.

Este repaso a la clave de aceleración del pentagrama del Progreso, tenía una finalidad: destapar *finalmente* las afinidades entre aceleración y pensamiento apocalíptico. La complicidad entre velocidad y muerte del Tiempo.

---

[20] *Ibidem,* 93s.

[21] Rancière, Jacques, *Los nombres de la historia. Una poética del saber,* Buenos Aires, ediciones Nueva Visión, 1993 (orig. 1992), pp. 81s.

Ahora bien, he creído prudente interpretar la partitura obedeciendo a la imaginaria indicación *ma non troppo:* una cosa es el respeto a la óptica conservadora de Koselleck y otra distinta comulgar con su angustiosa sobrestimación de la velocidad como canon del cambio histórico (pues, ¿quién decide cuándo hemos acumulado *suficiente* experiencia para legitimar un cambio?). Lo preocupante, a mi entender, no es el supuesto *desempoderamiento* de nuestra capacidad de acción ante un Futuro tan prolífico e invasivo —debido a algo que tiene mucho de ficción temerosa, la ausencia absoluta de contenidos de la experiencia—, sino cuán legítimos pueden llegar a ser los poderes con que investimos nuestra experiencia al decidir sobre el Futuro, en un tiempo donde nuestra posiciones tienden a fundamentarse sobre principios narrativos y argumentativos que huyen de lo Absoluto [22]. De igual modo, la hipótesis de la muerte del Tiempo puede ser rescatada a beneficio de una poética del saber histórico algo más razonable, justamente en su desencanto.

Con todo, no se puede negar que una determinada acepción prevalente del Progreso ha dado lugar a un futuro-centrismo amnésico que, no sólo torpedea cualquier familiaridad duradera con el pasado, sino que descarga a la vez al *tempo* histórico de su *pathos* emancipatorio, en nombre de la «escatología del *ipso facto.»* [23] Y esta consecuencia paradójica del tiempo moderno, su morir de éxito, ha sido lo que la Postmodernidad ha disfrutado más tarde en régimen de usufructo. La mutua compasión moderna entre efectividad de la razón y experiencia histórica, más que neutralizarse con la Postmodernidad, conoció una fragmentación inusitada, resituándose en un mar de nuevas localizaciones reprimidas, de nichos multiculturales *por fin* descolonizados, con lo que el pensamiento filosófico postmoderno abandona el proyecto de la Ilustración; pero lo hace, ésta es su retórica, en nombre de la emancipación de lo humano que el modelo de razón superior de aquélla acabó oprimiendo, con lo que se proponen nuevas condiciones históricas en que la racionalidad debe ejercerse como poder, de acuerdo a un planteamiento político radicalmente descentrado y difuso, al servicio de la legitimación de la *diferencias* olvidadas.

Casi nadie discute que, en líneas generales, a la Modernidad le convino la caracterización de Baudelaire como *lo efímero, lo veloz, lo contingente,* y que todos aquellos que querían disfrutar de su cuerpo de experiencias concedían que, a cambio de disfrutar de su derecho a participar de la aventura de la transformación del mundo y del goce de su crecimiento, debían condescender

[22] He tenido en consideración el tratamiento de la noción de «experiencia» en Lacapra, Dominick, *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 57-103. Del mismo autor, *Escribir la historia, escribir el trauma,* Buenos Aires, Nueva Visión, 2005.

[23] Como apunta con precisión Faustino Oncina en el ensayo citado —cfr. nota 17—: «La modernidad velociferina y el conjuro de la secularización». Me remito a su obra más reciente: Oncina, F., *Historia conceptual, Ilustración y Modernidad,* Barcelona, Anthropos, 2009.

con el torbellino de desintegraciones requeridas por la innovación. [24] Podríamos representarnos ese cuerpo de experiencias recurriendo a otros términos: la Postmodernidad, más que romper con nada, lo que hizo fue extraer las conclusiones más fáciles de las crisis del pensamiento ilustrado en lo ateniente a la muerte del Tiempo, por ejemplo, qué hacer con una humanidad que se ha quedado sin pronóstico ni promesas.

Derogar la validez de toda la experiencia precedente equivalía para el aprensivo Koselleck a la abolición del arte de la prognosis. A no ser que se tire de la brida del tiempo desbocado, insertando efectos dilatorios en el futuro —esa sería su idea—, y afianzando las estructuras formales que se repiten en la historia y son las que nos permiten orientarnos, el arte del pronóstico quedará descabalado ante la *inexperimentabilidad* radical del porvenir.

Sin embargo, creo que los golpes en el pecho por la rotura del hilo de la tradición y la ceguera ilustrada del futuro, deben ser sustituidos por una comprensión más inteligente acerca de los que nos ha «pasado con el pasado». Hannah Arendt, en uno de sus mejores textos, nos ofrece una buena pista:

> Desde la perspectiva histórica, lo que en realidad se ha derrumbado es la trinidad romana, que durante siglos unió religión, autoridad y tradición. La pérdida de esta trinidad no anula el pasado, y el proceso de desmantelamiento no es en sí mismo destructivo; se limita a sacar conclusiones de una pérdida que es una realidad y que, como tal, ya no forma parte de la «historia de las ideas», sino de nuestra historia política, de la historia del mundo. Lo que se ha perdido es la continuidad del pasado tal y como parecía transmitirse de generación en generación, desarrollando su propia cohesión en el proceso. El desmantelamiento tiene su propia técnica (...). Nos encontramos entonces con un pasado, pero con un pasado *fragmentado* que ya no puede evaluarse con certeza. [25]

Sea como fuera, en el «hombre sin pronóstico ni promesas» de la Ilustración tardía, se celebraron las extrañas bodas entre la aceleración del tiempo histórico y el acortamiento apocalíptico del tiempo, típico de lo que Kant llamó el estilo terrorista de imaginarse la historia humana, propio de todos esos «fervorosos devotos» que sueñan con un mundo renovado a través de la burocracia de las llamas.

Quisiera expresar esta poco santa alianza entre aceleración y miasma del Tiempo histórico sin la ganga escatológica. Recurro a Fredric Jameson, quien en *Las semillas del tiempo* ausculta cuáles son los rostros de la muerte de la temporalidad, dentro de la lógica del capitalismo posburgués: la *estandarización* y la *modularidad.*

---

[24] Cfr. El añoso estudio de Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad,* México DF, Siglo Veintiuno editores, 1988 (orig. 1982); y Harvey, David, *La condición de la posmodernidad,* Buenos Aires, Amorrortu, 2004 (orig. 1990).

[25] Arendt, Hannah, *La vida del espíritu,* Barcelona, Paidós, 2002, p. 231.

La paradoja de la que tenemos que partir es la equivalencia entre una velocidad de cambios sin precedentes en todos los niveles de la vida social y una estandarización de todo —sentimientos y bienes de consumo, lenguaje y espacio construido— que parecería incompatible con esa mutabilidad. Es una paradoja que todavía puede conceptualizarse, pero en proporciones inversas: la de la modularidad, por ejemplo, donde la intensificación del cambio es posible gracias a la estandarización misma, donde los módulos prefabricados, presentes en todas partes, desde los *media* hasta una vida privada en lo sucesivo estandarizada, desde la naturaleza mercantilizada a la uniformidad del equipo, permiten que unas reconstrucciones milagrosas se sucedan a otras a voluntad, como en un video fractal. [26]

Ahora que la Postmodernidad, la usufructuaria de las crisis de la Ilustración, la que surfeó sobre las olas de la muerte del Tiempo ofreciendo una temporalidad de puertas abiertas (fácil de constatar allí donde el pensamiento postmoderno se expresó de manera más contumaz, como en la arquitectura), parece batirse en retirada, ¿puede decirse que asistimos a una reivindicación de ciertos «afectos históricos» que parecían hasta hace poco extravagantes de cultivar? ¿Hay lugar para la recuperación de cierta filosofía de la historia después de los avatares postmodernos de la racionalidad, como *kénosis* (vaciamiento) y como multiplicación? Hoy el ruego de Emilie Châtelet de una *historia que hable a la razón* sólo adquiere sentido en el interior de cada uno de los superespecíficos mundos de contenido en que se parcela una humanidad bastante poco común.

A finales del siglo XX prosperó, sin embargo, la idea, característicamente postmoderna, de la «huelga de los acontecimientos», una expresión del gran pensador argentino Macedonio Fernández (el autor de *No toda es vigilia la de los ojos abiertos,* practicante del *pensarescribiendo* en las vanguardias rioplatenses) que hizo fortuna al ser acuñada por Jean Baudrillard en su librito *La ilusión del fin* [27]: un estancamiento del tiempo, hijo de esa operación de las grandes multinacionales que supieron convertir la resignación en emoción y la explotación en *jouissance,* que provoca los consabidos efluvios fétidos acerca del fin de la historia... entre otros fines [28].

---

[26] Jameson, Fredric, *Las semillas del tiempo,* Madrid, Trotta, 2000, p. 28.

[27] Baudrillard, Jean, *La ilusión del fin,* Barcelona, Anagrama, 1993.

[28] Hay que volver a las palabras de ese ilustrado que fue Jacques Derrida: «En la actualidad nosotros no podemos no heredar esas Luces, no podemos y no debemos —es una ley y un destino— renunciar al *Aufklärung,* o dicho de otra manera, a lo que se impone como el deseo enigmático de la vigilancia, de la vigilancia lúcida, de la elucidación, de la crítica y de la verdad, pero de una verdad que al mismo tiempo guarda en ella un deseo apocalíptico, esta vez como deseo de claridad y de revelación, para desmitificar o, si lo preferís, para deconstruir el discurso apocalíptico mismo y con él todo lo que especula sobre la visión, la inminencia del fin, la teofanía, la parusía, el juicio final. Así pues, cada vez nos preguntamos inflexiblemente adónde quieren llegar, y con qué fines, quienes declaran el fin de esto o de aquello, del hombre o del sujeto, de la conciencia, de la historia, del Occidente o de la literatura, y de las últimas novedades del progreso mismo cuya idea no se ha manejado nunca tan mal por la derecha y por la izquierda.» Derrida, J., *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía,* México D.F., Siglo XXI editores, 2003[2], p. 52 (orig. 1982).

¿Cómo han resucitado los tiempos muertos de la postmodernidad? Baudrillard, periodista, dice: «A lo largo de este estancamiento de los años 90 se ha extendido la huelga de los eventos. (...) Bueno, se acabó la huelga. Los eventos han levantado sus brazos caídos. Es más, con los atentados de Nueva York y del World Trade Center lo que tenemos es un evento absoluto, la *madre* de los eventos, el evento puro que concentra en sí todos los eventos que nunca tuvieron lugar. Todo el juego de la historia y del poder queda subvertido, y al mismo tiempo las condiciones de análisis» [29] Por seguir con la metáfora, no deja de ser inquietante que alguien como Baudrillard identifique en el Terrorismo internacional al único esquirol que rompe la huelga en la fábrica postmoderna de sucesos; o dicho de otro modo, que para acabar con el paro de larga duración de ese desempleado que es el Futuro, el único sector productivo que le contrate su fuerza de trabajo sean los gobiernos en su lucha contra el Terrorismo mundial.

El dilema del fin del desprecio hacia la filosofía de la historia no está en reclamar o no la asignación de más o menos racionalidad a nuestra experiencia rediviva de la temporalidad tras el miasma postmoderno, sino en cuál es el sentido y el contenido políticos con que legitimamos el nuevo expediente de entendimiento entre experiencia histórica y racionalidad, de modo que éste no se clasifique una vez más en los archivos de la violencia, ni sirva a un monopolio autoritario del «ser del futuro».

El dilema, si se trata de un dilema, está, por ejemplo, en si conviene resucitar a la filosofía de la historia valiéndose o no del desfibrilador del progreso, aún cuando éste se articule *postmodernamente* como una versión superblanda de la teleología, ya no como descripción de un modo preestablecido de «ser del futuro», sino como el acicate narrativo en pos de un orden abierto de aspiraciones morales por las que merece la pena luchar. Porque, en todo caso, lo que ha de garantizarnos hoy cualquier narrativa de la historia es que la vacante del Futuro no quede contraída a un solo contenido normativo que, por mor de la razón, ponga en fila india a todos los medios políticos de nuestro presente.

El futuro es un tropo, más que un *topos:* no el lugar en que se nos impone una experiencia común; antes bien, una figura adonde se está trasladando constantemente el orden de nuestras experiencias para sentir la impropiedad de ese sí mismo con que parecen venirnos *ya dadas:* creo que se trata de una motivación suficientemente ilustrada y razonable.

Contrariamente a esto, tras la «madre» de todos los sucesos, el *11/S* y sus planetaria secuelas, pareció imponerse *sine die* una modalidad atroz de racionalidad securitaria, la «única» capaz de moverse trasversalmente, a través de todos los marcadores económicos y capas sociales, sentando las bases de

[29] Extraído de «la 4.ª guerra mundial está en otra parte», aparecido en *Le Monde,* el 2 de noviembre de 2001.

aquello que —en un contexto muy distinto— Hannah Arendt llamara «un mundo común» [30]. Una racionalidad preventiva que prosperó bajo las condiciones de la sociedad de masas y de la histeria colectiva, gracias a la cual las personas se comportan de repente *otra vez* como si fueran miembros de una gran familia, cuya trama genética es el miedo, cada una prolongando y multiplicando la perspectiva de su vecina en aras del Fin, esta vez una versión cínica de la Paz Perpetua con que lograr que *la historia hable a la razón.* Al poder de *una* razón.

Esta es una de las suertes de superación del desprecio a la filosofía de la historia que conviene combatir, la que quiere revertir aquel tratamiento anoréxico de todo lo histórico, que dejaba los ideales emancipatorios de la Ilustración a la altura de una iglesia en el fondo de un pantano, *volviendo a dar historia al futuro,* sí, pero empleando las razones para cuidar de lo porvenir en una sola de sus acepciones: mediante un tratamiento obsesivo y biopolítico de todo lo venidero inspirado exclusivamente en la *seguridad* de la vida de nuestra especie.

* * *

Françoise-René de Chateaubriand recogía en el *Genio del Cristianismo* el dilema «del mandarín chino» como forma de protesta airada contra la intuición de Diderot según la cual la distancia en el tiempo o el espacio debilita la conciencia de un delito:

> Yo me pregunto: Si te fuere posible, en virtud de un solo deseo, dar muerte a un hombre en la China y heredar su fortuna en Europa, con la convicción sobrenatural de que nunca se averiguaría la verdad, ¿transigirías con tal deseo? En vano me exagero mi indigencia; en vano pretendo atenuar este homicidio, suponiendo que merced a mi deseo, el chino morirá repentinamente sin dolor alguno, que no tiene herederos; y hasta que a su muerte el estado perderá sus bienes; en vano supongo a ese hombre abrumado de enfermedades y amarguras; en vano me digo que la muerte es un bien para él, que la llama, y que sólo le resta un momento de vida; a pesar de todos mis ingeniosos subterfugios, oigo en mi interior una voz que clama con tal fuerza contra la sola idea de semejante suposición, que no puedo dudar ni por un instante de la realidad de la conciencia. [31]

Cambiemos la distancia espacial por la temporal: una nueva intercomunicación postilustrada de experiencia histórica y eficacia racional debería ayudar a desmontar también la duda acerca de si resulta o no legítimo el enriquecimiento de nuestro presente a expensas de la aniquilación definitiva de una posibilidad en el futuro. O pensemos, más exactamente, que, en realidad, el

[30] Me apoyo en Arendt, H., *La condición humana,* Barcelona, Paidós, 2005, p. 77.

[31] Recogido por Ginzburg, Carlo, «Matar a un mandarín chino. Implicaciones morales de la distancia», en *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia,* Barcelona, Península, 2000, p. 214.

futuro es ese mandarín chino cuya vida constantemente están proponiéndonos asesinar a cambio de alguna ventaja del «ya mismo».

Siguiendo con nuestra moral, las políticas del tiempo deberían estar activamente concebidas para ponérselo difícil a posturas como la de Bianchon, el personaje de *La pére Goriot* de Balzac, a quien su amigo Rastignac pregunta:

— ¿Recuerdas aquel pasaje en que [Rousseau] preguntaba al lector qué haría si pudiera enriquecerse matando en China, con su sola voluntad, a un anciano mandarín, sin moverse de París?

— Sí.

— ¿Y bien?

— ¡Bah! Yo ya voy por el trigésimo tercer mandarín.