

2. ELEMENTOS PARA UNA HISTORIA CULTURAL DE LA TEMPORALIDAD: MODELOS BÁSICOS DE ESTRUCTURACIÓN SIMBÓLICA DE LA DIFERENCIACIÓN TEMPORAL

Hasta el momento, he abordado el tema del tiempo como problema ontológico, indagando –de acuerdo con los presupuestos teóricos desarrollados en la primera parte– qué tipo de “realidad” es o mejor, cuál es el verdadero alcance de sus representaciones como «componentes esenciales de la conciencia social, cuya estructura refleja los ritmos y cadencias que marcan la evolución de la sociedad y de la cultura» [Gurevitch, 1979: 260]. Ello significa que la forma en que cada cultura percibe el tiempo determina su propia concepción del mundo, en general, así como, de manera más particular, los distintos aspectos que componen dicha concepción: el espacio, lo causal, el cambio, el nombre, las referencias al mundo sensible y al mundo suprasensible, las relaciones entre lo particular y lo general, y entre la parte y el todo, el destino, la libertad, etc. Como forma altamente elaborada de discurso, la temporalidad está ligada, pues, en cada época y en toda cultura a una práctica social concreta, que señala, en consecuencia, a la constitución práctico-discursiva de las relaciones con uno mismo –la identidad-, con los demás –las relaciones de poder- y con la verdad –el conocimiento²⁹². De este modo, el citado Gurevitch, convirtiendo el tiempo en un problema cultural, defiende: «la actitud respecto al tiempo y el modo en que es aprehendido y vencido es variable, según las épocas y las civilizaciones. El tiempo plantea un problema de historia cultural muy distinto a los que surgen en filosofía, en física moderna, en psicología o en literatura» [Gurevitch, 1979: 261].

Una vez centrada la cuestión del tiempo como experiencia histórica concreta, como relación culturalmente determinada entre los distintos horizontes temporales, como diferenciación entre el pasado y el futuro -siempre en conformidad con unos patrones

²⁹² En este sentido, Gurevitch dice que «todas las categorías enumeradas anteriormente, incluido el “tiempo”, reflejan la práctica social. Pero al mismo tiempo contribuyen a ajustar la práctica a unas formas fijas, de acuerdo con la “concepción del mundo” existente» [Gurevitch, 1979: 260].

simbólicos de naturaleza narrativa-, es necesario sentar las bases de una nueva historia cultural de la temporalidad. Su amplio desarrollo excedería con mucho los objetivos de mi estudio. Sin embargo, voy a proponer un esquema general que sirva de punto de partida del tratamiento más concreto que realizaré de este fenómeno en el nuevo contexto histórico de la “sociedad de la información”. Considerando que, dentro de su enorme complejidad, nuestra nueva época histórica está marcada por el entrecruzamiento de temporalidades muy diversas --añadiendo, así, nuevas experiencias “postmodernas” a las tradiciones premoderna y moderna-, procederé del siguiente modo. En primer lugar, y siendo consciente de los riesgos de dicha simplificación, sólo justificada por motivos prácticos y metodológicos, realizaré una primera distinción histórica entre dos grandes modelos de conformación simbólica de la temporalidad. Es decir, entre, por un lado, el modelo de no-diferenciación y espacialización temporal, representado por el pensamiento mítico premoderno, y, por otro, el modelo de diferenciación unidireccional e histórica del tiempo, correspondiente a la idea moderna del Progreso. Ambos modelos estarán, por tanto, definidos por elaboraciones culturales muy distintas de la presencia universal del cambio y la duración, lo que cristalizará en unas concepciones negativa y positiva del tiempo, respectivamente. He de recalcar que entenderé por positividad y negatividad temporal el modo en que la experiencia de la sucesión y el flujo ininterrumpido de los acontecimientos puedan o no aportar algo a la constitución del ser y de las identidades sociales. Expresado de otra manera, la positividad o negatividad temporal serán formas distintas de pensar la identidad en relación con las diferencias, lo cual permitirá precisar el papel fundamental que juegan las categorías de la repetición y del progreso en uno y otro esquema. Desde ahí, será posible definir, finalmente, otros esquemas de correlación entre temporalidad, conocimiento, poder e identidad como el que representan las categorías postmodernas de la “variación” y de la “repetición de las diferencias”.

Este diálogo crítico con las referidas tradiciones culturales será, pues, la base sobre la que intentaré delinear las distintas tendencias que, en mi opinión, definen hoy las posibilidades de un determinado discurso histórico, así como de su misma superación. Ahí es donde haré uso de ese concepto que ya he mencionado en ocasiones anteriores como el de “complejo temporal informacional”. La descripción de dichos modelos se realizará mediante el análisis crítico de un “corpus” bibliográfico elemental, que permitirá una primera aproximación a determinados discursos históricos, es decir, a ciertas elaboraciones de “segundo grado” de la conciencia y experiencia temporal dominante en sus contextos de aparición. En síntesis, dicho análisis tendrá lugar considerando siempre

no sólo la manera en que los textos citados revelan un grado concreto de diferenciación y futurización temporal, sino también, las estructuras de la identidad, del poder y del conocimiento que reflejan. En lo relativo al problema de la identidad, y sin perder la óptica del “esquematismo social-temporal” que la configura ideológicamente, me acercaré a la fuente de sentido y de experiencia que representa su interiorización. Así, como concepto general, y de acuerdo con lo dicho hasta ahora en este trabajo, al hablar de la identidad aludiré al «proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido» [Castells, 1998a: 28]²⁹³.

De esta manera, el problema de la identidad quedará enfocado desde su conexión directa con las estructuras y relaciones de poder que contribuyen a su consolidación. Siguiendo la terminología propuesta por Manuel Castells, será posible distinguir -en función de los comportamientos temporales que expresan- entre tres formas y orígenes ideológicos de la reafirmación identitaria. En primer lugar, la “identidad legitimadora” es introducida por los poderes dominantes para asegurar, justificar y racionalizar ante los actores sociales su propio dominio. En segundo lugar, la “identidad de resistencia” es elaborada por aquellos individuos que, situados al margen de los beneficios de la lógica de la dominación prevaleciente en un contexto socio-histórico determinado, «construyen trincheras de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad» [Castells, 1998a: 30]. En tercer y último lugar, la “identidad proyecto”, haciendo uso de las reservas culturales y de sentido de los que se puedan disponer en un contexto concreto, apuntan hacia un proceso de redefinición de la propia identidad, y, en consecuencia, está abierta a la transformación cualitativa del sistema social en que se da. A este respecto Castells parece congruente con ese “esquematismo social-temporal” que delimita el grado de continuidad/discontinuidad de las identidades ideológicas con respecto a los valores culturales, y las instituciones económico-sociales y políticas dominantes en una época determinada «naturalmente, las identidades que comienzan como resistencia pueden inducir proyectos y, también, con el transcurrir de la historia, convertirse en dominantes en las instituciones de la sociedad, con lo cual se vuelven identidades legitimadoras para racionalizar su dominio. En efecto, la

²⁹³ Castells establece, así, una distinción clara entre identidad y rol social. Para este autor, mientras los roles sociales organizan las funciones que cumplen los individuos en los sistemas de los que forman parte, las identidades determinan el sentido concebido como «la identificación simbólica que realiza un actor social del objetivo de sus acción» [Castells, 1998a: 29].

dinámica de las identidades a lo largo de esta secuencia muestra que, desde el punto de vista de la teoría social, ninguna identidad puede ser una esencia y ninguna identidad tiene, *per se*, un valor progresista o regresivo fuera de su contexto histórico. Un asunto diferente, y muy importante, son los beneficios de cada identidad para la gente que pertenece a ella» [Castells, 1998a: 30]²⁹⁴.

En congruencia con la ambigüedad socio-temporal que determina la construcción y desarrollo histórico de las identidades ideológicas, es decir, las referidas a la comprensión-ocultamiento-legitimación de las prácticas políticas dominantes, afrontaré también la cuestión de la identidad desde el punto de vista hermenéutico de la construcción del “sí mismo” frente al otro. En este sentido, al esquema terminológico propuesto por Castells, añadiré otra distinción conceptual que se deriva de la relación del uno mismo con el otro. Ésta también responde a actitudes temporales determinadas. Pudiéndose cruzar metodológicamente con el esquema anterior, insistiré, pues, en el discernimiento entre una “identidad reactiva” y una “identidad dialógica”. La primera, enfocada siempre hacia la figura del adversario, y adoptando, por tanto, un sentido negativo, se basará en el principio esencialista de la identidad dada desde siempre y para siempre. En consecuencia, será afín a modelos temporales no-diferenciados, desfuturizados y especializados. La segunda, localizando en el encuentro con la alteridad la fuente de organización del reconocimiento del sí-mismo, y, de acuerdo, pues, con su positividad, se definirá por su aptitud abierta y constituyente. Lo cual, le emparentará con temporalidades fuertemente diferenciadas y futurizadas, es decir, con un discurso histórico plural y multidireccional.

En lo tocante al poder, junto al enfoque relacional que pretendo darle en su adecuación a la realidad histórica informacional, habrá que observar el modo en que una experiencia determinada del tiempo, no sólo legitima, sino organiza unas prácticas de dominación específicas. Así, políticamente, será posible discernir niveles de participación de los actores sociales en las insituciones establecidas, patrones de interacción entre gobernantes y gobernados, formas de distribución de derechos y obligaciones ante la ley, etc. De la misma manera, ya en el ámbito económico-social, se podrán precisar los sistemas de generación, circulación y posesión de la riqueza material que son acordes con una perspectiva particular del pasado y del futuro desde el presente de esa acción social

²⁹⁴ Me parece que un texto como éste vuelve a poner de manifiesto la necesidad de esa nueva teoría del tiempo que ha de complementar a la teoría social con el objeto de comprender las identidades y los roles sociales en el marco de los horizontes temporales en los que se inscriben. Recuérdese lo descrito en el apartado dedicado a la legitimación ideológica del poder en referencia al doble carácter conservador y progresista de ideologías contemporáneas como la liberal. Ello está determinado por el grado de aproximación de los contenidos del proyecto al orden social establecido.

implementada de forma simbólica. Por último, en lo relativo al conocimiento de la realidad, esto es, a la verdad, la demarcación entre presente, pasado y futuro también será decisiva a la hora de determinar la naturaleza, origen y modo de acceso a esa verdad. Pero, esa identificación entre temporalidad, de un lado, e identidad, poder y conocimiento, de otro, puede facilitar otro tipo de correlaciones entre lo temporal y lo social. La propia relación entre temporalidad y espacialidad ya nos da las claves de los entornos espaciales donde se desarrollan las prácticas-discursivas predominantes en las distintas sociedades humanas. La experiencia del tiempo remite, pues, a un “hábitat” concreto que fija, a su vez, un tipo determinado de vínculo entre hombre y naturaleza. Me detendré también en ello.

Y, en suma, los distintos modelos de temporalidad que aquí se van a introducir no pueden sino tener un soporte lingüístico que permiten pensarlos y articularlos como tales. A cada tipo de temporalidad estudiada se le deberá atribuir, en resumidas cuentas, un relato-tipo, una forma específica de narrativización de las relaciones presente-pasado-futuro. Como sostiene Lyotard, esto implica atender más a la pragmática de la narración que al análisis de los contenidos narrativos [Lyotard, 1995]. Jurij M. Lotman, en su estudio de los mecanismos de memoria colectiva en los que basa sus *Consideraciones sobre la tipología de las culturas*, parte de «la hipótesis de que las formas de la memoria dependen de lo que se considere sujeto de memorización, y que esto depende de la estructura y la orientación de una civilización determinada» [Lotman, 1993: 3]. Ello, que sólo puede ser entendido desde la configuración de la experiencia temporal mediante un tipo de discurso concreto, permite al autor establecer una distinción fundamental entre “cultura oral” y “cultura escrita”. Una y otra presuponen estructuras distintas de la memoria colectiva, y, por consiguiente, de las decisiones ligadas al comportamiento. Insistiendo en la mayor riqueza simbólica de la cultura oral, Lotman define ésta desde la perspectiva de la sacralización de la memoria, de la conservación del orden preestablecido en coherencia con la reproducción repetida de sus textos. No siendo, en este sentido, imprescindible la escritura, la cultura oral, abocada hacia los presagios y adivinaciones, adopta, pues, la forma discursiva del calendario, los hábitos vinculados con su ritmo, «y el ritual que permite conservar todo esto en la memoria colectiva» [Lotman, 1993: 4]. La orientación temporal hacia el futuro que atribuye a este tipo de cultura se corresponde, en suma, con el intento humano de “predecir” lo que fatalmente está ya predeterminado por el mismo ritual y la costumbre, es decir, por un modelo de identidad originaria que se

reproduce, de manera infinita, en un futuro, en la práctica, indiferenciado y reactualizado a través de la palabra.

Por otra parte, la cultura escrita no se abandona a la repetición, sino que se proyecta hacia los acontecimientos singulares, «es decir, acontecimientos que ocurren por primera vez, o que no deberían haber acaecido, o aquéllos cuya verificación sería poco probable» [Lotman, 1993: 3]. Remite, por tanto, a un tipo de memoria que, orientada hacia el pasado, trata de retener esa singularidad accidental, con lo que la crónica u otro tipo de relatos secuenciales constituyen su mejor vehículo de expresión. En esta cultura, abierta a la multiplicidad de textos, esa orientación hacia el pasado sólo responde a la apertura y diferenciación del futuro con respecto a un presente siempre distinto. De ahí que el autor sostenga que el rasgo primordial de una conciencia “escrita” sea la atención a la relación lineal causal y a los resultados de la acción: «a esta misma conciencia va ligada una acentuada atención a la dimensión temporal y, como resultado de ello, nace el concepto de historia. Podemos decir que la historia es uno de los subproductos de la escritura» [Lotman, 1993: 4]. Sirva este enfoque para fijar los términos principales de la propuesta que hago a continuación.

2.1. Modelo de no-diferenciación y especialización temporal: la circularidad anti-histórica premoderna

Aunque será posible establecer algún principio uniformizador dentro de este grupo, más que de un modelo único de temporalidad premoderna, habremos de considerar un conjunto de elaboraciones culturales de la temporalidad que, por otra parte, no siempre fueron objeto de formulaciones propiamente teóricas. No obstante, del análisis del símbolo, del mito y del rito se puede deducir un sistema coherente de afirmaciones metafísicas sobre el ser y la realidad [Eliade, 1994]. En cualquier caso, este modelo temporal, basado en la categoría de la repetición de lo idéntico, es observable en distintos sistemas de formulación de dicha idea. Antonio Campillo, dando cuenta de los fundamentos del pensamiento premoderno, localiza el mismo en las distintas esferas culturales de los mitos primitivos de origen, de los mitos antiguos de soberanía o de victoria y del pensamiento greco-romano. Del mismo modo, dentro todavía del ámbito del pensamiento premoderno, identifica en el cristianismo las primeras manifestaciones de un tiempo lineal e irreversible, pero, también, mediatizadas por la perspectiva general del mito [Campillo, 1995]. Seguiré, pues, en términos generales, este esquema de

organización textual propuesto por el autor, obedeciendo, de esta forma, a un criterio historiográfico de sucesión cronológica de las distintas submodalidades de un mismo modo de negatividad temporal.

2.1.1. El mito primitivo del «eterno retorno»

Como han puesto de manifiesto multitud de autores, la tendencia general de la mentalidad de los primeros hombres que poblaron la Tierra es una lucha incesante por la neutralización simbólica de cualquier experiencia de la sucesión y el cambio. La conciencia primitiva capta el mundo sincrónica y diacrónicamente a la vez, es “intemporal”. Gurevitch nos sitúa, de esta forma, ante un tiempo que no se sucede de manera lineal, esto es, del pasado al futuro. Ese tiempo primitivo es inmóvil o cíclico en la medida en que lo que fue -y ya no es- vuelve a ser a intervalos concretos. Se trata, pues, de una experiencia temporal incapaz de diferenciar el presente del pasado y del futuro, porque uno y otro responden a una misma percepción. Gurevitch señala: «esta concepción cíclica de la percepción del tiempo que aparece mucho más tarde de manera distinta en sistemas sociales mucho más evolucionados, está relacionada, en cierta medida, con el hecho de que el hombre no se haya desprendido de la naturaleza y de que su conciencia permanezca subordinada a los cambios periódicos de las estaciones» [Gurevitch, 1979: 262-263]. Este miedo al discurrir temporal, este horror por la historia parece estar, por tanto, muy arraigado en los estratos más profundos del pensamiento humano. De hecho, he anticipado cómo el origen de la imagen racional del mundo también está en la búsqueda de la permanencia frente al cambio, de lo idéntico y lo estable frente a lo diferente y mutable, a través de ese estudio “objetivo” de las relaciones de conexión reversible y necesaria entre los fenómenos, con las que se construyen las teorías científicas. Whitrow, apoyándose en la obra de P. Radin, también defiende este punto de vista acerca de la obsesión humana por convertir el mundo en una entidad estática: «como Radin defendió en su debate sobre el pensamiento primitivo, “en cuanto un objeto es contemplado como una entidad dinámica, el análisis y la definición se hacen difíciles e insatisfactorios. El pensamiento está bajo circunstancias casi impracticables para la mayoría de las personas”. De hecho, el propio lenguaje introdujo de modo inevitable un elemento de permanencia en un mundo fugaz» [Whitrow, 1990: 39].

Quizá, haya sido el rumano Mircea Eliade el que mejor ha sabido captar el auténtico significado de esta experiencia originaria del tiempo en su relación con el pensamiento mítico. Para Eliade «un mito es una *historia verdadera* que ocurrió en el comienzo del

Tiempo y sirve de modelo al comportamiento de los seres humanos. *Imitando* los actos ejemplares de un dios o de un héroe mítico, o simplemente *refiriendo* sus aventuras, el hombre de las sociedades arcaicas se desliga del tiempo profano y alcanza mágicamente el Gran tiempo, el tiempo sagrado» [Eliade, 1991: 2]. En términos generales, lo que define el enfoque mítico primitivo de la temporalidad es la indistinción entre un orden natural y un orden humano sometidos, a su vez, a la única fuerza creadora y transformadora de los dioses. El ser y lo real quedan, de esta manera, conformados de una vez y para siempre en referencia a su propio origen. El rechazo que produce la irreversibilidad y la novedad implica una neutralización del presente en la perspectiva de una continua recurrencia a ese origen. Ello presupone una negación radical del tiempo en tanto desfuturización radical del presente. La distancia temporal entre presente y origen es expresión de la separación espacial del orden sobrenatural –la esfera de lo sagrado– con respecto al mundo natural y humano –el ámbito de lo profano.

Esa distancia es conjurada mediante la estricta conexión que se establece entre ambos planos a través de la repetición. Centrándose en el análisis de los mitos cosmogónicos, Eliade opone a un “tiempo profano”, el de la contingencia de las actividades productivas sociales, un “tiempo sagrado” de las permanencias anuladoras del devenir temporal. Un tiempo originario y primordial que, ritualmente, dota al tiempo profano de la capacidad creadora de la que carece éste²⁹⁵. Esta re-creación permanente del mundo representa la retrotracción simbólica continua del momento inicial al momento presente. Jacques Le Goff recoge una referencia textual de Lévi-Strauss, según la cual «es característico del pensamiento salvaje ser intemporal, quiere captar el mundo como totalidad sincrónica y diacrónica» [Le Goff, 1991: 180]. Pasado y futuro no pueden ser pensados, de este modo, desde un presente que se difumina indistintamente en la eternidad. Una eternidad que se entiende aquí como garantía contra las amenazas de la sucesión de las diferencias. La

²⁹⁵ Eliade denomina a esta irrupción de lo sagrado en la existencia profana “hierofanía”. La superposición de estos dos modos del ser incide en las condiciones de posibilidad de la experiencia de los mismos, no sólo en el tiempo –la detención del tiempo profano del devenir y la irreversibilidad del presente por parte del tiempo sagrado, sino también en el espacio. Este autor complementa esa división temporal con la diferenciación entre un espacio sagrado y un espacio social profano. De este modo, ciudades, templos y casas poseen una realidad deudora del simbolismo del centro supraterráneo, que, en tanto son asimilados arquetípicamente por éste, se convierten en “centros del mundo”. Para expresar esta relación entre el tiempo mitológico y la no-diferenciación temporal que aquí se pone en juego, Gurevitch lo resume así: «al concepto de tiempo mitológico se une también la idea de que todos los modos del tiempo, pasado, presente y futuro, se encuentran alineados, en cierta medida, en un plano único o, en cierto sentido, son “simultáneos”. Nos encontramos, aquí, con el fenómeno de la “espacialización”. Se vive el tiempo de la misma forma que el espacio. Y el presente no va separado del bloque temporal que forme el pasado y el futuro» [Gurevitch, 1979: 264].

eternidad es, en este sentido, regularidad y circularidad absoluta: «el “primitivo”, el hombre arcaico, no conoce ningún acto que no haya sido planteado y vivido anteriormente por otro, *otro que no era un hombre*. Lo que él hace, *ya se hizo*. Su vida es la repetición ininterrumpida de gestos inaugurados por otros» [Eliade, 1994: 15]²⁹⁶.

En este sentido, Lyotard ha puesto de relieve la naturaleza de los “relatos de origen” en tanto transmisores de una identidad definida en términos esencialistas. Estos aparatos narrativos míticos, como mecanismos de autodenominación repetitiva de una cultura cerrada en sí misma, centran la legitimidad y la autoconservación en lo que se es desde siempre y para siempre. En su carácter reactivo, «al colocar los nombres en las historias, la narración protege los designadores rígidos de la identidad común contra los acontecimientos del “ahora” y contra el peligro de su encadenamiento» [Lyotard, 1995: 43]. El relato de origen constituye, pues, la férrea protección narrativa de la permanencia frente al cambio, a la vez que legitima el papel inamovible que a cada individuo le corresponde en el organismo social al que pertenece. Es el simple hecho de la repetición de ese relato fundacional de una realidad eterna y atemporal el que asegura la perpetuidad de ese mundo y de ese orden social homologado celestialmente. En un mundo que siempre ha sido, es y será el mismo, este procedimiento narrativo condiciona, pues, una percepción característica –digamos anti-histórica- del tiempo histórico. Lyotard lo resume así: «cada narrador afirma haber “escuchado siempre” la historia que cuenta. Ha sido oyente de la historia y quien se la hubo narrado fue, a su vez, también oyente. Así sucede con toda la cadena de transmisión. Por consiguiente, los primeros narradores han de haber sido los propios héroes. El tiempo de la diéresis en la que tiene lugar la acción narrada, comunica

²⁹⁶ Francisco José Ramos difiere, no obstante, de la interpretación que Eliade hace, en la línea descrita, de mitos de la India como el del rey de los dioses Indra. Para Ramos, el problema reside en esa oposición radical entre lo profano del “tiempo histórico” y lo sagrado del “tiempo mítico” con la pretensión de privilegiar éste sobre el anterior: «no nos parece necesario oponer lo sagrado y lo profano como una especie de disyuntiva iniciática que vendría a pre-pararnos ante el advenimiento de una hierofanta. Si bien aceptamos que tiene sentido postular la *experiencia primordial del mito*, y pensar sobre ella, entendemos a su vez que dicha “experiencia” no tiene porqué estar sujeta a un modelo arquetípico, originario y trascendente. Si hablamos de *los tiempos del mito* es con el propósito de destacar, no sólo la pluralidad y diversidad de aquella “experiencia primordial”, sino también para llamar la atención sobre la *experiencia mítica* de la intemporalidad. Pero lo intemporal, lejos de ser lo que está fuera o contenido en el tiempo, es la concentración momentánea de la fluidez de los tiempos. A estos efectos, lo que el mito de Indra nos revela está inscrito en el *momento* de las palabras que, en su conjunto, apuntan al *silencio* de una experiencia primordial que siendo única es también siempre *otra*» [Ramos, 2001: 782]. Obviamente estamos en el terreno inestable de las interpretaciones. En mi opinión la lectura que Ramos hace del mito obedece a los parámetros postmodernistas de la recepción deleuziana del “eterno retorno” nietzscheano. Como se verá, esta perspectiva deleuziana de la “repetición de las diferencias” constituye una experiencia temporal que pertenece a una época histórica concreta como la nuestra. En todo caso, pienso que es posible distinguir, de manera comprensivo-interpretativa, entre una específica temporalidad mitológica premoderna y una temporalidad propiamente postmoderna.

sin interrupción con el de la narración actual, que cuenta dicha acción. Esta pancronía está asegurada por medio de dos operaciones; la fijeza de los nombres, cuyo número es finito y que están distribuidos entre los individuos de acuerdo con un sistema independiente del tiempo; y la permutabilidad de los individuos nombrados en las tres instancias narrativas, el narrador, el oyente, el héroe, que está regulada por el ritual que se cumple en cada ocurrencia» [Lyotard, 1995: 55-56].

Sirva este texto para comprobar el modo en que la configuración narrativa de la temporalidad no sólo está determinada por la propia estructura de la trama, sino por la dimensión pragmática del encuentro co-creador entre emisor y receptor. En este caso, se trata de una continua co-recreación de una identidad, de un sistema de relaciones sociales y de una forma de acceso sagrado a la verdad revelada, que siendo congruentes con modos de vida agraria definirá, a mi entender, la estructura simbólica del modelo temporal prevelecientes en todas las épocas históricas premodernas. Sin embargo, partiendo de un primer esquema de carácter primitivo, del que también se han ocupado otros autores como Lévy Bruhl²⁹⁷, quizá convenga, también, considerar algunas matizaciones importantes que se derivan de la observación de otras versiones del modelo temporal premoderno. Ello servirá, por un lado, para centrar mejor la cuestión principal de la correlación entre temporalidad y estructuras de conocimiento y de poder. Por otro, para definir los procesos de construcción de la identidad que entran en juego en todo el largo periodo premoderno anterior al siglo XVIII. En lo que respecta al primer modelo de los mitos de origen, el abismo insalvable entre orden sobrenatural y orden humano niega la posibilidad de la intervención humana en el mundo. Por tanto, el saber y el poder quedan al margen de su control por parte de las sociedades humanas. Como atributos específicamente divinos, sólo se expresan en la propia repetición arquetípica de su origen sobrenatural. Ello es la base, pues, de un modelo de sociedad donde la cohesión y solidaridad tribales impiden cualquier tipo de estrategia de dominación del hombre por el hombre. Se imponen, así, la igualdad, la horizontalidad y el equilibrio en tensión con la fragmentación, la inestabilidad y la

²⁹⁷ Este antropólogo caracterizó a las sociedades primitivas por su rechazo a la novedad como factor esencial de su aprehensión del mundo. Se trata de un rechazo total a cualquier tipo de intrusión de elementos sociales extraños, que puedan alterar el equilibrio interno de dichas sociedades. Esa incapacidad para adaptarse a las nuevas condiciones que la novedad pueda traer consigo se asienta en el respeto absoluto a la tradición: la observación escrupulosa de un legado garantizador de la conservación de las formas sociales y culturales elementales [Lévy-Bruhl, 1957]. Aguessy hace alusión a esta obra para destacar el peso del pasado en estas culturas, con respecto a las otras modalidades temporales del presente y del futuro [Aguessy, 1979]. Sin embargo, como vengo sosteniendo, no creo que se trate en este caso de mayor o menor intensidad de una y otras dimensiones del tiempo. Más bien, de la no-diferenciación de las mismas.

alternancia que derivan del sometimiento a las fuerzas discordantes del más allá: «si las sociedades primitivas son, como ha dicho el antropólogo Pierre Clastres, sociedades contra el Estado, el pensamiento mítico es el arma que tales sociedades tienen para conjurarlo» [Campillo, 1995: 44]. A este tipo de estructura igualitaria del poder parece corresponderle un esquema de construcción de la identidad en función de la resistencia y la autoconservación, como refleja el análisis de los relatos de origen propuesto por Lyotard. La identidad se convierte aquí en una cuestión de creación de fronteras de sentido frente a las posibles alteraciones procedentes del entorno exterior. En resumen, podemos establecer, dentro de este primer modelo, un principio de identificación entre negatividad temporal, igualitarismo social, preservación eterna del sentido, e identidades defensivas y reaccionarias de resistencia.

A pesar de todo, el desarrollo de las civilizaciones antiguas de Oriente Próximo propició una relativa modificación de este esquema. Ello se manifestó en una “relativa” positividad de la experiencia temporal, dentro de su negatividad inherente, y, en consecuencia, en un nuevo planteamiento de los problemas del saber, el poder y la identidad sociales. El triunfo del bien sobre el mal implica en los “mitos de victoria” la distinción de un momento fundacional –el orden- frente al momento original del caos. Aquí aparece un relativo sentido de transición temporal que abre las puertas a un primer concepto de progresión temporal. Éste supone la homologación de dos principios de jerarquía sobrenatural-celeste y humana-terrestre. El rey, ungido de los beneficios sagrados, se convierte en el mediador entre dos planos entre los que ya es posible la comunicación. Ello incide en la apropiación humana de los atributos divinos del saber y el poder, una vez operada la escisión de la unidad originaria entre lo divino, lo natural y lo humano. Los mitos de victoria de la luz sobre la oscuridad se erigen, de este modo, en mitos de soberanía. La escala de perfección temporal y espacial constituida deriva en la legitimación de la dominación y control sociales, garantizándose paralelamente un conocimiento correcto de la realidad.

Es posible establecer una distancia entre el principio cronológico del origen y el principio cosmológico de la victoria. Sin embargo, en ambos casos, el tiempo preserva su carácter eterno y reversible en la medida en que la incidencia de lo divino sobre lo humano asegura la naturaleza sagrada del saber y el poder. Como indica Campillo, «la positividad del tiempo no es irreversible, el triunfo de la monarquía no es definitivo, el origen caótico es una amenaza que siempre retorna, y la victoria ha de ser por ello periódica y ritualmente renovada» [Campillo, 1995: 47]. No obstante, en los mitos de soberanía la

relativa positividad del tiempo, en tanto la eternidad es atravesada por una distancia temporal y espacial entre el caos originario y la victoria fundacional, rompe los esquemas de igualdad social y de conservación definitiva del sentido. La correlación entre temporalidad, conocimiento, poder e identidad adopta un nuevo carácter. Aunque no es posible hablar ni mucho menos de idea de progreso como positivización y diferenciación absolutas del tiempo, sí es factible apreciar que las facultades humanas del saber y el conocimiento son tributarias de ese grado muy relativo de positivización temporal. La temporalidad así construida despliega nuevas posibilidades de elaboración de una identidad legitimadora del poder de las monarquías orientales antiguas. Esto incluye la diferenciación humana entre libres y esclavos, y convierte a los reinos en centros de un saber concedido por los dioses, cuya custodia corresponde a las castas sacerdotales anejas al poder regio. Unas castas sacerdotales encargadas, desde ese momento de progresiva diferenciación jerárquica de las funciones sociales, de tejer la “sutura simbólica” de esa ruptura originaria. Lanceros nos recuerda que «la facultad del hombre de “producir símbolos” a la que se refiere C.G. Jung enlaza con la persistencia –postulada por Neumann- en el inconsciente tanto individual como colectivo de residuos de la *Urtrennung*, de la ruptura originaria: a través de la actualización de tales residuos (símbolos) se produce el re-conocimiento de dioses, naturaleza y hombre, el saberse mutuamente concernidos por el destino de la totalidad desgarrada» [Lanceros, 2001c: 748]. Pues bien, esta labor realizada desde una desfuturización total de la experiencia temporal, es decir, desde una temporalidad enemiga de la historia, estará en la base del despliegue paulatino de las desigualdades socio-económicas y políticas en el seno de las civilizaciones surgidas en la antigüedad a uno y otro lado del Mediterráneo.

2.1.2. La negatividad temporal greco-romana

Los modelos de temporalidad negativa no-diferenciada no se agotan en los universos míticos sucintamente descritos. Este tipo de construcción simbólica de la experiencia temporal también fue la base de las categorías fundamentales del pensamiento y de la sociedad greco-romana. Ya he indicado que, a partir del análisis de los discursos prefilosóficos y filosóficos sobre el tiempo, Lloyd cuestiona la existencia de una única concepción temporal en el pensamiento griego. Desestimando la conveniencia de oponer una experiencia griega esencialmente cíclica de la temporalidad a una concepción judía del tiempo fundamentalmente lineal e histórica, este autor advierte, de entrada, que la misma idea de lo “cíclico” presenta de por sí diversas significaciones según los distintos

autores griegos. Y añade que «además tan asentada aparece la existencia de concepciones lineales como la de concepciones cíclicas» [Lloyd, 1979: 132]. No obstante -también lo adelanté-, y como el mismo Lloyd lo reconoce, es posible precisar algunas tendencias predominantes en lo que respecta a la experiencia en la Antigua Grecia del tiempo. Apreciación que también me parece válida para lo concerniente a la cultura romana. Más allá del debate sugerido, y del que voy a aportar algunos indicios, he señalado que la especulación griega sobre el tiempo está directamente relacionada con el problema del devenir, es decir, de lo múltiple, disperso y mutable frente a lo único, idéntico y eterno. De hecho, en la cultura griega, el concepto de “eternidad” servirá siempre para designar todo aquello que “es” en una permanente simultaneidad, y, por consiguiente, es auténticamente verdadero, frente a lo que ha sido, es y será, esto es, lo temporal, lo fugaz, lo menos verdadero.

Por tanto, como ya hice en la introducción a esta parte de la tesis, inscribiré el análisis somero de la temporalidad en la antigüedad clásica en el origen histórico de esa resistencia occidental al cambio y al tiempo que yo colocaré en la misma base del nacimiento de la filosofía. El saber filosófico, en la medida en que supone un paso de la tradición oral del mito -sustentada en la memoria- a la plasmación y fijación escrita de lo dicho y pensado, nace en la misma búsqueda de las relaciones estables entre las cosas que definía el discurso mitológico²⁹⁸. Insisto, pues, en que el auténtico horizonte temporal de la civilización sobre la que se hunden las raíces de la metafísica occidental es la irresistible atracción hacia lo eterno, hacia lo intemporal. Por ello, sostengo que, en la antigüedad

²⁹⁸ A continuación de una cita anterior, Whitrow manifiesta: «aunque el habla es transitoria, los símbolos de sonido convencionales del lenguaje trascienden el tiempo. Sin embargo, en el ámbito del lenguaje oral, la permanencia dependió sólo de la memoria. Para obtener un mayor grado de permanencia, los símbolos de tiempo del habla oral tuvieron que convertirse en los símbolos espaciales del habla escrita. Los primeros registros escritos eran simples representaciones pictóricas de objetos naturales, como pájaros y animales. El siguiente paso fueron los ideogramas, por medio de los cuales se representaban pensamientos de manera simbólica a través de dibujos de objetos visuales. La etapa crucial de la evolución de la escritura se produjo con la conversión de los ideogramas en fonogramas, es decir representaciones de cosas oídas. Esta conversión de símbolos de sonidos en el tiempo a símbolos visuales en el espacio fue el paso más importante dado hacia la búsqueda de la permanencia» [Whitrow, 1990: 39]. En relación con las consecuencias temporales de ese “tránsito” del “mythos” al “logos”, me parecen interesantes las reflexiones realizadas por Francisco José Ramos acerca de la apropiación por parte de la escritura filosófica del mito como fundamento de la experiencia límite de ese “logos”. Ramos alude a esa doble semántica del mito que remite, de un lado, a la fabricación literaria, a lo litográfico, y, de otro, a la revelación de un tiempo sagrado como manifestación de una “verdad”, o desvelamiento de una fuerza primaria generadora de lo real. Y añade que «lo más importante de esta contraposición es que, de una parte, al asociarse el mito con la palabra escrita parecería que se estuviese destacando su naturaleza “ficticia”, y, de otra, al plantearse su *religio* como fuerza vinculante de lo humano y lo divino, parecería apuntarse a las implicaciones *ontológicas* de su ficción» [Ramos, 2001: 777]. Y es que, como analicé con ayuda de autores como Hayden White, el carácter real o imaginario de un discurso como aparato semántico productor de sentido no tiene nada que ver con la distinción entre lo verdadero y lo falso [White, 1992].

greco-romana, el tiempo adopta, en general, un significado espacializante y cosmologizante en la medida en que el objetivo primordial será la estrecha identificación entre un orden temporal eterno y universal, y un orden moral verticalmente jerarquizado.

Como ya se ha indicado también, la Grecia clásica vivió el tiempo de dos formas elementales, como proceso cíclico repetitivo, que tiene en el movimiento de los astros su modelo esencial, y como sucesión irreversible, ligada a la transitoriedad de los acontecimientos humanos. Pero lo decisivo es determinar qué tipo de integración simbólica sufrieron ambas experiencias, en principio, contrapuestas. Hemos visto que, desde un punto de vista filosófico, Heráclito y Parménides representan el origen de dos tradiciones que aportan soluciones distintas a la relación entre lo uno y lo múltiple, entre lo permanente y lo cambiante. No obstante, Lloyd cuestiona la posibilidad de que el mismo Heráclito llegase a elaborar una concepción coherente sobre el tiempo, junto a la idea de «la coexistencia, interdependencia o unidad de los contrarios, que ilustra con ayuda de ejemplos sacados de los fenómenos temporales, y de otros terrenos, como el de la moral» [Lloyd, 1979: 145]. Más allá de la defensa de la sujeción de las cosas al cambio temporal, que Platón aplicó al mundo sensible de las apariencias, Lloyd nos recuerda que Heráclito sería el primer autor griego en aludir a un mundo sempiterno, aunque se considere «a su contemporáneo Parménides como instaurador de la noción de eternidad intemporal» [Lloyd, 1979: 146]²⁹⁹. Este debate en torno al problema del cambio, que posteriormente se concretó en la defensa de la pluralidad inicial de las cosas por parte de autores como Empédocles, de un lado, y de la permanencia atemporal de lo único por parte de pensadores como Zenón de Elea, de otro, parece explicarse, por tanto, por esa confusión entre lo eterno –lo que siempre es- y lo duradero –lo que ha sido, es y será-, que Platón trató de resolver con consecuencias metafísicas muy importantes. «Podemos, pues, decir –expresa Ferrater- que en Platón se confirma la idea del tiempo que pasa como manifestación o imagen móvil de una Presencia que no pasa» [Ferrater, 1994: 721]. De ahí que este filósofo, al aludir a la “eternidad” como el “original” del tiempo, convirtiese éste en una idea que disponía de una copia “inmediata”: el continuo movimiento circular de las

²⁹⁹ En lo que atañe a Heráclito me remito a una nota anterior correspondiente a Ferrater, 1995: 192. En cuanto a Parménides, Lloyd plantea el problema del significado del “ahora” en sus textos. Pero, concluye: «está claro, pues, que las nociones de eternidad y de intemporalidad las expresan de forma más precisa y distinta autores posteriores, que tenían la ventaja de poder referirse a la obra de Parménides. Sin embargo, aunque su “ahora” no esté claro y, aunque incluso corra el peligro de inducir a error (ya que en sí podría ser considerado, ciertamente de forma errónea, como implicación de una existencia momentánea), es bastante evidente que la negación del “era” y del “será” debe interpretarse como una *negación categórica de la duración temporal*» [Lloyd, 1979: 146-147].

esferas celestes. Así, frente a Aristóteles, el cual convertiría el tiempo en una medida del movimiento según lo anterior y lo posterior –en todo caso, su modelo perfecto lo constituye el movimiento local circular³⁰⁰–, Platón identifica el tiempo con un tipo específico de movimiento, con el movimiento ordenado y regular de los astros. El tiempo, presuponiendo el orden y quedando bien diferenciado de la eternidad, se convierte, así, en parte integrante de la creación y en la imagen más aproximada a esa eternidad superior del mundo inteligible de las ideas. Tal y como recoge Lloyd, en el *Timeo*, «el tiempo es la imagen de la eternidad, que dura siempre y progresa según el número. Por medio del tiempo –que existe a través de la totalidad del tiempo– el universo sensible creado se acerca, cuanto su naturaleza lo permita-, a la realidad *inmutable* del modelo inteligible. La duración sin fin es la más precisa aproximación de la eternidad, dentro de lo que las cosas sensibles son capaces» [Lloyd, 1979: 158]³⁰¹.

Pienso que este texto resume de forma muy gráfica esa experiencia espacial del tiempo que atribuyo de manera destacada a la cultura grecorromana en su conjunto. En contra de los que le adjudican el descubrimiento de la linealidad, y, por consiguiente, del

³⁰⁰ «No debe olvidarse que Aristóteles estima también como “modelo” lo que se mueve con el movimiento más perfecto –el movimiento local circular–, y este último es menos “mensurable” que los demás movimientos menos perfectos, justamente porque es “totalmente mensurable”: es perfectamente cíclico y está ya “medido” desde siempre» [Ferrater, 1994: 722]. De hecho, en lo que afecta al problema del cambio, Aristóteles, a la vez que habla de la duración continua del movimiento, asigna a ese movimiento una causa primera en forma de motor inmóvil: «el tiempo nos conduce, por lo tanto, al centro de su teoría sobre la causalidad y, al fin de cuentas, a su teología, ya que el motor inmóvil es identificado con dios» [Lloyd, 1979: 161]. De ahí que, en resumidas cuentas, la idea de la circularidad y de la repetición prevalezca en las reflexiones aristotélicas sobre el desarrollo de los seres vivos y de las sociedades humanas. Ello a pesar de que, como defiende Nisbet, la idea del progreso cultural entusiasmaba a Aristóteles [Nisbet, 1996]. Y es que «aunque no acepta la posición extrema de que el tiempo se repite en el sentido de que lo que vuelve es numéricamente lo mismo, la idea de repetición aparece en su creencia, frecuentemente expresada, de que todas las artes y la filosofía, y por supuesto todas las opiniones, no solamente fueron descubiertas una vez, sino un número infinito de veces, en el pasado» [Lloyd, 1979: 161]. En la misma línea, Whitrow dice de Aristóteles que «la forma estática, y no es proceso dinámico, se convirtió en el concepto característico de su filosofía de la naturaleza, y la forma y el espacio fueron más fundamentales que el tiempo. Su filosofía natural estaba dominada por la idea de la permanencia en el cosmos. Descartó todas las teorías evolucionistas y defendió la naturaleza esencialmente cíclica del cambio» [Whitrow, 1990: 63].

³⁰¹ En su fidelidad al principio de las “formas eternas” frente al mundo visible, concebido como una especie de potencialidad indefinida situada en el extremo inferior de la escala de la existencia, Platón atribuye a su Hacedor, al dios –el cual no puede considerarse un creador en sentido propio, porque nada puede ser creado de nada–, el papel de colocar el orden en ese caos del movimiento desordenado del mundo de las apariencias. De este modo, «el movimiento del mundo es de rotación esférica; ésta es para Platón el tipo más perfecto de movimiento, pues en ella se combinan movimiento y estabilidad, al no implicar cambio de lugar. El alma del mundo –que participa de la mente y la armonía– se extiende a través del todo en una serie de círculos que corresponden a la órbita del sol, de la luna y los planetas, de acuerdo con los conocimientos astronómicos de la época. Estas revoluciones, juntamente con la luz del sol, son las que hacen posible para el hombre la concepción del tiempo “imagen móvil de la eternidad” y las que capacitan a los mortales para adquirir la ciencia de los números y para alcanzar la comprensión de los principios que gobiernan el mundo» [Grube, 1973: 254].

progreso histórico, como es el caso de Ludwig Edelstein y Robert Nisbet, la cultura clásica no pareció capaz de apreciar en el cambio temporal un factor positivo y relevante de la realidad. La idea del orden y la imagen del círculo parecen preponderar. Es cierto que, debido a las diversas formas que adoptó, más que de la doctrina griega del “eterno retorno”, conviene hablar de distintas concepciones de un tiempo cíclico o repetitivo en el seno del pensamiento griego³⁰². Incluso, ya en la Antigüedad tardía, «debe distinguirse la repetición cósmica que implicaba la destrucción completa del universo y su recreación exacta, en la que creían los filósofos estoicos, de la repetición histórica que implica sólo la repetición del modelo general de acontecimientos, en la que creía, por ejemplo, el historiador Polibio» [Whitrow, 1990: 64]³⁰³.

Con todo, como acabo de señalar, un autor como Robert Nisbet ha encontrado en diversos pensadores griegos y romanos los primeros esbozos de lo que será la idea

³⁰² Lloyd se hace cargo de esta diversidad resumiéndolo así: «la noción de años “que vuelven” se encuentra ya en Homero. En Sófocles, el círculo del tiempo es, ante todo, una imagen de fluctuaciones de la fortuna. Para Heráclito, la primera idea parece ser la de un ciclo de renovación, nuevo nacimiento, y, antes de Heráclito, la doctrina pitagórica de la transmigración sugiere el paso repetido de la vida a la muerte, y posteriormente de nuevo a la vida. Pero a estas ideas conviene añadir otras dos. La doctrina del gran año y la tesis de que los acontecimientos particulares se repiten» [Lloyd, 1979: 148].

³⁰³ Para una aproximación a los puntos de vista opuestos de los estoicos y los epicúreos sobre el tiempo, espacio, materia y movimiento –mientras para los primeros se trataba de entidades continuas y divisibles, para los segundos eran discontinuas y compuestas de indivisibles-, consultar Lloyd, 1979 y Whitrow, 1990. Lloyd se hace eco, en general, de las controversias que el tema del tiempo suscitó durante y después del periodo helenístico. Así, hace referencia, por ejemplo, a las manifestaciones escépticas acerca de la irrealidad del tiempo, como las representadas por las antinomias explicadas por Sexto Empírico. Este filósofo, médico y astrónomo destacó en el siglo II por sus “tropos” o argumentos en contra del silogismo, de la noción de causalidad y de la idea de la providencia divina. En cuanto a Plotino (205-270), encontramos la idea platónica de que la eternidad constituye el modelo del cual el tiempo es la imagen, situando éste en la jerarquía del ser [Lloyd, 1979]. Recordemos que Plotino opone, pues, lo Uno, definido negativamente como lo no mutable y lo no múltiple, al mundo, como realidad finita, cambiante y múltiple. La relación entre ambos planos de la realidad se establece a través de un doble proceso ascendente y descendente. De una parte, del Uno emanan hipostáticamente el “noûs” o intelecto, el alma, y, en un grado inferior, la multiplicidad de los entes físicos. De otra parte, el hombre, al ser el más perfecto de los entes físicos, podrá reencontrarse con el Uno –fundamento de todo ser y realidad absoluta- mediante un proceso ascendente de purificación, cuya última fase la representa el éxtasis o contemplación mística e identificación total con el Uno. Martínez Marzoa aconseja evitar, en todo caso, las expresiones “unión mística” y “éxtasis” al tratar de Plotino, «porque estas expresiones se emplean con demasiada facilidad para que puedan decir algo esencial; no obstante, ambas valen para designar el grado supremo de conocimiento en Plotino. “Unión” expresa que el alma ha dejado de ser precisamente alma porque ha retornado a su principio supremo, a su misma esencia, en la que propiamente no *es nada*» [Martínez Marzoa, 1988: 349]. Es ese sentido en el que se puede hablar de un “ex-tasis”, de un “tenerse fuera”; «fuera de *todo*, por lo tanto en la más esencial relación con todo, no con esto y aquello y lo de más allá, no con nada, sino con todo; y esta unión es “mística” porque va más allá de toda determinación, a lo indecible e inconocible, no a lo incognoscible *para el hombre* por este o aquel motivo, sino a lo inconocible porque en ello no hay *nada* que conocer, de ello no hay *nada* que saber» [Martínez Marzoa, 1988: 349]. En resumen, las consecuencias que todo esto tiene en lo que respecta a la temporalidad es que «mientras que para Platón la eternidad es el medio por el que el mundo sensible se acerca, tanto cuanto puede, al mundo inteligible, Plotino subraya la concepción del tiempo como producto de la degeneración del alma» [Lloyd, 1979: 163].

moderna de progreso, la primera expresión del esfuerzo colectivo hacia la perfección de las sociedades humanas. Frente a la opinión que aquí defiendo, la cual remonta él mismo a una tradición que arranca al menos de la filosofía positiva de Auguste Comte, Nisbet esgrime la siguiente tesis: «el mundo clásico griego y romano conoció la idea de progreso, la idea de que la humanidad ha ido avanzando lenta, gradual e ininterrumpidamente desde sus orígenes marcados por la incultura, la ignorancia y la inseguridad a unos niveles de civilización cada vez más altos, y que este avance continuará, pese a los reveses que pueda padecer de vez en cuando, en el presente y también en el futuro» [Nisbet, 1996: 27]. Así, las obras de Hesíodo, de Esquilo, de Protágoras, de Tucídides, de Platón, de Aristóteles, de la civilización helenística considerada en conjunto, y de Lucrecio y de Séneca, de forma concreta, son objeto de la selección de aquellos pasajes que parecen apoyar dicha argumentación³⁰⁴. Sin disponer aquí de espacio para una indagación más pormenorizada, me gustaría, en todo caso, detenerme un instante en aquello que representa lo que muchos autores han entendido como el nacimiento griego de la ciencia historiográfica. Las *Historias* de Herodoto (484-420 a.C.) y, sobre todo, la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides (460-396 a. C.), han sido consideradas como testimonios del surgimiento de una especie de interés pre-científico por los acontecimientos del pasado, basado en la objetiva y rigurosa recopilación de la información disponible acerca de los mismos. Lloyd declara que «con Tucídides se alarga la fosa entre la historia y la poesía y entre la historia y el mito. Insiste, todavía más que Herodoto, sobre la necesidad de una investigación a fondo sobre la exactitud de los hechos tal y como realmente se produjeron» [Lloyd, 1979: 143]. En referencia a la emergencia de esa nueva memoria

³⁰⁴ Para ello, Nisbet busca apoyo en los trabajos de destacados especialistas en el mundo clásico como Ludwig Edelstein, M. I. Finley, W. K. C. Guthrie o Eric R. Dodds, entre otros. Autores que, según él han ayudado a comprender que «los griegos y los romanos tenían una clara conciencia de haber sido precedidos por un largo pasado, veían que las artes, las ciencias y la situación del hombre en la tierra había ido avanzando poco a poco, y hasta se referían en algunas ocasiones a un futuro en el que, pensaban, la civilización superaría con mucho el estado que había alcanzado en sus tiempos» [Nisbet, 1996: 28-29]. Así, como he sugerido, mientras Lloyd alega que, en la *Política*, Aristóteles «concibe el cambio social de forma cerrada (ascensión y declive) y no abierta (progreso continuo hacia el futuro)» [Lloyd, 1979: 161], Nisbet, siguiendo a Edelstein, propone: «el progreso cultural fascinaba a Aristóteles. En su libro *Política*, su descripción del paso de la familia al pueblo y la confederación de pueblos hasta llegar al Estado es una clara demostración de su creencia en el progreso político» [Nisbet, 1996: 58]. Y, por poner un ejemplo más, atendiendo de nuevo a Edelstein, reconoce el menor entusiasmo por la idea de progreso mostrado por la primera filosofía helenística con respecto a su antecesora clásica. Lo cual no le impide sostener que «hay pruebas que permiten pensar que a lo largo del período helenístico, los principales filósofos —el último y más importante fue Lucrecio— conservaron la fe en el conocimiento y la convicción en el progreso del conocimiento —y por lo tanto en el bienestar de los hombres— que empezó con Hesíodo y Jenófanes, y tuvo un vigoroso florecimiento en los siglos V y IV antes de Cristo» [Nisbet, 1996: 63]. Para profundizar en las tesis de Edelstein sobre la relevancia de la idea de progreso en la antigüedad clásica, puede consultarse Edelstein, 1967.

escrita, Ramos indica que lo que Tucídides pone en juego no es tanto el rechazo de la “religio” –la re-unión humano-divina- del mito como el cuestionamiento de una forma literaria, de un específico registro temporal, de una “cronografía” del mito. Se trata, pues, de un proceso desacralizador de la memoria que hace a los hombres responsables de sus propias acciones. Pero esta fidelidad a lo acontecido no remite a cualquier “hecho histórico”, «se trata de la crueldad inmisericorde de la guerra, de la peste y del desamparo; de una especie de fuga de los dioses. Es así que la muerte y la destrucción, provocadas por la guerra del Peloponeso, son la punta de lanza del “nacimiento de la historia”» [Ramos, 2001: 778].

De este modo, Whitrow atribuye a esta “historiografía” griega una función conmemorativa del pasado más reciente con fines esencialmente morales, a la que se une la falta de información sobre un pasado más lejano sólo transmitido a través del mito. Así, aunque en la última parte del siglo V a. C. pareció existir una mayor conciencia del significado del tiempo que en períodos anteriores, Tucídides creía que el objeto de la historia habría de restringirse al presente o al pasado inmediato. Pero, lo definitorio es que «después del siglo V, a excepción de ciertos escritores sobre temas científicos, pocos tenían alguna creencia sobre la idea de progreso en el futuro. De hecho, el griego típico tendía a mirar hacia atrás, pues el futuro les parecía el dominio de la incertidumbre total y su única guía era la expectación engañosa. En cuanto a los filósofos, Platón pensaba que todo progreso consistía en intentar aproximarse a un modelo preexistente en el mundo intemporal de las formas trascendentes y Aristóteles creía que era la realización de una forma que ya estaba presente en potencia» [Whitrow, 1990: 68].

Más adelante comprobaremos cómo este doble principio platónico-aristotélico de la aproximación gradual a un modelo preexistente atemporal y eterno, y del paso de la posibilidad al ser, no sólo están en la base de lo que después conformará la idea moderna de progreso, sino en su propia autodisolución actual. Pero, por ahora, me mostraré en contra de los que sostienen que la cultura griega configurase una interpretación del presente en función una clara diferenciación entre el pasado y el futuro, y que, en consecuencia, elaborase un discurso específicamente histórico. Estimo que esa nuevas manifestaciones literarias que se identifican con un discurso de tipo historiográfico no suponen un modo realmente distinto de valoración del pasado, y, por tanto, del futuro, con respecto a su tradicional aprehensión mitológica. No es precisamente optimismo lo que el tiempo estimula en la cultura greco-romana. De la misma manera que la muerte, la destrucción y el sufrimiento son la raíz del “nacimiento de la historia”, «es el agotamiento

de la democracia ateniense lo que dará pie al “nacimiento de la filosofía» [Ramos, 2001: 778]. Whitrow señala que, en la época de Herodoto y Tucídides, el paso del tiempo había adquirido más importancia, puesto que «la vida en la *polis* no consistía en episodios aislados llevados a cabo por héroes, sino que dependía de la continuidad de las instituciones, leyes, contratos y expectativas» [Whitrow, 1990: 66].

¿Dónde residía, pues, esa supuesta inquietud por el tiempo? ¿Cómo hemos de articular, de manera definitiva, lo que, en inicio, se nos presenta como la oposición inconciliable entre dos formas de temporalidad, que remiten a la repetición y a la sucesión, respectivamente? La cultura griega supone, en comparación con las anteriores, una separación nítida entre las esferas de lo natural –la “*physis*”- y lo humano –el “*nomos*” y la “*polis*”. Ello entraña que, frente a la temporalidad eterna de un orden natural conservador de su propia identidad, la instauración de la “*polis*” obedece a un principio de linealidad temporal de las instituciones y del saber humano. Sólo esto último puede justificar un relativo interés por el tiempo histórico y por el progreso. Sin embargo, esta relativa autonomía concedida al territorio inestable y transitorio de lo humano –toda vez que el saber se especializa y relativiza estableciendo las fronteras entre lo verdadero y lo falso, y remitiendo a una reflexión ético-política sobre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo- no escapa a una homología estructural con el orden natural. Éste fija las condiciones de posibilidad de aquél. La circularidad del tiempo cósmico acaba imponiéndose a la irreversibilidad unilineal del tiempo humano. Como indica Le Goff: «en la antigüedad grecorromana la idea de una decadencia que habría seguido a la edad de oro, y la del retorno cíclico, impidieron el desarrollo de una auténtica idea de progreso. Los griegos no tienen un término que corresponda a “progreso”, y el latín *progressus* tenía un sentido más material (“proceder”) que normativo. Para la gran mayoría de los pensadores y de los jefes políticos lo esencial era no cambiar. El cambio es corrupción y calamidad» [Le Goff, 1991: 197].

Le Goff, apoyándose en la obra de Bury, encuentra, tras la obra de los filósofos antiguos, una lucha de los oprimidos por la felicidad que, aunque no remita a una idea general de progreso, sí alude a una presencia local de ésta. Por tanto, la idea de progreso, la esperanza en el futuro, parece estar vinculada desde un principio a la de rebelión, a la desviación social, en espera de una noción universalista de revolución más adecuada a esa idea. Campillo, además de indicar el carácter no universal de esa incipiente idea griega de progreso, destaca el hecho de que nunca se pierde la perspectiva de una jerarquía espacial entre lo celeste-supralunar-astronómico y lo terrestre-sublunar-físico. Al más allá le

corresponde la perfección de la circularidad; al más acá, la imperfección de la linealidad. El propio mundo terrestre, en virtud de esa homología estructural que opera jerarquías verticales, posee sus propias jerarquías espaciales en virtud de un mayor o menor acercamiento al modelo celeste. Desde una perspectiva temporal, ello significa que la linealidad y perfectibilidad del tiempo humano quedan sometidas al dominio de la geometría circular espacializadora de la cronología cósmica. El tiempo greco-romano es, pues, fundamentalmente eterno dentro de una circularidad creadora y destructora situada entre el crecimiento y la decadencia. Desprecia el futuro a cambio del repetido recuerdo de una revelación sagrada, de una “verdad” para siempre. Desdeña el “antes” y el “después” a favor del “aquí” y “otra parte”. Tiempo y eternidad se oponen de acuerdo con «la dicotomía que quita toda significación a la oposición pasado-futuro, en beneficio de la oposición “aquí” “en otra parte”» [Pátaro, 1979: 197-198]. Se trata, en definitiva, de una eternidad autosuficiente, sin principio ni fin, que arrastra consigo la jerarquía espacial entre lo perfecto inmóvil y lo imperfecto móvil. Por eso, como señala este autor, la decadencia se entiende no como movimiento hacia atrás, sino hacia abajo; y el progreso, no como desplazamiento hacia delante, sino hacia las alturas de la perfección inmutable [Campillo, 1995].

En suma, aquí no hay procesos de cambio frente a la duración, ni acontecer decisivo, ni futurización temporal. En consecuencia, no hay historia; sólo elevación “arquetípica” al interior de un tiempo atemporal donde reina eternamente lo idéntico a sí mismo³⁰⁵. En contraste con los esquemas antes mostrados, inicialmente se hubiera podido plantear una correlación entre una temporalidad humana positiva y una independización del conocimiento y del poder humano, una vez democratizados en parte³⁰⁶. Del mismo modo, hubiera sido posible apuntar hacia una correlación entre esto y la construcción de

³⁰⁵ José Ferrater Mora define de este modo la conciencia a-histórica de la Grecia Clásica: «el griego no le encuentra sentido a la historia, porque lo que para él cuenta son realidades tales como la Naturaleza, la Razón, el Mundo Inteligible, lo Uno –en suma: lo que no cambia o, si cambia, imita lo que no cambia y es, por consiguiente, como si no cambiara-. Si hay para el griego tiempos, son tiempos “locales”. Y si hay para el griego *un* tiempo, se trata entonces de uno donde ningún momento se distingue de otro salvo por formar parte de un determinado ritmo. Lo que pasa en el tiempo no es, pues, propiamente hablando, temporal; cada cosa, o cada especie de cosas, tiene su tiempo como puede tener su lugar, o su forma, o hasta su color. Si se quiere, en el tiempo suceden muchas cosas, pero no “pasa” nada. En todo caso, no pasa nada que sea absolutamente decisivo y, por consiguiente, absolutamente dramático» [Ferrater, 1988: 30].

³⁰⁶ La idea de Estado en Grecia, desde la heterogeneidad y no autonomía de los grupos sociales, difiere del centralismo monárquico de derecho divino en la forma de abandonar el igualitarismo tribal. Ello se concreta en el modo de articular e integrar las diferencias desde la relativa colectivización de lo político. Pero la perfectibilidad a la que remite la “polis” excluye socialmente a esclavos, extranjeros y mujeres. La dominación prevalece, en consecuencia, sobre la libertad.

identidades no sólo legitimadoras, sino también transformadoras y proyectivas. Sin embargo, ello habrá de ser considerado de una manera muy relativa, que impide establecer filiación alguna entre la temporalidad dominante de la cultura clásica y la moderna idea de progreso. En el mundo clásico el tiempo no se positiviza. Es absolutamente desfuturizador. Es tan a-histórico como el de los modelos míticos estudiados con anterioridad. Las diferencias no se piensan desde la distinción del presente con respecto a un pasado y un futuro entendidos como tales. La sucesión no aporta nada sustancial al ser-conciencia social. En la base de esta concepción negativa del tiempo está, pues, en juego la defensa a ultranza de un orden social determinado. Jean Touchard, en relación con la *República*, cree que es muy posible que la condena platónica de la evolución esté vinculada a una condena paralela de la democracia. Y añade –su reflexión se relaciona con una comparación con el relativismo de Protágoras–: «pero esta condena de la evolución sitúa el problema bajo una luz diferente; no se trata tanto de un retorno al pasado como de la definición de un régimen que escape al devenir. No se trata ya –como en el diálogo de Herodoto- de escoger el régimen que más plazca, sino de definir las condiciones en las que un régimen es perfecto e indestructible» [Touchard, 1990: 60].

2.1.3. Los precedentes teológicos medievales de la idea moderna de progreso

Dentro del universo cultural premoderno, el cristianismo medieval, desde su entroncamiento “histórico” con la tradición judaica, va a introducir una experiencia temporal distinta a las descritas con anterioridad. Mircea Eliade, apoyándose en autores como P. Duhem y L. Thorndike, pero fundamentalmente en P. Sorokin, expresó la complejidad de la Edad Media en cuanto a la oposición de distintas concepciones del tiempo. Siguiendo a este último, indica que el medieval estuvo dominado, en general, por una concepción escatológica -con la creación y el fin del mundo como momentos esenciales- articulada con una teoría de evolución cíclica que alude al retorno periódico de los acontecimientos [Eliade, 1994]. En este mismo sentido, Germano Páttaro, considerando que el interés cristiano-medieval por el tiempo se enclava en el marco de otros problemas, y que, en consecuencia, en cierto modo, la cuestión de la temporalidad constituye el eje central de la conciencia que el cristianismo tiene de sí mismo, señala: «las interpretaciones que ofrece a propósito del tiempo son tan variadas que las diferencias confesionales entre las diversas formas de cristianismo pueden depender de la concepción que cada una tiene del “tiempo”» [Páttaro, 1979: 191]. Pero, en medio de esta diversidad, tal y como ha ocurrido con la cultura greco-romana, será posible detectar un tipo de

temporalidad preponderante que, en este caso, apunta hacia los primeros esbozos socio-culturales de una visión lineal e irreversible del tiempo histórico. Como también destaca Páttaro, se dice que, en contraste con ese circuito sin salida, con esa forma circular que adopta en la civilización griega, la temporalidad cristiana remite a un tiempo lineal. Esta concepción cristiana de una positividad y potencialidad temporal hace del pasado una posibilidad del futuro, del mismo modo que lo que se hace presente espera siempre su “después” en tanto posibilidad real. Eso entraña la imposibilidad de escapar del tiempo, «ya que es la condición de que se cumpla todo lo que tiene una significación histórica. Esto supone que los acontecimientos no se vuelven vacíos por el tiempo, sino que, por el contrario, le ofrecen su significación y orientación» [Páttaro, 1979: 195-196]³⁰⁷. Más tarde, mostraré la inconveniencia de identificar esta concepción cristiana del tiempo con la idea moderna de progreso, pero, a la vez, me serviré del estudio crítico de aquélla para desentrañar en el futuro algunos aspectos decisivos que, estando en la raíz de esa noción del progreso moderno unilineal, no suelen tenerse en cuenta en muchos de sus estudios. Dentro del gran esfuerzo sintetizador que estoy realizando, centraré mi análisis en torno a esas dos grandes formulaciones de una visión histórica cristiana del tiempo de las que fueron protagonistas San Agustín (354-430) y Joaquín de Fiore (1145-1202), en el tránsito de la Antigüedad tardía a la Alta Edad Media y en época plenomedieval, respectivamente. Pero, antes, aunque sólo sea de manera muy somera, me gustaría decir algo más sobre lo que se ha interpretado como la primera irrupción de la “dimensión histórica” en el seno de la cultura judía.

Para André Neher, una de las más importantes aportaciones del pensamiento judío a la cultura universal, no es solamente haber establecido una asociación entre el tiempo y el espacio en el nivel de los grandes valores existenciales, sino también haber colocado la temporalidad en una dimensión histórica positiva y constructiva: «entre todas las antiguas

³⁰⁷ Eliade sitúa en Ireneo de Lyon (siglo III) la primera formulación de una concepción histórica y unilineal del tiempo que, retomada por San Basilio y San Gregorio, se concretará en San Agustín. Mircea Eliade relaciona estas concepciones con la tradición hebrea profética de positivización de los acontecimientos y sufrimientos humanos, signos de una presencia activa de un único Dios en unos tiempos con sentido único escatológico. Ello supone el contenido real que los tiempos cobran para el cristiano en la medida en que son dotados de un significado trascendente. En este sentido, el autor rumano recoge la siguiente referencia de H-Ch. Puech: «Una línea recta traza la marcha de la humanidad desde la Caída inicial hasta la Redención final, y el sentido de esta historia es único, puesto que la Encarnación es un hecho único. En efecto, como se insiste en el capítulo IX de la *Epístola de los Hebreos* y en la *Prima Petri*, III, 18, Cristo murió por nuestros pecados sólo una vez, una vez por todas (*hapax, ephapax, semel*); no es un acontecimiento repetible que pueda retomarse en cualquier ocasión (*pollakis*). El desarrollo de la historia se ve así requerido y orientado por un hecho único, radicalmente singular, y, por consiguiente, tanto el destino de toda la humanidad como el destino particular de cada uno de nosotros se juegan una sola vez, de una vez por todas, en un tiempo concreto e irremplazable que es el de la historia de la vida» [Eliade, 1994: 131].

concepciones, el pensamiento hebraico fue el único que supo triunfar totalmente sobre el espacio y convertir el tiempo del hombre en una historia única, fecunda, desbordante de significados y que ponía en entredicho el destino mismo del hombre» [Neher, 1979: 171]. El autor nos emplaza, pues, en el surgimiento socio-cultural de una nueva temporalidad radicada en unos hechos de palabras, en la “Palabra” bíblica del Antiguo Testamento. Siendo el punto de partida el Génesis, esto es, el relato bíblico de la creación, éste determina dos nacimientos, el del cosmos y el del tiempo. En contraste con el pensamiento griego, remiso a aceptar la creación de la nada, lo importante es que aquí se marca un principio, un principio que remite al propio tiempo, ya que la creación se revela en la aparición de un tiempo, de un tiempo totalmente nuevo: «la creación, en el sentido de *bara*, se produce efectivamente *ex nihilo*, porque rompe con todo lo que precede. El antecedente nada significa en relación con lo nuevo, que constituye la creación» [Neher, 1979: 170]. Vamos viendo, por tanto, el valor que el tiempo adquiere aquí en relación con el origen y la constitución del ser, hasta el punto de que, como defiende este autor, el acto bíblico narrativo está en el origen de la tradición occidental de la “filosofía de la historia”. Según Neher, la verdadera originalidad de la cultura hebrea no estriba tan sólo en identificar el acto creador con un único Dios. Reside también en imponer entre Dios y los hombres un vínculo, no mítico, sino realmente histórico³⁰⁸. La referencia histórica a la “alianza” implica, pues, dos consecuencias fundamentales, la trascendencia y la inmanencia de Dios, lo que convierte a éste en algo próximo y lejano del mundo, en algo exterior al universo que lo penetra por todas partes, en ser y devenir. Dios es trascendente debido a que nada de lo creado en el tiempo histórico es contemporáneo a Él, ya que ningún producto de esta creación existía en el no-tiempo de Dios. Pero si lo creado no es contemporáneo a Dios, Dios sí es contemporáneo a su creación, penetrando e impregnando un universo con el que no se identifica a su vez. En todo esto hallamos, por consiguiente,

³⁰⁸ Ferrater Mora sostiene que una visión auténticamente histórica requiere que lo histórico sea concebido como culminación universal. La historia ha de ser total, y ha de tener tanto un sentido, una finalidad que la haga seguir, así como una razón de ser, un fundamento, un motor que la trascienda. Para él, ello tiene lugar por primera vez en el seno de la cultura hebrea cuando surge la idea de que la historia obedece a un plan, y no sólo, como en el caso de los hechos naturales, a determinados modelos, normas y leyes. Y continúa: «se dirá que los hebreos pensaron sólo en el plan de la historia como “plan divino” con respecto a su propia comunidad y que, por consiguiente, su visión de la historia era tan “local” como cualquiera de las concepciones griegas. Pero no hay tal. En efecto, mientras para los griegos y, en general, para los “antiguos”, lo históricamente significativo era el Estado-Ciudad, o, luego, el Imperio, de tal suerte que los demás Estados-Ciudad o Imperios aparecían como un vago horizonte sin significación precisa, para los hebreos “los otros” formaban asimismo parte del plan divino. Había, en efecto, que dar cuenta de ellos, ya fuera para considerarlos como obstáculos o bien como ejemplos. “Los otros” desempeñaban un papel, aunque fuese en la mayor parte de los casos el papel de traidor, del dominador, del vengador o del tentador» [Ferrater, 1988: 17-18]. Esto último nos servirá de pista para determinar finalmente el problema de la identidad tanto en el pensamiento mítico como en el histórico.

lo definitorio en esta nueva concepción temporal. La historia nace a través de la creación, no sólo con una “finalidad”, con ese sentido que, estando “más allá” de ella, la mantiene, y con una “razón de ser” trascendente poseída y ocupada por la divinidad, sino con un “fin” como término, como conclusión y cancelación definitiva de los tiempos históricos creados: «la exteriorización de Dios respecto a su creación es verdaderamente absoluta, y este absoluto se vuelve a encontrar al final de los tiempos. Cesando la historia, la creación desaparece: sólo permanece Dios en su no-tiempo. Es el esquema del “fin”, que constituye, en cuanto escatología, la réplica a la cosmología del “origen”» [Neher, 1979: 173].

Como se verá, esta idea del “fin” cobrará una especial significación en la temporalidad cristiana marcada por la nueva “Palabra” del Nuevo Testamento, por la promesa definitiva de la “parusía” final “encarnada” en la Primera Venida de Cristo. Pero, en el caso hebreo, no está exenta de una inquietante y estimulante ambigüedad, que enlaza con el sentido profundo de la creación en la economía narrativa bíblica. En su calidad de historia, que no de mito, la creación no entraña una preocupación importante en el pensamiento religioso judío. Más bien, en su proyección hacia una espera, «le invita a progresar en su historia, de la que constituye el manantial liberador. El hombre bíblico, inmerso en el flujo de la historia, sintiendo esta orientación, conociendo el origen, tras sí mismo, era consciente de avanzar hacia un fin» [Neher, 1979: 176]. Pero ese fin, el fin de la salvación eterna, no se revela en la religiosidad judía como una firme e inquebrantable certeza. Como acabo de decir, ese fin de la redención no puede comportar una promesa verdaderamente anticipable sino mediante la encarnación de Cristo, hito histórico del que el pueblo hebreo carece. Por consiguiente, esa futurización que define la historicidad judía está marcada, no sólo por la expectativa, y por el dinamismo de una espera que da sentido global a la existencia, sino también, por una incertidumbre e inseguridad radical, que convierte la historia en una permanente improvisación, en una eterna exposición al riesgo del fracaso y de la vuelta a la nada. Por eso, Neher compara metafóricamente el sentido del tiempo y de la historia en la cultura judía con la estructura musical de una fuga, cuyo tema principal es un “quizás”. Un “quizás” que, en tono menor, significa incertidumbre, escepticismo, dolor y soledad. Pero que, en tono mayor, apunta hacia el “todo puede ser”, hacia el universo como infinito campo de lo posible. En conclusión: «el término bíblico que indica el fin de los tiempos, no es, en sentido estricto, el punto final de la historia, sino el mañana de este fin. También el fin se rompe, se disipa, fracasa: pero todo eso por el aumento victorioso de una esperanza que no ha desaparecido en el fin. Se ha vuelto a sumergir en el pozo inagotable

del ser, encontrando allí un nuevo aliento. En el naufragio final de cada uno de sus fracasos, el tiempo descubre una tierra nueva, y la historia, a lo largo de esta fuga, no es más que la armonía planificadora de las discordancias lanzadas hasta el infinito» [Neher, 1979: 181].

Recordemos que la fuga es una composición musical basada en la repetición de un mismo tema en distintos tonos. Tratemos de guardar, por tanto, esta imagen que nos concede nuestra apertura a la experiencia judía del tiempo histórico. Voy a insistir en que la idea moderna de progreso representa una secularización de la linealidad cristiana, con todas las consecuencias paulatinamente desfuturizadoras que ello conlleva. Pues bien, el modelo temporal abierto, plural y multidireccional hacia el que señala el proyecto hermenéutico presentado en este trabajo, podría encontrar en la experiencia judía del tiempo una referencia significativa, una vez que fuese, de la misma manera, secularizada, esto es, desprovista de su sentido y de sus determinaciones sagradas. La imagen de la fuga propuesta por Neher me parece coherente con la categoría postmodernista de la variación, es decir, con la idea deleuziana de la repetición de las diferencias y, sobre todo, con mi propuesta dialógica de una nueva esperanza utópica constituyente de la que me haré cargo con posterioridad. Por consiguiente, el interés hermenéutico de esta particular tensión entre determinación desfuturizadora e indeterminación futurizadora estriba en el carácter relativamente abierto que atribuye al proceso histórico, en claro contraste con el repliegue anticipador que va a experimentar -unilateral y unilinealmente- a partir de su reelaboración cristiana; fenómeno, este último, que, como vengo manteniendo, va a suponer un pesado lastre en toda la tradición histórica secular moderna. Examinemos, pues, los términos de ese giro cristiano “re-mitificador” relacionado con las nuevas condiciones impuestas por un nuevo hecho de palabras: la primera venida de Cristo en el Nuevo Testamento.

Al estudiar la concepción agustiniana del tiempo, Ferrater Mora distingue dos aspectos estrechamente relacionados entre sí. Por un lado, la reflexión acerca del tiempo como una experiencia radicada en el alma. Por otro, la descripción del tiempo como realidad histórica, como “momento de la creación” [Ferrater, 1994]. El primer aspecto, que ha servido en este trabajo de base para la definición fenomenológica de la temporalidad, ha sido suficientemente descrito. Pero, para una mejor comprensión del segundo, quizá convenga decir algo sobre el auténtico sentido que San Agustín otorga a esa experiencia del alma. Y es que esa dimensión psicológica y subjetiva que hemos encontrado en la tesis de la “distentio animi” no puede ser entendida sino desde una

“religatio”, desde una suerte de identidad entre Dios y el hombre, a través del alma como presencia de aquél en éste. Hay que partir de que, en un sentido platónico, San Agustín concibe el ser como “esencia”, es decir, como ser verdadero e inmutable, lo que le permite identificar a Dios con ese “mundo inteligible” opuesto al “mundo sensible” de lo terrenal, cambiante y perecedero. Por consiguiente, el conocimiento de una verdad necesaria no puede proceder ni de las sensaciones, ni de la propia contingencia de ese “ser” contingente que es el hombre. De ahí que, en el interior del propio hombre, exista alguna entidad que guarde unidad con lo inmutable y verdadero, es decir, con el ser. Esa verdad está, por tanto, no fuera, sino dentro del mismo hombre, está en el alma. Es ahí donde hay que circunscribir esa triple acción de la “atención”, el “recuerdo” y la “espera” como experiencia radical del encuentro con lo divino, eterno y verdadero. Dicho de otro modo, esa atención presente del alma en virtud de la cual el futuro se hace pasado no expresa sino la búsqueda incesante de Dios hacia ese “dentro” del alma como imagen de Dios. Por eso, «lo sensible, en cuanto que *es*, ya *no es*; siempre *pasa*; esto quiere decir que es *temporal*» [Martínez Marzoa, 1988: 365]. Pero, como ya se ha evidenciado, la medida del tiempo no puede tener lugar en la exterioridad de lo sensible mismo. En lo sensible, la extensión temporal no “es”; tan sólo “es” en el momento en cuestión; únicamente tiene lugar en la retención del recuerdo. Considerando, en suma, que la “memoria” es percibida por San Agustín como la identidad del alma consigo misma, como la imagen en el alma de la unidad y eternidad de Dios, sólo hay “tiempo” porque «entre Dios, que es y conoce a la vez, y lo sensible, que simplemente pasa sin consistencia alguna, está el alma, que retiene lo pasado» [Martínez Marzoa, 1988: 366].

De tal manera, podemos decir que la “espera” no tiene sentido sino en la perspectiva de esa paulatina identificación con Dios que emana de la acumulación de un recuerdo, del recuerdo de lo que verdaderamente “es”. Desde la vivencia personal, esa experiencia temporal tiene pues como horizonte el final de la misma, es decir, la eternidad en tanto identificación absoluta con la verdad de Dios: la salvación. En consecuencia, lo temporal y lo histórico surge en el pensamiento agustiniano, y se extiende a la cultura cristiana, en general, como una realidad transitoria subordinada al nivel superior de la eternidad, del no-tiempo de Dios. Para San Agustín, de acuerdo con la tradición judía antes descrita, el tiempo es una realidad creada por cuanto no preexistía a Dios como causa suprema de todo lo existente: «para Agustín, Dios crea el mundo no como el operario de Platón poniendo orden en el desorden, sino creando el mundo, el espíritu y la materia de la nada. Pero, como Platón, Dios crea el tiempo *con* el mundo. A la pregunta de qué hacía Dios

antes de crear el mundo, Agustín responde que no hubo *antes*: antes de los tiempos que Dios creó, no había tiempo» [Lloyd, 1979: 164]. Pero, como aclara Ferrater, no puede sostenerse que Dios, siendo eterno, creó el tiempo para surgir la duración temporal de la eternidad como una especie de prolongación de ella. Habrá de tenerse en cuenta, pues – esto me parece fundamental-, que «el tipo de duración llamado “eternidad” y el tipo de duración llamado “tiempo” son heterogéneos» [Ferrater, 1994: 724]. Se trata de dos modos de “presencia”. Mientras la “eternidad” es una presencia “simultánea, el tiempo no lo es: «la eternidad es heterogénea inclusive al tiempo infinito, pues, el tiempo infinito no constituye la eternidad, la cual se halla por encima de todo tiempo» [Ferrater, 1994: 724]³⁰⁹.

Entendiendo que, para San Agustín, el tiempo es objetivo y lineal, Nisbet incide en el hecho de que aquél siempre tendrá presente el registro de la historia aparecida en el Antiguo Testamento, lo cual comporta su concepción de una finitud del tiempo que se opone con claridad a la eternidad. Por otra parte, desde el análisis de los textos del Nuevo Testamento, O. Cullmann precisó que «la eternidad –que debe ser concebida como un atributo de Dios- es un tiempo infinito; en términos más claros, lo que se llama “tiempo” no es otra cosa que una fracción, limitada por Dios, de la duración ilimitada del tiempo de Dios»³¹⁰. Para Páttaro, esto debe ser comprendido en el contexto de los objetivos del mensaje evangélico, el cual pretende reafirmar la unicidad de la historia de la salvación, «con respecto a la cual no puede haber equívoco espacial relativo al tiempo» [Páttaro, 1979: 198]. De hecho, como también recalca Páttaro, la exégesis neotestamentaria puede afirmar que la palabra “aiôn” denota, a la vez, la eternidad, concebida como tiempo ilimitado, y el tiempo histórico, pensado como tiempo limitado. Sea como fuere, debemos interpretar la idea de progreso espiritual que define la obra de San Agustín -uno de los referentes principales de la cultura cristiana, en general- desde la óptica de su inserción en el plano superior de la atemporalidad divina. La dimensión histórica de la temporalidad cristiana nos coloca ante un nuevo modelo de integración atemporal y ahistórica de lo único y lo repetitivo, de lo múltiple y cambiante, aunque el horizonte de esa identidad aniquiladora de la diferenciación temporal no se sitúe en el “origen”, sino en el “fin”

³⁰⁹ En el libro 12 de *La ciudad de Dios*, San Agustín escribirá lo siguiente con respecto a la creación del tiempo por parte de Dios: «...Él hizo que el tiempo tuviera comienzo; y al hombre, a quien había creado anteriormente, lo creó en el tiempo, y no debido a una resolución repentina sino de acuerdo con sus planes». Citado en Nisbet, 1996: 98.

³¹⁰ Citado en Páttaro, 1979: 198.

anunciado por la encarnación de Cristo. Desde el afán de eternidad cristiana, la obra de San Agustín representó la justificación de la sucesión temporal en el marco de una escatología. Los acontecimientos quedan insertados en la historia como categoría específica del modo de existencia del ser. Ello supone una valoración positiva de los mismos en cuanto forman parte de un proceso único de ascenso y purificación espiritual de cara a la salvación eterna del alma humana. En la perspectiva agustiniana, la historia es una teofanía, una revelación, en el tiempo concreto y limitado, de la voluntad divina. Y, del mismo modo, una teodicea, una expresión del carácter eterno de la justicia de un Dios misericordioso. El sentido dramático y positivo de los tiempos históricos se basa en esa conjunción de castigo, derivado del pecado original, y de esperanza de redención que supone su propio despliegue. De esta manera, el pecado constituye una condición de posibilidad de la historia humana. Pero es, al mismo tiempo, la promesa de la salvación la que representa su verdadera sustancia, su finalidad última [Ferrater, 1988].

Esta identificación entre escatología e historia es lo que separa, realmente, la visión agustiniana de la idea moderna de historia y progreso. Sin embargo, es cierto que, en esta obra, sobre la base del principio de la universalidad humana, aparece un concepto de flujo unilineal temporal, que contiene lo ocurrido en el pasado y lo que acontecerá en el futuro, desde un presente diferenciado. De ahí la insistencia de Nisbet por señalar la defensa agustiniana de la linealidad temporal frente a la teoría antigua de los ciclos, así como «del carácter irreversible del tiempo en el contexto de su concepción del progreso de la raza humana» [Nisbet, 1996: 100]³¹¹. Pero, esa experiencia diferenciadora y futurizadora de un tiempo histórico con principio y fin queda englobada en la esfera superior de la “Ciudad de Dios”. Ello explica la distancia no-temporal existente entre la Creación, la pureza originaria en la que todo residía en la unidad del bien, y la aparición de los tiempos como drama de la salvación tras la Caída. Es a partir de ese momento cuando la linealidad positiva de los acontecimientos se hace propiamente temporal. La teofanía de la historia deviene como expresión de una promesa que apunta hacia el final de un tiempo finito, que restituirá la unidad perdida en la inmensidad ininteligible de la eternidad. La diferenciación entre el pasado y el futuro queda, por consiguiente, asentada en la sucesión irreversible de una temporalidad que tiene su inicio en la Caída -la dispersión del mal

³¹¹ Lloyd dice, pues, que para el cristianismo «el nacimiento de Cristo es un hecho único. La historia se concibe, desde entonces, no como ciclos que se repiten, sino como épocas, y sería difícil exagerar la importancia de esa evolución que introdujo una actitud completamente nueva, con respecto a la historia del mundo y al lugar del hombre en esa historia» [Lloyd, 1979: 164-165].

desde la libertad humana del poder pecar-, experimenta su inflexión fundamental en la Encarnación de Cristo, anunciadora de la parusía final, y alcanza su caducidad definitiva en la Redención³¹².

La historia representa el drama de la tensión entre una ciudad terrenal y una Ciudad de Dios; la aproximación gradual de aquélla a ésta en una procesión ascendente. Por tanto, los tiempos históricos, tiempos de salvación en un acto único e irrepetible, suponen progreso y perfeccionamiento humano mediado por la Providencia divina. Esta dialéctica entre lo terrenal –la esfera de la libertad humana- y lo celeste –la esfera de la voluntad divina- se manifiesta en la fusión de las dos ciudades en el plano de la historia, y en su separación radical en el ámbito de la eternidad. Esa sujeción de la historia a lo eterno justifica la presencia histórica de esa avanzadilla de la Ciudad de Dios, el territorio de los ya salvados representado por la institución eclesíástica. Esto hemos de situarlo, pues, en el marco de la construcción de una identidad legitimadora de las relaciones de poder y del conocimiento de las verdades reveladas que comenzaban a perfilarse en la transición hacia el feudalismo medieval. Jean Touchard ha interpretado la *Ciudad de Dios*, escrita entre 413 y 427, como una amplia reflexión sobre la “Historia” y la “Ciudad”, dentro de un contexto de defensa de la fortaleza de la Roma cristiana frente a la patente debilidad de la Roma pagana. Esta meditación sobre la historia responde, pues, a la búsqueda de lo eterno y lo permanente ante el sufrimiento humano, ante el desmoronamiento inminente de todo un Imperio. Así, la teología política agustiniana, centrada en la distinción entre las dos ciudades en las que se encuentra dividida la humanidad, constituirá uno de los pilares de la filosofía política medieval. Lo decisivo, bajo mi punto de vista, es apreciar la doble relación temporal y espacial que San Agustín establece entre la ciudad terrenal y la ciudad celestial. La Ciudad de Dios no es concebida por aquél como mero reino de Dios que sucederá a la existencia terrenal: «San Agustín ha bandonado toda perspectiva milenarista. Las dos ciudades han existido siempre, una al lado de otra, desde el origen de los tiempos. Una fue fundada por Caín y la otra por Abel. Una es la ciudad terrena, con sus poderes políticos, su moral, su historia y sus exigencias; la otra, la ciudad celestial, que antes del advenimiento de Cristo estaba simbolizada por Jerusalén, es ahora la comunidad de los

³¹² Por esta razón, Páttaro escribe: «el cristianismo es, por tanto, incompatible, por una parte, con la interpretación metafísica que desprecia el tiempo y lo sustituye por la dimensión “aquí” y “otra parte” y, por otra, con la interpretación historicista, que vacía a la historia de su contenido a favor del tiempo, ya que no permite conceder privilegios a ningún suceso que pueda servir para interpretar el tránsito del pasado al futuro. Cristo es, a la vez, el término y la intención de la historia, y el tiempo es la condición que hace posible esta doble afirmación» [Páttaro, 1979: 196].

cristianos que participan en el ideal divino. La ciudad de Dios se halla en la tierra en peregrinaje o en exilio, como los judíos estaban en Babilonia; las dos ciudades permanecerán, una junto a otra, hasta el fin de los tiempos, pero después únicamente subsistirá la ciudad celestial para participar en la eternidad de los santos» [Touchard, 1990: 159].

Esto remite, pues, a la limitación espacial del tiempo histórico en tanto queda subordinado al principio de jerarquía y ejemplaridad celestes. La linealidad temporal cristiana justifica, ante todo, un orden de jerarquías en una humanidad guiada por la Iglesia. Jacques Le Goff llegó a la conclusión de que el predominio, al menos hasta el siglo XIII, de una concepción temporal de naturaleza agustiniana, convirtió el tiempo en un monopolio eclesiástico. El “tiempo de la Iglesia”, en tanto historia de la salvación y dominio intransferible de la Providencia divina, no es compatible con el abuso humano del “tiempo del mercader”. La práctica de la usura, el pago de intereses, representaba una acción pecaminosa, puesto que significaba la venta de un tiempo que sólo pertenece a Dios, y de cuya custodia se responsabiliza la Iglesia [Le Goff, 1983]³¹³. El medievalista Alain Guerreau también se ha ocupado de esta relación entre temporalidad y poder eclesiástico feudal. La Iglesia ejercía un control estricto del tiempo, tanto el anual del calendario como el diurno del trabajo, de la fiesta, de la paz, y de la abstinencia. Citando al mismo Le Goff, recalca el grado de penetración de ese proceso de control del tiempo en la trama de las relaciones sociales. Resalta, así, el papel de las campanas y de los santos patronos en la determinación del tiempo ciudadano artesanal. Pero, lo más relevante es que «la Iglesia, más abstractamente, controlaba también el tiempo histórico, a la vez mediante el cómputo (desde el nacimiento de Cristo) y mediante la perspectiva general de la historia del mundo, de la Creación al Juicio Final» [Guerreau, 1984: 231]. De hecho, el mismo autor ha analizado cómo el propio esquema temporal de las celebraciones litúrgicas, como el de la misa, expresa esa fundamentación del poder de la Iglesia en su anclaje entre el

³¹³ Un principio de resolución de este conflicto moral aparece, en opinión de Le Goff, con el advenimiento de una nueva mentalidad, concretada en el espíritu de las órdenes mendicantes que desconectaría el tiempo de la salvación -un tiempo específicamente religioso extrapolado a la relación eterna con Dios- de un tiempo irreversible e instrumental humano enfocado hacia la realización lícita de los negocios mercantiles. Lo interesante en este caso es que Tomás de Aquino (1224-1274), con objeto de responder a las necesidades espirituales de esos grupos sociales burgueses en ascenso, operaría un cambio de discurso basado en la delimitación del tiempo humano irreversible de los negocios y los poderes terrenales precederos, del tiempo de la salvación, circunscrito circularmente a las relaciones individuales y verticales con Dios [Le Goff, 1983]. Esto constituye, en mi opinión, un claro antecedente de lo que representará, en este sentido, la relación entre la ética protestante y la cultura capitalista estudiada por Max Weber [Weber, 1998].

tiempo y la eternidad, hecho que le reconoce la detentación del saber sagrado y el papel de intermediación entre Dios y los hombres, o sea, entre las dos ciudades³¹⁴.

De esta forma, la dispersión de las diferencias en la historia y el camino irreversible hacia su reintegración unitaria eterna, está atravesado por un esquema de relación jerárquica espacial -de corte platónico- entre el “arriba” de la perfección y el “abajo” de la imperfección. Es decir, la historia, en su propio devenir, anticipa la unidad que espera al final de los tiempos. Creo, en consecuencia, que es posible encontrar en la visión histórica de San Agustín un anuncio, desde otras bases culturales, de esa contradicción esencial que define la idea moderna de progreso como doble “espacio” temporal de la dominación y la libertad. O dicho de otro modo, tras la idea de progreso, como se verá, están preparadas las condiciones para una negación paradójica del tiempo como manifestación de una implícita ansia de eternidad legitimadora de un orden social finalmente alcanzado para siempre. Este enfoque, que no es la primera ni la última vez que lo propongo, puede hallarse en referencias como ésta: «Otton de Frisinga en el siglo XII pensaba que con la realización del sistema feudal controlado por la Iglesia la historia alcanzaría su objetivo y se detendría. En Francia, después de la revolución y la república, después de 1789 y de 1870, se pensaba, como dice actualmente Alphonse Dupront, que no quedaba otra cosa que la eternidad, “en tanto la forma republicana decretaba definitivamente el genio revolucionario de Francia”» [Le Goff, 1991: 191]³¹⁵. Espero que así se comprenda mejor el sentido ideológico del “fin de la historia”, que concretado en la obra de autores como Fukuyama [Fukuyama, 1990 y 1992], subyace, en mi opinión, en una parte importante de la conciencia temporal ahistórica que caracteriza a la “sociedad de la información”.

³¹⁴ Su argumento es el siguiente: «creo que no se ha reflexionado suficientemente sobre el sentido capital de la transubstanciación, que en el fondo es la justificación última de la disimetría del modelo. La doctrina de la Iglesia es en efecto que el pan y el vino ofrecidos cambian totalmente de sustancia; la consagración es formalmente una ruptura absoluta entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo profano y lo sagrado: la hostia de la comunión casi carece de relación con la hostia del ofertorio. Aparece así con toda claridad la triple oposición que creo existe en la raíz del feudalismo: Profano/sagrado, fieles/clero, servidores/amo» [Guerreau, 1984: 236]. Oposiciones que, como se está comprobando, se corresponden, en un nivel simbólico superior, con esa otra oposición eternidad/tiempo histórico. En cuanto al modo en que los hombres y las mujeres medievales vivían un candelario dominado por la Iglesia sirva de muestra esta apreciación de George Duby acerca de la determinación de la edad personal: «pero, ¿quién la sabía en la época? En la vida, la importancia estaba en otras fechas distintas del nacimiento» [Duby, 1985: 7].

³¹⁵ Y continúa diciendo que «los manuales escolares parecen considerar que la historia ya cumplió su meta y alcanzó una estabilidad perpetua: “La república y Francia: estos son, niños, los dos nombres que han de quedar impresos en lo más profundo de vuestro corazón. Sean objeto de vuestro constante amor, como así también de vuestro eterno reconocimiento”. Añade Alphonse Dupront: “La contraseña de la eternidad está de ahora en adelante sobre Francia”» [Le Goff, 1991: 191].

En todo caso, Nisbet encuentra en la obra de San Agustín la anticipación de los elementos esenciales de la idea moderna: carácter universal de la humanidad; avance material y espiritual de toda la humanidad de forma gradual y acumulativa a lo largo del tiempo; fluir temporal unilineal dentro de un tiempo único y universalmente válido; concepción de diversas fases y épocas como expresión de diferentes grados de maduración histórica y cultural³¹⁶; noción de una reforma social asentada en la conciencia humana; confianza en el carácter necesario de los procesos históricos y en la transcendencia de un fin futuro determinado; idea del conflicto como motor del proceso histórico; y, por último, «la visión arrobada del futuro, que San Agustín pinta con colores psicológicos, culturales y económicos que serán repetidos por las utopías sociales de siglos posteriores, desde la abundancia, la igualdad, y la libertad o la tranquilidad, hasta la justicia» [Nisbet, 1996: 117]. En contraposición, para Campillo, la perspectiva cristiana del tiempo se sitúa en las restricciones de un universalismo basado en la promesa y la esperanza de la salvación. Por un lado, el proceso histórico, referido a una libertad humana administrada por la jerarquía eclesiástica, queda subordinado a la eterna voluntad del Creador. Se trata más bien de un progreso escatológico que de un progreso propiamente histórico. Lo que está en juego no es tanto el esfuerzo humano autónomo, como la infinita misericordia divina. Por otro, esta escatología no remite hacia un único final universal de los tiempos. El progreso que aquí se establece, abierto a la salvación y a la condena eterna, es la historia del esfuerzo biográfico e individual, no del camino de toda la humanidad hacia su liberación definitiva [Campillo, 1995]. Esto es lo que, en opinión de Ferrater Mora, constituye el carácter de drama de la visión histórica de San Agustín. El final feliz es sólo para los que «han resultado, por una elección que escapa a la razón humana y acaso a toda razón, inscritos en el registro de una ciudad que está constituida desde siempre, pero que sólo quedará colmada cuando la historia, ese sueño que es una pesadilla, haya terminado de ser soñada» [Ferrater Mora, 1988: 47].

En conclusión, no es posible determinar en esta obra un principio de diferenciación positiva del pasado con respecto al futuro que permita pensar la sucesión y el cambio en virtud de un impulso ajeno a cualquier determinación suprahumana. El cambio, como

³¹⁶ En este sentido, Ferrater Mora alude al hecho de que la distinción agustiniana de seis grandes periodos de la historia no apunta tanto a lo que acontece en ellas, como a lo que tiene lugar por encima de ellas: la revelación del Dios “escondido”. Por eso, esa historia específicamente humana de los asirios o los romanos alcanza un carácter contingente frente a una “historia eterna” que no se refiere al deseo humano de dominación, sino al fin transcendente de la salvación eterna [Ferrater Mora, 1988]. Así pues, existe aquí la idea de una historia inferior que debe ser anulada en el plano de una historia superior ubicada en la eternidad.

atributo del mundo creado por Dios fuera del tiempo, queda referido a la identificación entre un tiempo y un mundo meramente contingentes. Éstos no son coeternos de Dios. La eternidad no es tiempo infinitamente proyectado, es absoluta permanencia. Ello explica la ambigüedad de esta concepción de la temporalidad. Este tiempo, como indica Jean Jolivet, «por naturaleza es degradación, si se lo compara con lo inmutable; pero, por otra parte, recibe de la gracia y de la predestinación divinas el valor positivo de ser una preparación para la eternidad. La historia es, por eso, comparable a una melodía regulada por Dios, y sus acontecimientos se suceden como otras tantas notas hasta llegar a la consumación final» [Jolivet, 1980: 25]. Se trata, en suma, de la integración de la concepción platónica del tiempo como no-ser con la visión cristiana de una historia que tiene sentido: servir de andamiaje provisional para la edificación definitiva de la Ciudad de Dios.

Esta tradición iniciada por San Agustín de la historización relativa de la existencia humana va a tener una plasmación plenomedieval en la obra del monje calabrés Joaquín de Fiore. Los principios de la unilinealidad y la irreversibilidad del tiempo son descubiertos por éste desde una lectura hermenéutica de las Sagradas Escrituras. El discurso alegórico de la Biblia revela, para Joaquín, una imagen del desenvolvimiento de la historia de la humanidad como perfeccionamiento progresivo desde un origen hasta su consumación situada en un futuro definitivo. Estaríamos ante una reformulación de la teoría de la sucesión cíclica de las edades, situando la Edad de Oro no en un origen perfecto desde el que se despliega un ritmo continuo y eterno de avance y retroceso, de decadencia y renovación, sino al final de un proceso esperanzado de desarrollo y maduración espiritual. Ello se concreta en la elaboración del mito del Reino basado en la diferenciación tripartita del tiempo histórico. El primer periodo está constituido por la edad del Padre, época de miedo e incertidumbre, que se corresponde a su vez con el Antiguo Testamento. Esta fase, que perduró hasta la llegada de Cristo, supuso el imperio de la ley. En ella «los imperiosos impulsos carnales sujetaban la conciencia humana al nivel material, con muy pocas excepciones» [Nisbet, 1996: 143]. La segunda fase, la edad del Hijo, es un tiempo que, identificado con el Nuevo Testamento, representa el conflicto entre la carne y el espíritu, la expansión de la fe y el amor filial, y el dominio de la gracia. Esta segunda etapa, que en sí supone un progreso moral con respecto a los tiempos pasados, se sitúa en la perspectiva de un presente en el que se anuncia la plenitud intelectual y espiritual, la identificación absoluta entre el cielo y la tierra. El tono apocalíptico de la obra de Joaquín de Fiore coloca entre ambas edades un interregno. En él, la presencia del mal determinará unos años de agitación social, terror y sufrimiento.

Finalmente, la edad del Espíritu Santo, manifestación del cumplimiento de la promesa escatológica de la edad anterior. Ésta supondrá la liberación definitiva del espíritu bajo el amor y la gracia en estado puro. Como evoca García Pelayo: «será una era puramente espiritual, una edad de *plenitudo intellectus* o reino del Espíritu, en el que regirán el amor, la alegría y la libertad; la gente se reducirá voluntariamente a la pobreza y, por tanto, no habrá propiedad, riqueza ni necesidad de trabajo»³¹⁷.

Volviendo a Nisbet, éste, apoyándose en Marjorie Reeves, estima que esta filosofía de la historia representa un intento de temporalización del misterio de la Trinidad, al revelar la naturaleza de la divinidad a partir de la relación entre Padre, Hijo y Espíritu Santo [Nisbet, 1996]. Así pues, la presencia de estas tres dimensiones de la divinidad se articula con una positivización y diferenciación temporal específica. Pasado, presente y futuro son identificados correlativamente con el protagonismo esencial de cada uno de los modos de existencia de la divinidad. La idea de progreso que subyace en esta concepción indica, por consiguiente, la elaboración de identidades-proyecto en el marco de un programa emancipador que señala hacia una sociedad “post-cristiana”. Es por ello que diversos autores pongan el acento sobre la fuente de inspiración que la visión utópica joaquinista supondrá para la formación de un pensamiento social de raíz “revolucionaria” moderna. Esta teología del cambio, que propugna un fin de la historia basado en los ideales comunitarios de la universalidad consumada -evocando un tiempo de abundancia y de felicidad, poniendo el acento en la caducidad de las instituciones y de las desigualdades-, parece imponer un giro hacia una concepción histórica de la idea movilizadora de revolución³¹⁸. La fuerte influencia del pensamiento milenarista del monje cisterciense marcó la obra de autores como Lessing, Saint-Simon, Comte, Fourier, Schelling y Marx [Huici, 1996]. Este modelo de diferenciación temporal será entendido en los siglos XVIII y XIX como pre-configuración premoderna de los principios esenciales de la idea de progreso en su versión dialéctica³¹⁹. Se tratará, en fin, de la re-creación en un nuevo marco socio-histórico de la imagen profética herética de una sociedad «integrada por seres libres,

³¹⁷ Citado por Huici, 1996: 173.

³¹⁸ Le Goff destaca los aspectos revolucionarios del lenguaje joaquinista resaltando conceptos como “novus ordo”, “mutatio” y “revolvere” [Le Goff, 1991].

³¹⁹ El teólogo Henri de Lubac ha estudiado la proyección del idealismo dialéctico hegeliano en la obra de Joaquín de Fiore. Hegel identificaría cada edad o estado de la divinidad con las distintas fases del desenvolvimiento dialéctico del Espíritu Absoluto. De este modo, la tercera y definitiva edad del Padre representaría el estado final de la autoconciencia de la Idea [de Lubac, 1989].

puros, rectos y contemplativos que no necesitarían ninguna autoridad fuera de sí mismos» [Nisbet, 1996: 147].

Sin embargo, es posible encontrar en la misma obra de Joaquín de Fiore indicios de una concepción temporal de signo contrario, lo cual conecta con los deseos de eternidad propios de la cultura cristiana. Le Goff cuestiona el supuesto progresismo de este autor al identificar progreso con regresión. La esencia reaccionaria de este pensamiento se basaría en el rechazo de las novedades generadas por los movimientos sociales urbanos de la época: «su modelo sigue siendo típicamente quietista, campesino, cisterciense y antiintelectual» [Le Goff, 1991: 203]. Se trata, en realidad, de la evocación mítica de unos tiempos originarios y, por consiguiente, de la recurrencia al regreso necesario de la pureza primigenia. El providencialismo joaquinista se resolvería, en suma, en el advenimiento de un orden donde, junto a la idea de progreso, emerge el concepto de aniquilación de un mundo decadente que será devuelto a su perfección primitiva. Mediante la recreación y la renovación, la humanidad sería reintegrada, de una vez para siempre, en la unidad indisoluble de la eternidad que precede a la Caída: «cuando la Edad de Oro se sitúa al final de los tiempos, como meta a alcanzar, esa meta recupera, por una parte, las virtudes de los primeros tiempos, y por la otra, suele introducir la figura de un salvador que anunciará el advenimiento de una nueva raza humana» [Huici, 1996: 174].

Esto nos devuelve a la misma perspectiva desfuturizadora de la temporalidad positiva con la que he afrontado el modelo agustiniano. En todo caso, lo que vuelve a separar al esquema joaquinista de un concepto plenamente diferenciador del tiempo es el hecho de que la razón de ser del proceso histórico reside en una fuerza extra-mundana. El esfuerzo humano autónomo que toda idea moderna de progreso conlleva es, una vez más, anulado a través de la subordinación a los dictados eternos de la Providencia. El tiempo contingente de la historia es sometido a su dependencia con respecto a un modelo atemporal eterno legitimador de un sistema concreto de relaciones sociales. Ello es expresión de la oposición que recorre todo el pensamiento medieval entre un progreso material mundano decadente, y un progreso moral fuera del tiempo. La provisionalidad de la historia se supedita, así, a una finalidad trascendente que pone en contacto el pasado con el futuro al interior de un presente ansioso de eternidad. No es posible, en consecuencia, hablar en el seno de la cultura cristiana medieval de un modelo nítidamente positivo y diferenciador del tiempo tal y como será formulado en la modernidad a través de la idea de progreso. La no-historicidad del proceso de construcción de la experiencia temporal cristiana residiría, en resumen, en ese factor de anticipación providencialista de un único presente futuro

configurado desde un futuro presente absolutamente cerrado: la recurrencia mítica a un origen perfecto, anterior, o mejor dicho, ajeno al tiempo, reemplazado en el fin de los tiempos. Gurevitch lo expresa de esta manera: «en el cristianismo, el tiempo, por vectorial que sea, no se ha liberado de la concepción cíclica. Lo que ha cambiado de forma radical es su interpretación. Efectivamente, puesto que el tiempo ha quedado separado de la eternidad, el hombre que examina los segmentos de la historia terrestre lo ve bajo el aspecto de una sucesión lineal; pero la misma historia terrestre, considerada como un todo, en el marco formado por la creación y el fin del mundo, se presenta como un ciclo terminado: el hombre y el mundo vuelven al Creador y el tiempo a la eternidad» [Gurevitch, 1979: 269].

Resumiendo, todas las concepciones consideradas en este apartado, con independencia de los contextos históricos concretos en los que surgen, responden a una misma temporalidad basada en los principios de la no-diferenciación pasado-futuro, de la desfuturización, de la circularidad y de la negatividad temporal. Se trata, pues, de una conformación cultural de la experiencia universal del cambio en el seno de lo que Edgar Morin denomina “pensamiento simbólico/mitológico/mágico/” [Morin, 1994]. Sin ser éste lugar para el detallismo empírico ni para la precisión cronológica -a modo de una historia económico-social, política, y cultural-, sí creo, en cambio, que es posible extraer una serie de conclusiones generales. Como ya fue anunciado, éstas competen a la directa correlación que podemos establecer entre semejante experiencia ahistórica y atemporal del tiempo, y todos aquellos aspectos que determinan la configuración de la subjetividad: la identidad, el poder y el conocimiento. En tanto expresión de la “antigua alianza” premoderna entre hombre y naturaleza, hay que prevenir, de entrada, que el modelo estudiado se corresponde con una lógica agraria del mundo, es decir, con una identificación absoluta con el medio natural como base misma de la supervivencia material, y de la construcción cultural de las relaciones con uno mismo, con los demás y con la verdad. Aludo, por tanto, a ese espacio social, a ese “primer entorno” que, de acuerdo con Javier Echeverría, gira alrededor del ambiente natural del hombre. Un ambiente natural que, remitiendo al sentido de la corporeidad humana, y a la fuerza cohesionadora del clan, la familia y la tribu, encuentra, también, en la tribu, los ritos, las técnicas de producción, la lengua y la propiedad las formas humanas y sociales básicas [Echeverría, 1999]. Es cierto que, en el ámbito histórico de las culturas premodernas, la ciudad —el “segundo entorno” de Echeverría— surge y se desarrolla como espacio físico y territorial bien delimitado con respecto a ese ambiente natural. Este relativo desarrollo urbano aporta a las sociedades

preindustriales nuevos modos de supervivencia material y de sociabilidad. Pero, en todo caso, habrá que esperar al desarrollo industrial decimonónico para que ese segundo entorno urbano constituya un referente espacial verdaderamente determinante de la vida. Por consiguiente, vincularé, de forma más directa, esa espacialidad urbana al segundo modelo de temporalidad que se estudiará aquí, el de la linealidad histórica moderna, de origen industrial, burgués y liberal.

Así, la estabilidad temporal desfuturizadora del pensamiento mítico premoderno tiene su correlato espacial en una percepción fuertemente territorial de la identidad, en un estatismo e inmovilismo ligado al apego a la tierra como fuente primordial de la existencia misma. La proximidad, la materialidad, la presencialidad, la extensión, la localidad, la homogeneidad, etc., constituyen los rasgos espaciales que encajan con esa circularidad y sincronidad de la experiencia, con esa eterna repetición de lo idéntico a sí mismo, que singulariza este tipo de temporalidad³²⁰. En estas condiciones, la identidad, en tanto intrusión de la figura de la alteridad en el uno mismo, adopta la forma de la auto-objetivación esencialista, y, en consecuencia, un sentido especialmente negativo: “yo o, mejor, nosotros no somos tanto lo que somos como lo que no somos”. La identidad mítica se funda, en mi opinión, en su oposición anti-dialógica y reactiva al “otro”, o, más bien, a “los otros”. Esa identidad localista y anti-universalista se concreta, pues, en la fuerte referencia a la pertenencia al grupo, a un “nosotros” –detentador de las fuerzas sobrenaturales que lo sostienen perpetuamente más allá de la muerte- desde el que el “yo” asume su autorreconocimiento. Sólo ahí insertaría yo ese paradigma mitológico de “segundo rango” que Morin define como de “unidualidad”. Con esta noción trata de dar cuenta de la experiencia simultáneamente doble y una que tiene el hombre arcaico de sí mismo: «por una parte, se vive subjetivamente de manera egocéntrica, por la otra se reconoce objetivamente en su propio doble: éste no sólo es una imagen de sí mismo que le remite el reflejo o le revela la sombra; es otro sí mismo, real en su alteridad al mismo tiempo que permanece consustancial a sí. Este *alter ego*, en el sentido literal, dispone de cierta autonomía: se separa del cuerpo durante el sueño, en el que está dotado de ubicuidad: después de la muerte escapa a la descomposición y sobrevive como espectro

³²⁰ Me hago aquí eco de algunos de los rasgos que Echeverría atribuye a sus dos primeros entornos natural y urbano frente al Tercer Entorno de “Telépolis”, modo con el que este autor designa el nuevo modelo de espacio social característico de la “sociedad de la información” [Echeverría, 1999]. Ya me encargaré de él. Por ahora, he considerado oportuno hacer referencia sólo a aquellas características que estimo más directamente relacionadas con el primer entorno natural. En el momento en que haga alusión a las sociedades modernas y a su temporalidad histórico-lineal, recogeré las restantes, más ajustadas, a mi entender, a las novedades económico-sociales, políticas y culturales introducidas por la ciudad industrial.

corporal o fantasma, conservando la identidad y prosiguiendo la vida de la muerte, a la vez entre los muertos y entre los vivos» [Morin, 1994: 176].

Desde el punto de vista de la continuidad ideológica con respecto a las instituciones políticas dominantes, este modelo temporal es congruente con una identidad legitimadora y normalizadora, que se basa en la estrategia de “ocultación” de los conflictos y desviaciones sociales latentes mediante la referencia a lo sagrado y sobrenatural como fuente de la autoridad. El ejercicio autocrático, absolutista y patrimonialista del poder, asentado en una rígida y férrea jerarquización social, remite ideológicamente a la necesaria homologación ejemplarizante entre el orden sobrenatural y el propio orden humano. Estas jerarquías, que operan según la oposición modelo-copia, dentro de una abolición espacializadora de la progresión temporal, convierten el poder político en el intermediario entre Dios –o los dioses- y el hombre, esto es, entre lo eterno y verdadero, de un lado, y lo perecedero y falso, de otro. La lectura específicamente moral de las prácticas políticas y económico-sociales, la estricta sacralización de la que se inviste el poder, su detentación del monopolio del ejercicio de la violencia, etc., son signos, pues, de unas estructuras políticas fuertemente coercitivas, reflejo, en sí mismo, de la propia capacidad coactiva del tiempo espacializado. Por tanto, el modelo de interacción que prevalece en dichas estructuras de poder es más acorde con la represión disuasoria de la desviación, con la prohibición y el castigo corporal -también, con la prescripción amenazante del “esto harás”-, que con las técnicas de persuasión y los mecanismos disciplinarios –más propensos a una auténtica interiorización de la dominación y normalización-, que considero mejor desarrollados en las culturas modernas³²¹.

³²¹ Coincido en este sentido con el Erich Fromm de *El miedo a la libertad* [Fromm, 1986]. Me hago, así, eco de las referencias hechas por George Orwell a tres momentos fundamentales en el desarrollo histórico del ejercicio de la autoridad: «primero, el de los absolutismos clásicos que “tan solo reprimían las rebeldías de hecho sin apenas preocuparse del pensamiento íntimo de los súbditos”; su consigna se limitaba a “No harás”. Segundo, los totalitarismos iniciales cuyo mandamiento era “Harás”, lo cual requería un mayor control de los gobernados. Y tercero, el totalitarismo cabal, cuyo precepto es “Serás”, que implica la determinación por el Estado no sólo del comportamiento de los ciudadanos, sino de sus pensamientos y sentimientos. Ésta sería la escalada: prohibir, exigir, y, finalmente, configurar» [Fernández de la Mora, 1984: 52]. En todo caso, aunque este esquema sirva de marco general, hay que admitir que cualquier estructura política requiere, por sí misma, la reducción ideológica de la distancia entre la pretensión de confianza por parte del poder y la confianza real otorgada por los que lo “sufren”. Dicho de otro modo, en todas las formas políticas hay un mínimo grado de elaboración persuasiva del “consenso”, esto es, de interiorización de la norma. Otra cosa es la importancia creciente, frente al mero ejercicio de la fuerza bruta, que dichos mecanismos disciplinarios han ido adquiriendo en el contexto de la experiencia temporal moderna. Por otra parte, tal y como adelanté, ya veremos cómo la conciencia mítica premoderna del tiempo también está en la base de las actuales identidades ideológicas reactivas de resistencia –fundamentalismos religiosos, autoafirmaciones nacionalistas, esencialismos de género, etc., que se explican por los sentimientos de amenaza de la identidad que inspiran en dichos movimientos las tendencias homogeneizadoras de la “globalización”.

Como acabo de señalar, estas estructuras políticas, estas visiones totalizadas de la sociedad, son consecuentes con un principio de aguda diferenciación económico-socio-cultural radicada en los privilegios derivados del nacimiento. Éste actúa como el determinante biológico de la esencial e insalvable distancia que separa a los miembros del organismo social de acuerdo con un grado concreto de pureza espiritual, y, por consiguiente, de aproximación a la ejemplaridad celestial. Esta visión orgánica y diferenciada de la sociedad coincide, pues, con las ideologías trifuncionales que, teniendo antecedentes claros en la *República* de Platón, cristalizaron en el imaginario feudal de manera muy relevante, hasta institucionalizarse estamentalmente en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna [Duby, 1983]. En resumen, se trata de la distribución jerárquica de los derechos y las obligaciones sociales conforme al esquema tripartito de los “oradores” –la élite eclesiástica que, como partícipe de la “Ciudad de Dios” en la Tierra, actúa de enlace entre las dos ciudades, ente los dos órdenes de lo divino y lo humano-, los “bellatores” –la élite aristocrática, con el rey consagrado a la cabeza, que, aún perteneciendo a la ciudad terrenal, posee una relativa pureza espiritual conferidora de la facultad de ejecutar la ley y la norma dictada por el orden superior-, y los “laboratores” –la gran masa social inculta, inerme y depravada, a la que no le queda otra opción que compensar ese déficit moral natural con el sacrificio redentor del trabajo³²².

En una sociedad marcada por una estabilidad tecnológica infranqueable, en una economía de subsistencia donde la posesión de la tierra es el factor fundamental de la reproducción material de la vida, «la estrategia de cualquier individuo o grupo social consiste en preocuparse esencialmente por la posición o el rango que ocupa en el orden social y *no* por el incremento del producto» [Gellner, 1998: 41]. Por consiguiente, la normatividad de los patrones de conducta social, asentada en una temporalidad

³²² Aunque volveré sobre este modelo ideológico al aludir a sus actualizaciones post-industriales, quisiera recordar el modo en que Platón configuró su sistema político ideal a través de su identificación antropológica con las tres propiedades que configuran el alma en proporciones distintas: la razón ligada al ejercicio de la sabiduría y al conocimiento correcto de las Ideas por parte del grupo gobernante de los “sabios”; las pasiones vinculadas a la fuerza y el valor de los soldados; y los sentimientos, esos deseos inferiores que corresponden al resto del cuerpo social sometido a las élites anteriores. Una buena ilustración de esta división tripartita del alma se encuentra en el conocido mito del *Fedro*: «el alma es como un carro de caballos alados y un auriga que forman una unidad. Ahora bien: los caballos y aurigas de las almas de los dioses son todos buenos y de excelente linaje; los de las otras almas, sin embargo, son mezclados. Nuestro auriga gobierna a la pareja que conduce; uno de sus caballos es bello y bueno y de padres semejantes, el otro es lo contrario en ambos aspectos. De ahí que la conducción nos resulte dura y dificultosa». Citado en Grube, 1973: 205-206. En definitiva, «Platón nos ofrece una sociedad, a la vez jerarquizada y unificada. Y, en el fondo, esta doble exigencia explica toda la construcción platónica. La obsesión de Platón y de sus contemporáneos es la división que se produce en esa estrecha comunidad constituida por las Ciudades: ricos contra eupátridas, pobres contra ricos. Sus esfuerzos tienden, en esencia, a realizar una Ciudad que forme una unidad política y moral. Sus concepciones son, diríamos nosotros, totalitarias» [Touchard, 1990: 63].

indiferenciada, especializada y desfuturizada, responde a un modo concreto de producción, circulación y distribución de la riqueza. En la medida en que el gobierno se ejerce de cara al control de la deficiente disponibilidad de recursos, la trayectoria entre capacidad económica y posición social es inversa a la de las sociedades modernas industrializadas: «ocasionalmente, la producción extraordinaria puede ocultarse y ser usada para reforzar la seguridad y las perspectiva del propietario, pero lo habitual es que el camino discorra desde el poder a la riqueza, y no desde la riqueza al poder» [Gellner, 1998: 42]³²³. Es en este sistema de rangos donde el mismo autor sitúa la tendencia de las sociedades premodernas a una acentuación de la desigualdad de valores y de la diferenciación cultural en relación inversamente proporcional a sus esfuerzos por ocultar la movilidad, cuando ésta surge. Por eso, el papel de la cultura y, sobre todo, de la temporalidad, añadiría yo, «consiste en reforzar, suscribir y hacer visible y perentoria la condición jerárquica del sistema de ese orden social» [Gellner, 1998: 46].

En suma, la temporalidad circular y recurrente mitológica remite a una epistemología de lo Mismo, al desocultamiento ritual, por vía narrativa, de una verdad, de una revelación sagrada. El tipo de conocimiento evocador de la realidad y de actitud narrativa ligada a ello, que competen a esta concepción temporal premoderna, se corresponden con el propio mito, con el “relato de origen” tal y como es definido por Lyotard, como tuvimos ocasión de apreciar [Lyotard, 1995]. Morin, al dar cuenta de la naturaleza narrativa del mito, convierte a este último en un encadenamiento de símbolos que adquiere una múltiple dimensión imaginaria, real y legendaria: «los mitos más grandes o más profundos cuentan el origen del mundo, el origen del hombre, su estatus y su destino en la naturaleza, sus relaciones con los dioses y los espíritus. Pero los mitos no hablan únicamente de la cosmogénesis, ni únicamente del paso de la naturaleza a la cultura, sino también de todo lo que concierne a la identidad, el pasado, el futuro, lo posible, lo imposible y de todo lo que suscita la interrogación, la curiosidad, la necesidad, la aspiración. Transforman la historia de una comunidad, ciudad, pueblo, la hacen legendaria y, de manera más general, tienden a desdoblarse todo lo que ocurre en nuestro mundo real y nuestro mundo imaginario para

³²³ Gellner pone ello en conexión con la valoración del “honor” y el menosprecio del trabajo propios del sistema de valores de las sociedades agrarias, y, al preguntarse por el significado de ese “honor”, responde: «una puntillosa sensibilidad respecto al rango que uno ocupa, combinada con un culto a la agresividad, así como una habilidad para la coerción y la intimidación. Éstos son los valores que tienden a ser dominantes en las capas dirigentes de las sociedades agrarias» [Gellner, 1998: 42]. Creo que esta última cita condensa la correlación que propongo entre temporalidad y sistema social en el mundo premoderno.

unirlos y proyectarlos conjuntamente en el mundo mitológico» [Morin, 1994: 174]³²⁴. Enlazando el futuro con el pasado, y respondiendo a todo lo anterior con el “principio semántico generalizado” -que Morin define como la exclusión de cualquier contingencia, como la firme pretensión de que todo tiene sentido-, podemos seguir planteando: ¿qué es el saber mítico, sino la plasmación simbólico-narrativa-ritual de una forma concreta de percibir el tiempo y el espacio? Desde el principio de la doble unidad y dualidad del Universo -uno y dual en su entidad empírico-real y mitológico-imaginaria, la temporalidad circular y recurrente premoderna es el modo de captar y practicar esa dualidad en una misma experiencia dotada de un sentido radical y, por tanto, eterno. De ahí esa conjunción jerarquizada de lo reversible y lo irreversible característica de todas las actualizaciones históricas del mismo modelo que han sido descritas aquí. Quizá sea Morin el que mejor termine de explicárnoslo: «Eliade observaba que el tiempo del mito era el tiempo fabuloso del *in illo tempore*, tiempo pasado pero siempre presente y por tanto no separado de nuestro tiempo. El tiempo original vuelve de manera regeneradora en y por las ceremonias aniversarias del tiempo empírico, que saludan y realizan su retorno. El tiempo separador e irreversible es y no es el de los viajes al pasado y el futuro, al igual que el espacio que permite la ubicuidad es y no es el nuestro. Mortales e inmortales viven en dos mundos unidos en un solo y mismo mundo. Los espíritus y los dioses circulan libremente en nuestro mundo disponiendo de sus propios poderes (invisibilidad, ubicuidad, metamorfosis)» [Morin, 1994: 177]. Disponiendo, y proveyéndoselos -terminaré yo diciendo- a aquellos que, en su nombre y en su recuerdo, ejercen la explotación, la dominación y la exclusión sobre el resto de los mortales.

2.2. Modelo de diferenciación unidireccional temporal: la linealidad histórica moderna

He iniciado mi estudio desde la premisa de que la categoría fundamental en la que se basa la conciencia histórica moderna se encuentra actualmente en crisis. Ahora es el momento de incidir de manera más detallada en sus presupuestos y desarrollos más elementales. Pero ello representa en sí mismo un importante problema teórico-práctico. La misma pretensión crítica de romper con la continuidad y el determinismo unilineal del

³²⁴ De esto último, Morin extrae uno de los dos paradigmas de “segundo rango” que, junto con el ya citado de la “unidualidad”, completan su modelo paradigmático del universo mitológico. Me refiero al paradigma “antropo-socio-cosmológico”, es decir, el de la inclusión recíproca y analógica de los ámbitos humano y natural [Morin, 1994]. Una forma más de aludir a la “antigua alianza” premoderna”.

progreso moderno debe suponer la adopción de nuevas categorías desde las que pensar la historia, lo cual, en el fondo, nos retrotrae al mismo origen de su formulación como proceso determinado por una finalidad y un sentido trascendente. Y es que «el sentido de la historia es algo que está “más allá” de ella. Pues ‘más allá’ no significa ya una realidad en la cual se disuelve la historia, sino una realidad *por la cual* la historia se mantiene» [Ferrater, 1988: 25]. Desde nuestro presente actual, desde la propia decepción que nos produce la idea de progreso, ¿es posible pensar realmente otra manera de relación con el pasado y, por consiguiente, con el futuro? ¿Podemos pensar la misma historia de esa idea moderna, y de la experiencia práctico-discursiva que fue capaz de articular, desde parámetros distintos? En ese sentido, Antonio Campillo se pregunta por la existencia de un pensamiento genuinamente postmoderno y por sus rasgos diferenciadores. Al igual que ocurre en su propio estudio con respecto a la categoría postmodernista de “variación”, dicho interrogante remite a las mismas categorías que se han puesto en juego desde el comienzo de este trabajo, categorías que, en mi caso particular, aluden a la hermenéutica y sus consecuencias en el orden teórico y práctico. Como Campillo reconoce, ese punto de llegada postmoderno se corresponde con el mismo punto de partida. En efecto, hoy comenzamos a pensar dialógica y recursivamente. Y, así, el autor señala, justificando la planificación de su libro, que «para reconocer nuestra propia imagen, nuestra propia forma de pensamiento, hemos tenido que mirarnos en el espejo del pasado, hemos tenido que adivinarnos vagamente, semiocultos entre las imágenes de los otros» [Campillo, 1995: 79]. Se trata, por consiguiente, de pensar primero lo premoderno y lo moderno para poder hablar con propiedad de lo que viene después, de lo que ya está aquí. Algo así he estado haciendo.

Pero, como también argumenta Patxi Lanceros, «si bien es cierto que las filosofías post-modernas pretenden no apoyarse en categorías como “proyecto”, “emancipación”, “novedad”, “superación”..., la presencia problemática de tales conceptos en sus discursos es absolutamente constatable. El intento de vaciar de contenido la idea de progreso, de romper la forma continuista, conduce a la postmodernidad a ensayar un poblado campo semántico que acentúa o matiza la idea del “fin de la historia”» [Lanceros, 2001b: 667]. Es cierto que, en la práctica, el pensamiento postmodernista no acaba de escapar de la idea del sentido, del fin último, de la trampa hegeliana de la meta racional, aunque sea, precisamente, rompiendo con la necesidad de la relación entre este presente “desarraigado” y la conclusión redentora, ruptura, que se ha puesto en relación con la consumación tecnocrática de la esencia metafísica del olvido del ser. Por eso, en alusión a

la reflexión foucaultiana acerca del modo en que el intento de superación de Hegel nos acerca paradójicamente aún más a él, Lancersos continúa: «el recurso y la astucia son, en este caso, la imagen del fin de la historia, el intento de superar el progreso por aceleración en la confianza de que una vez hayamos llegado, ya no habrá lugar a dónde ir» [Lancersos, 2001b: 668].

En cualquier caso, sí parece posible pensar la historia y, por tanto, el presente, de otra manera desde su relación de sucesión histórica y de distinción lógica con respecto al progreso moderno. «Resulta evidente –asevera Campillo– que esta nueva forma de pensamiento no podrá pensarse a sí misma como una superación, una mejora, un paso adelante, un progreso, en fin, con respecto al pensamiento moderno y a todas las otras formas de pensamiento» [Campillo, 1995: 80]. En efecto, descartando también la idea de decadencia, habremos de pensarnos oponiendo ruptura a la continuidad, contingencia a la necesidad, equifinalidad al normativismo, comprensión a la explicación, complejidad a la simplicidad, emplazamiento a la inmanencia, etc. Pero, bajo mi punto de vista, si la relación de las nuevas categorías temporales con respecto a las anteriores no es la de una superación de acuerdo con un fin, sino la de una ruptura que sobreviene en forma de actualización de una virtualidad –que no de una determinación–, la cual ya estaba “presente” de algún modo, la definitiva elaboración de esa alternativa debe proceder, al fin y al cabo, de una deconstrucción genealógica de esa idea moderna de progreso. Intentaré desentrañar sus propias autodeterminaciones internas, que, en mi opinión, apuntan hacia lo que definiré como su esencial olvido de la historia, del tiempo y del cambio. Trataré, pues, en congruencia con ello, de aclarar la elemental ambigüedad que preside el desenvolvimiento histórico de la idea, esto es, su doble dimensión proyectiva-emancipadora y reactiva-dominadora. Ello será la base sobre la que podremos interpretar críticamente el auténtico alcance de la nueva categoría postmodernista de la “variación” –o de la repetición de las diferencias–, así como lo que Vattimo entiende como el “fin de la filosofía del fin de la historia” [Vattimo, 1996b]. Y, desde ese diálogo con la misma ambigüedad de las posturas postmodernistas, daré los últimos pasos en esa propuesta hermenéutica en la que estoy involucrado de principio a fin de mi investigación.

He dicho ya que la idea de progreso triunfa en el mundo occidental moderno entre mediados del siglo XVIII y principios del XX como expresión de una concepción positiva y diferenciadora del tiempo. Esto convierte a la historia en un «lento, gradual ascenso necesario e ininterrumpido del hombre hasta cierto fin» [Nisbet, 1996: 243]. Como señala el mismo autor, ésta idea alcanzó su cenit en el período 1750-1900, tanto en el ámbito de

la mentalidad popular como en el de la intelectualidad. Así, esta idea pasó de ser un referente importante en el seno de la cultura occidental a convertirse en la idea dominante, junto a otras, como las de igualdad, justicia social y soberanía popular. En realidad, «el concepto de progreso es claramente central porque es el contexto en el que esas otras ideas viven y se desarrollan» [Nisbet, 1996: 243]. Así pues, Nisbet, a la vez que nos confirma el carácter de síntesis simbólica superior que yo atribuyo a la temporalidad frente al resto de ideas, imágenes y símbolos que aglutina y engloba, pone el acento en la nuclearidad de la idea en el marco de la cultura moderna. Su generalización en la época histórica que define responde, pues, a un doble esquema de desarrollo general de una conciencia histórica específica, y de unas elaboraciones de “segundo grado” en forma de un discurso histórico y de un discurso historiográfico, cuyas líneas principales se van a recoger aquí³²⁵. Por tanto, la idea de progreso alcanza en la modernidad el carácter de auténtico existencial, de un radical modo de “estar-ahí”. Esta nueva perspectiva temporal, como se deduce de lo ya repetido, se define por la provisionalidad esencial del “ahora”, por el carácter de transición y provisionalidad de todo momento presente definido en su continua proyección hacia el futuro. Constituyendo, junto a las ideas de “sujeto” y de “razón”, el contenido fundamental de la mentalidad burguesa [Romero, 1987], esta concepción temporal de la modernidad, esta “modernización-sin-fin”, se basa, pues, como defiende Walter Benjamin, en la idea de un tiempo, en el fondo, homogéneo y vacío. La linealidad responde, así, a la prolongación indefinida de un punto inexistente, de un vacío como forma pura de la continuidad. Pero, eso no es todavía la historia. Tan sólo es su condición “a priori”.

³²⁵ Coincidiendo con la cronología señalada por Robert Nisbet, G.J. Whitrow también identifica el período entre 1750 y 1900 como el momento de mayor fe occidental en el progreso y de mayor conciencia cultural de la importancia del tiempo. Junto a las enseñanzas de Guizot -en torno a los años 20 del siglo XIX- sobre la absoluta identificación entre los conceptos de “civilización” y “progreso”, las argumentaciones de Alexis de Tocqueville, realizadas hacia 1835, acerca de la diferencia entre los prejuicios aristocráticos en relación con la perfectibilidad humana y la apuesta liberal por dicha idea, constituyen buenos ejemplos de ese entusiasmo por el progreso en el ciclo revolucionario burgués desarrollado durante la primera mitad del siglo XIX. Para adelantar cuestiones que serán analizadas con posterioridad, quizá convenga la reproducción del siguiente texto, extraído de *La democracia en América*, donde se concreta la importancia teórico-práctica de la idea de progreso: «Apenas se puede creer en la cantidad de hechos que derivan de la teoría filosófica de la indefinida perfección del hombre, ni la fuerte influencia que ejerce incluso en hombres que, viviendo enteramente para los propósitos de la acción y no del pensamiento, parecen conformar sus acciones según esta teoría, sin conocer nada acerca de ella. Abordé a un marinero americano y le pregunté por qué sus barcos se construyen para durar sólo tan poco tiempo. Me respondió sin alterarse que el arte de la navegación está haciendo progresos tan rápidos, que el más perfecto navío puede convertirse en algo casi inútil si durase más de unos pocos años. En estas palabras surgidas de un hombre no instruido, casi accidentalmente y sobre un tema particular, reconozco la idea general y sistemática hacia la que una gran mayoría de la gente dirige todo su interés». Este texto de Alexis de Tocqueville está sacado de Whitrow, 1990: 226-227]. Sirva, pues, también, para ilustrar la manera en que, desde un principio, la idea de progreso se identificó primordialmente con la de un progreso tecno-científico, cuestión que será objeto de consideración crítica más adelante.

Aquella se realiza por la lenta deposición de sucesos sobre esa forma pura: «apresada en estos parámetros -señala Lancersos siguiendo a Benjamin-, la historia describe una trayectoria de perfección creciente en función de la cual la ubicación se erige en la medida del valor: no hay episodio válido sino por referencia al pasado que anula y/o al futuro en que se espera ser redimido y completar su esencia. El presente sólo cuenta a título de fragmento y su valor radica únicamente en el servicio que presta a la totalidad, verificable al final del proceso. Tal vaciamiento del presente es necesario para la idea de progreso en la medida en que aquél se concibe como transición: superación de lo anterior, consumación del pretérito que tiende a ser a su vez absorbido en el futuro» [Lancersos, 2001b: 668].

En eso consiste realmente el carácter diferenciador y futurizador de la idea moderna de progreso: en la consunción extrema del “ahora” en función de una eternidad latente. Por eso, esa interpretación del presente desde la diferencia entre el pasado y el futuro remite a los principios cristianos del Pecado y la Redención. La idea de la historia universal moderna supone, ante todo, la secularización de los planteamientos escatológicos cristianos acerca de un perfeccionamiento espiritual mediado sobrenaturalmente. Para Koselleck, la creciente aceleración del tiempo histórico -consustancial a la idea de progreso- es fruto de una generalizada difusión de la mentalidad apocalíptica de base medieval, deriva de la transformación de la categoría escatológica en un deber de planificación terrenal. La relevancia del tiempo histórico como transcendental del discurso y la praxis responde a un proceso de actualización histórica moderna de los principios teológicos de planificación y aceleración apocalíptica del tiempo [Koselleck, 1993]. Para Blumemberg, se trata de una “re-territorialización” de espacios simbólicos precedentes, de modo que la intervención transcendente representada por la escatología cristiana es reocupado por un “proceso inmanente de desarrollo”³²⁶. Así parece ser. Proponiendo la concepción cristiano-feudal como el marco en el que surgió la concepción burguesa de la historia, José Luis Romero admite que la idea de progreso obedece a un providencialismo subyacente. Esta secularización de la noción cristiana de una presciencia divina del futuro -mediadora de la circularidad griega y de la dimensión histórica judaica, como se ha visto- consistiría, pues, en la búsqueda laica de una nueva coherencia a la historia humana tras ese período tardo-medieval y renacentista en el que el tema de la “Fortuna” supuso una afirmación profana del sinsentido de la sucesión histórica [Romero,

³²⁶ Citado en Beriain, 1990.

1987]. Estando esta nueva coherencia en la Razón, auténtica “usurpación” secular de los atributos divinos, con la idea de progreso «se trata de establecer cuál es la relación lineal entre los distintos grados de racionalidad» [Romero, 1987: 128]³²⁷. A mi entender, es ahí donde habrá que inscribir esa ordenación diacrónica de las diferencias culturales a escala planetaria reveladas por la ampliación del horizonte geográfico europeo-occidental, que está en la base de la lógica dominadora de la ideología liberal-burguesa [Berriain, 1990]; es decir, de la dialéctica libertad-dominación que marca la elemental ambigüedad y ambivalencia de la idea de progreso.

Esta misma perspectiva de continuidad histórica entre la cultura cristiana medieval y la modernidad es, también, objeto de consideración especial por parte de Nisbet. En la obra de este autor, la idea de progreso aparece desde el siglo XVIII como realidad humana -descifrable científicamente- movida y mantenida por causas exclusivamente naturales de acuerdo con ciertas leyes que la convierten en un principio necesario [Nisbet, 1996]. Pero más allá de la “humanización” de la idea, para este autor, la idea de progreso sólo es posible en tanto se produce una eclosión general del espíritu religioso en los mismos momentos de su constitución. El principio del progreso humano sólo tiene lugar en tanto pervivencia de un ideal de contenido de naturaleza religiosa³²⁸. Para él, sólo el apego a lo sagrado y a lo mitológico pudo incitar al mundo occidental a creer y asimilar ideas como la de tiempo, historia, desarrollo, evolución y, por tanto, progreso o regresión. Tanto es así, que Nisbet llega a vincular el futuro de la idea de progreso con el futuro occidental de la tradición judeo-cristiana: «en resumen, es evidente que desde Hesíodo hasta Toynbee, Schweitzer y Teilhard de Chardin, siempre ha habido una relación orgánica entre la religión y el concepto de progreso» [Nisbet, 1996: 488].

³²⁷ Para describir -en su relación con las ideas de “sujeto” y de “progreso”- esta proyección profana de los atributos divinos en la nueva diosa de la “Razón”, Romero ilustra cómo ésta opera, en la práctica, como una divinidad: «se ha dicho muchas veces que la razón del siglo XVIII es la secularización de Dios, y que a ella se atribuye casi todo lo que los teólogos atribuían a Dios. La razón domina el mundo, es creadora, es decir que el mundo es racional. Si se lo examina, probablemente se descubra que en la idea de razón se han ido sumando muchos, si no todos, los atributos de Dios» [Romero, 1987: 127-128].

³²⁸ Nisbet explora el trasfondo mítico-religioso de las diversas formulaciones de la idea de progreso como las de Lessing, Herder y Prestley. Del mismo modo, hace hincapié en el carácter supra-racional y neorreligioso de la dialéctica hegeliana –recuérdese la referencia anterior a de Lubac- e, incluso, de la marxista, a pesar de la inversión del principio dialéctico a la que procede Marx. También recuerda la noción utópica saint-simoniana de “nueva cristiandad”, el principio spenceriano de la “Causa Primera”, infinita y absoluta, de la que hablaré seguidamente, así como la utopía positivista de la nueva religión científica de Comte. Más arriba, señalé la influencia del joaquinismo en los esquemas utópicos modernos de algunos autores estudiados por el propio Nisbet. Para un acercamiento a una lectura mitológica del anarco-socialismo ver Huici, 1996.

Este trasfondo mítico-religioso de la creencia en el progreso como ley suprema del universo puede también intuirse en la pervivencia moderna de esa visión triádica-circular del tiempo concretada en los mitos de las “Edades del Hombre” y del “Reino”. Whitrow atribuye la existencia de tres estadios sucesivos en la evolución social a autores tan distintos como Comte y Marx. En el primer caso, alude a la citada sucesión de un estadio teológico, un estadio metafísico y un estadio “positivista”, esto es, científico. En el segundo, habla del desenvolvimiento dialéctico hegeliano del “Espíritu”, atendiendo a la secuencia tesis, antítesis, síntesis. Y, recalcando la omnipresencia cultural occidental de esta estructuración triádica de la temporalidad, concluye: «más de cien años antes de Comte y Marx, Vico también tenía un concepto de tres estadios históricos distintos dominados, respectivamente, por dioses, héroes y hombres. Ruskin llegó a dividir la historia geológica en tres períodos: el primero en el que cristalizó la tierra, luego en el que fue “esculpida” o deformada: las montañas erosionadas, los glaciares apilados en las morrenas, etc. Podríamos seguir las huellas de este tipo histórico de numerología triádica, que también se ha manifestado de otras maneras –por ejemplo, la visión de Moscú como la “Tercera Roma” y la de Alemania de Hitler como el “Tercer Reich”, hasta Joaquín de Fiore en el siglo XIII» [Whitrow, 1990: 227]³²⁹.

Es evidente que esta perspectiva no puede desligarse de esas otras visiones específicamente circulares de la historia organizadas en torno a la idea de la decadencia. También la modernidad, en respuesta a la eclosión del progreso, fue objeto de formulaciones en las que se pone el acento en la naturaleza amenazante del tiempo, aspecto que, en mi opinión, se “esconde” tras la misma idea de progreso. Ejemplo de ello lo constituye, ya en unos momentos en los que el recuento empírico de los resultados del proyecto moderno comenzaba a arrojar algunas sombras, *La decadencia de Occidente*, obra escrita entre 1918 y 1922 por Oswald Spengler (1880-1936) [Spengler, 1989]. Campillo sugiere que no existe una absoluta simetría entre las ideas de progreso y de

³²⁹ Para una aproximación a la visión histórica de Giovanni Battista Vico (1668-1744), puede consultarse la citada *Cuatro visiones de la historia universal* [Ferrater, 1988]. Ferrater insiste aquí en la novedad, tan sólo comprendida más de doscientos años después, que supuso la concepción de la historia de Vico, basada en el principio de la continua redención de la humanidad, donde el concepto jurídico de “recurso” juega un papel muy importante. La historia se convierte, así, en un permanente juego entre el orden y el desorden. En el marco de una historia ideal pensada y determinada por la providencia, pero en la que el hombre disfruta de la libertad de seguir en ese cauce, no obstante, desbordado con frecuencia a modo de crisis, «el tránsito del orden al desorden y de éste a un orden nuevo en el tiempo, pero antiguo en la idea, es lo que se llama los cursos y recursos de la historia humana, la se repite a sí misma, porque renace infatigablemente de sí misma» [Ferrater, 1988: 55]. El carácter renacentista que Ferrater concede a esta concepción reside, pues, en esa fe en el renacimiento y regeneración perpetua de la especie humana.

decadencia. La primera apunta, en principio, hacia un perfeccionamiento ilimitado en forma de ascenso lineal de la humanidad. La segunda, en cambio, señala hacia un movimiento limitado, es decir, hacia un término desde el que tiene lugar el resurgir. La obra spengleriana encajaría, por tanto, en una concepción de decadencia de filiación racionalista: «tanto la naturaleza como la historia siguen un movimiento eterno de carácter circular, cíclico u ondulatorio, un movimiento de avance y retroceso, de unificación y de diferenciación, de progreso y de decadencia» [Campillo, 1995: 81]³³⁰. Para mí, esta idea explícita de repetición cíclica de la identidad mantiene con la idea de progreso vínculos mucho más estrechos de lo que pudiera parecer a simple vista. Se trata, al fin y al cabo, de una cuestión de emplazamiento, de punto de vista, del modo en que se asume una misma idea en contextos de desarrollo histórico diferentes. En el fondo de todo ello está el sentido de una trascendencia que supera la misma sucesión de los acontecimientos conforme a un Plan.

Como señala Ferrater en su análisis de la visión histórica de Vico, el nacimiento moderno de la idea de historia es consecuencia del rapto de la naturaleza por parte de aquélla. Sólo así puede ser penetrada y comprendida esta última. Pero la nueva ciencia de la historia es la ciencia de una historia ideal y, por consiguiente, toda transformación, todo

³³⁰ No es éste lugar para un desarrollo de las filosofías morfológicas de la historia desarrollada por autores como Spengler y Toynbee. Tan sólo recordar que ambos, adoptando el concepto de "civilización" como unidad de análisis, establecieron un modelo historiográfico comparativista con evidentes motivaciones ideológicas. En el caso de Spengler (1880-1936), anclado en el "transcendentalismo" germánico, la diferenciación entre naturaleza y espíritu, la oposición entre ley científica e intuición histórica, y el determinismo biológico en boga, fueron la base de una visión del proceso histórico articulado en torno a la idea de la sucesión cíclica orgánica de episodios culturales cerrados en sí, únicos e irrepetibles, pero susceptibles de analogías que permitirían la comprensión del presente y la previsión de un futuro restaurador. Desde la distinción entre "pueblos cultivados", ligados por un destino cultural común, y "pueblos degenerados" que, separados de su suelo originario, reemplazan el Destino por la Razón, según Spengler cada cultura afirma su esencia y superioridad a través de un ciclo de nacimiento-madurez-declinación-muerte. La civilización constituiría la fase decadente de la cultura desde la que ha de comenzar el nuevo ciclo. Para este autor la causa primordial de esa decadencia está en la "pseudo-morfosis", el mestizaje y contaminación cultural [Spengler, 1989]. En lo que respecta a Toynbee (1889-1975), su vinculación al empirismo inglés le permite un comparativismo más acorde con un cierto relativismo probabilístico en la definición del desarrollo histórico. Esto no le impide poder deducir un esquema único para la evolución de civilizaciones diversas. También hay aquí una concepción organicista de la historia definida por una teoría de los ciclos. Su principio del "desafío" y la "respuesta" se resuelve en un ir y venir de culturas realizadas, abortadas y detenidas, dejando la suerte de las sociedades en manos de la capacidad creadora y negociadora de las minorías responsables [Toynbee, 1981]. Por último, me gustaría establecer la afinidad ideológica existente entre el "decadentismo" spengleriano y la teoría del "choque de civilizaciones", a la que ya he hecho alusión, pero de la que me volveré a encargar más tarde. Y es que la obra de Huntington no supone otra cosa que la advertencia reaccionaria sobre las serias amenazas que se ciernen sobre la cultura occidental, con especial atención al resurgimiento islámico. Un intento más de abolir la historia desde una concepción cerrada y esencialista de la cultura. Una reacción conservadora, en suma, ante la emergencia actual del multiculturalismo en el ámbito del mundo globalizado.

cambio, habrá de quedar reducido a una misma naturaleza, a una misma sustancia: «tras las nupcias de la naturaleza con la historia o, mejor dicho, tras el rapto de la naturaleza por la historia ha ocurrido, como a veces pasa, el triunfo del raptado por el violador» [Ferrater, 1988]. Esta victoria de la eternidad como no-tiempo, como no-cambio, ante el tiempo como apertura a lo posible es la que me permite, a la luz de nuestra situación actual, interpretar la idea de progreso desde una progresiva anticipación desfuturizadora de su propio final. Esto nos obliga a tener siempre presente la estructura mitológica básica que la configura. Es decir, cualquier perspectiva diferenciadora del pasado y el futuro encierra en sí misma la tendencia general a la auto-negación de su propia positividad temporal. Ello es lo que favorece la interpretación de “el fin de la historia” de Fukuyama como ideología del fin de las ideologías, como disolución absoluta de la relativa dimensión utópica que encierra cualquier proyecto ideológico antes de conciliarse con la realidad. Insisto, el fin de la historia supone la “recuperación” el “re-encuentro” implícito con la genealogía mítica de la propia idea moderna de progreso.

En principio, el carácter de perfeccionamiento indefinido no apunta hacia un estado definitivo ni a una terminación de los tiempos, sino a la consumación filosófica de un propósito, de una meta, o de un resultado. Sin embargo, la consecución de este proyecto, en tanto realización de un “deber ser” situado en el futuro, sí tiende, en menor o mayor grado, hacia la conformación de un modelo social anticipador del propio futuro. Ello conduce a la ambigüedad del supuesto carácter positivo del tiempo histórico moderno al resolverse en la contradicción esencial entre distintos ritmos de aceleración y deceleración temporal. Estos ritmos se corresponden, a su vez, con diferentes grados de futurización-desfuturización del presente, los cuales dependerán de la posición relativa, progresista o conservadora, que se adopte con respecto al estado actual del proyecto en las distintas situaciones históricas. Me vuelvo a remitir a ese “esquematismo temporal-social” al que he aludido en varias ocasiones para referirme a esa doble condición de posibilidad de continuidad y discontinuidad de las identidades ideológicas en relación con su grado de conformidad con las instituciones y valores dominantes. Definir las categorías fundamentales de la perspectiva histórica y progresista de la temporalidad moderna implica, en suma, la asunción de su radical ambivalencia en el proceso de construcción de las identidades políticas. Por eso, se habrá de considerar la idea desde la doble afirmación-futurización y negación-desfuturización temporal que lleva consigo. Lo cual, paralelamente, quedará referido a la elaboración de identidades-proyecto revolucionarias, por un lado, e identidades legitimadoras y conservadoras del orden establecido, por otro.

En eso consiste, precisamente, la combinación diferencial de la apertura finalística al cambio, específicamente moderna, por una parte, y de la presunción de la eternidad, de origen mítico -el final conclusivo del tiempo histórico-, por otra.

No es éste lugar para realizar un estudio detallado de la evolución histórica de la idea de progreso, ni de dar cuenta de la diversa y extensa obra teórica que arranca del dieciocho. No obstante, con el objeto de poder delimitar formalmente un esquema general del fenómeno, será necesario seleccionar algunos momentos relevantes que permitirán concretar sus perfiles, así como confirmar mi tesis central acerca del trasfondo mitológico del progreso. Como vengo mostrando, los modelos de construcción social de la temporalidad desde la idea moderna de progreso se ciñen a un concepto diferenciador del presente como aspecto transicional del tiempo. La idea de progreso representa una síntesis del pasado y una profetización del futuro. Ello entraña una teoría interpretativa de una historia mundial, la cual se entiende como proceso de avance humano ininterrumpido en una dirección concreta y deseada, siempre en referencia a un objetivo esencial: la felicidad universal terrenal [Bury, 1971]. Siendo conveniente precisar los modos concretos en que esta idea se llegó a convertir en el eje de la configuración de las estructuras elementales de la conciencia e identidad modernas, debemos tratar de distinguir, a su vez, ciertas concreciones teórico-prácticas de un modelo común.

Antonio Campillo ha tratado de dar cuenta de los rasgos específicos de la idea moderna de progreso desde la asunción de presupuestos no específicamente modernos. Su método de descripción comparativa de las distintas formas históricas premodernas, modernas y postmodernas supone la introducción de una categoría diferente de la que hasta ahora ha guiado la especulación filosófica moderna sobre la historia. A ella opone un nuevo modelo de temporalización de la teoría y la praxis, del que vengo dando cuenta a lo largo de este estudio: la categoría de la “variación” basada en la primacía de las rupturas y las diferencias frente a la unidad [Campillo, 1995]. Ya valoraré críticamente, como he dicho, las consecuencias de la aplicación de este nuevo paradigma. Por el momento, recogeré aquellos aspectos esenciales sobre los que será posible delimitar el modelo de temporalidad que me ocupa. Sigamos el hilo argumental de este autor. Espero que esto favorezca una mejor comprensión de cuestiones ya tratadas en este trabajo bajo la nueva luz que representan las aportaciones que se han ido añadiendo. Para Campillo, el pensamiento moderno se desarrolla en torno a dos aspectos o tiempos principales: las tesis

del sujeto y de la historia, respectivamente³³¹. Debido a que la primera encuentra su definición entre el periodo renacentista y el movimiento ilustrado, y la segunda es formulada entre el romanticismo y la crisis marxista, se podría establecer una sucesión cronológica de una con respecto a la otra. Pero parece más pertinente adoptar una perspectiva de relación lógica o sincrónica entre ambas. En primer lugar, porque de otro modo podría concebirse una errónea superación de una en la otra. Y, en segundo lugar, porque, como se comprobará, la idea de progreso se basa, justamente, en la mediación integradora de ambos supuestos, en ese matrimonio-rapto entre naturaleza e historia del que he hablado más arriba.

La tesis del sujeto se corresponde con la teoría de la identidad, de la repetición de lo idéntico. Ello presupone la existencia de un sujeto racional universal que justifica la universalidad de la física, el saber, el poder, la acción y la moral. Y, por consiguiente, también, del tiempo y del espacio en sus dimensiones materiales y culturales. De esta forma, el sujeto, en tanto racionalmente constituido, representa el punto de partida de cualquier reflexión moral, política, económica, siendo la base de un modelo del saber que aspira al conocimiento acumulativo y absoluto del mundo. Presumiendo una identificación entre verdad y realidad, justifica un orden social articulado en torno al centro de referencia del Estado, plataforma de realización del individuo sobre la base del respeto de un principio unívoco de justicia. Una teoría, pues, que consagra la exaltación de los valores metafísicos trascendentales de lo Verdadero, lo Bueno, y lo Bello. Y es por ello que el sistema de construcción de la identidad ideológica a la que atañe se coloque en el ángulo legitimador de un orden natural dado.

La tesis de la historia se sitúa en el polo opuesto del predominio de la sucesión de las diferencias sobre lo necesario y lo permanente. Esta perspectiva «subraya la radical historicidad del saber, la variabilidad de las formas, de los contenidos e incluso de los sujetos de conocimiento» [Campillo, 1995: 21]. Incide en todo aquello que impide la constitución de cualquier principio unificador de la identidad, del poder y del saber. Es, fundamentalmente, la relativización absoluta de todo lo pensado y existente. Es relatividad

³³¹ Hay que hacer notar que Campillo adopta aquí un sentido amplio cultural, lo cual permite abordar su sistema en la perspectiva de adecuación entre temporalidad, poder, conocimiento e identidad, tal y como lo vengo planteando: «ello significa que el término *pensamiento* es utilizado en su más amplia acepción, como sinónimo de cultura, como un horizonte a la vez teórico y práctico, como un escenario a un tiempo ideal y real, como el paisaje intelectual y social en el que hablan y sienten, conocen y actúan los miembros de una determinada comunidad humana. A cada forma de pensamiento le corresponde, pues, una específica forma de organización social, y viceversa» [Campillo, 1995: 14]. Supongo que el lector habrá apreciado ya la gran deuda que tengo contraída con este interesantísimo ensayo del filósofo español Antonio Campillo.

temporal, mutabilidad histórica y cultural de lo político, lo económico, lo moral, lo cognitivo. No siendo posible pensar la sociedad y el Estado en virtud de la unidad del sujeto universal, éste, en su diversidad, es concebido a partir de categorías colectivas generadoras de una identidad situada en lo irracionalmente diferente: la nación o la clase social³³². En la idea de progreso, ambas teorías no se agotan en sí mismas. Cada una encuentra su propio límite en la otra. El principio de la repetición de lo idéntico –la tesis del sujeto- choca con la constatación empírica de la diversidad cultural humana. Esta diversidad, identificada con la tiranía y la ignorancia pre-modernas, impide al sujeto racional ser lo que es. Constituye un obstáculo que ha de salvarse de algún modo. El sujeto necesita algún principio complementario que lo habilite como tal, que permita el verdadero despliegue de los valores del conocimiento y la libertad. Por otro lado, la teoría de la historia en sí misma carece de un modo concreto de compatibilizar las diferencias con la percepción de cierta semejanza entre ellas. Esta tesis buscará, pues, la regulación de las relaciones entre lo diverso y lo idéntico. Por todo ello, la modernidad supondrá un modo concreto de combinación e integración de ambos principios, siendo la idea de progreso la que permita dicha articulación.

Ello significa la irrupción en una época determinada de una cultura específicamente histórica. A partir del siglo XVIII, esa idea de un perfeccionamiento indefinido de la humanidad hacia una meta concreta –la libertad y el bienestar humanos- servirá como marco de aprehensión simbólica de las diferencias en su diálogo unilateral con una identidad, ya definida desde el principio, o en proceso de construcción en la propia historia. Esto tendrá implicaciones fundamentales en lo que respecta a la construcción de un nuevo proyecto social al margen de las determinaciones sobrenaturales del discurrir de la vida humana, que cobrará un sentido direccional, único y universal. Pero este encuentro entre sujeto e historia no se produce de manera estrictamente bilateral, se desarrolla desde cada una de esas perspectivas iniciales: «hemos visto ya cuáles son los dos tiempos o aspectos del pensamiento moderno: el uno está polarizado por la tesis del *sujeto*, el otro lo está por la tesis de la *historia*. El uno parte de la identidad, el otro de la diferencia. Pero hemos visto también que tanto el uno como el otro procuran reconciliar el sujeto y la

³³² Ello –añadiré-, en relación con la amenaza de otros poderes y de otras fuentes productoras de sentido, puede derivar -aunque no tiene por qué, siempre que no se pierda el horizonte hermenéutico de lo dialógico- en una construcción defensiva y reactiva de la identidad en torno a atributos de corte etno-lingüístico, socio-económico, etc. Estas identidades de resistencia suponen la reacción de un “nosotros” conformado y afirmado simbólicamente ante la amenaza de disolución del mismo implicada que entraña la existencia del “otro”. Pero dicha reflexión habrá que situarla en otro contexto de análisis tal y como ya lo he programado.

historia, la identidad y la diferencia. En el primer caso, la reconciliación se lleva a cabo desde el sujeto; en el segundo, se lleva a cabo desde la historia. En ambos casos, lo que permite la reconciliación es la idea de *progreso*, es decir, el establecimiento de una escala o jerarquía vertical de los pueblos, jerarquía que resulta de aplicar un mismo patrón universal e intemporal a las diversas culturas de la historia, o que la propia historia se encarga de elaborar en el movimiento mismo de su desarrollo» [Campillo, 1995: 25]. La descomposición analítica del proceso revela, pues, la existencia de dos formulaciones diferentes de la misma idea de progreso y, en consecuencia, de dos fórmulas de construcción de una temporalidad positiva y diferencial que inspirarán los discursos históricos e historiográficos predominantes del mundo occidental moderno. Se tratará, en fin, de dos modelos concretos de jerarquía, de justificación ideológica de la dominación en nombre de una libertad humana universal, con independencia de que se sitúen en un ángulo legitimador de un estado social anticipador de un presente futuro gradualmente cerrado, o de una búsqueda emancipadora de un orden proyectado en un futuro presente revolucionario y abierto. Dos modos de temporalización de la vida social, que convierten el futuro en su referente principal, aunque de manera diferente. Bien porque esté parcial o casi totalmente presente en la actualidad, bien porque esté por venir en una totalidad, en todo caso, anunciada.

2.2.1. La versión ilustrado-liberal: el progreso unilineal

Aunque ya he adelantado mucho acerca de ella, me gustaría centrarme en sus orígenes. Quizá ello me permita defender mejor mi posición crítica. El desarrollo del movimiento ilustrado en el siglo XVIII nos proporciona un primer modelo de formulación de la idea moderna de progreso y de una concepción histórica de la existencia humana. Como mostró Ernst Cassirer en la década de los años treinta del pasado siglo, la opinión extendida acerca de la supuesta despreocupación por la historia por parte de la Ilustración no se sostiene históricamente. Tan sólo responde a una cierta corriente de opinión promovida por el rechazo romántico a la filosofía ilustrada³³³. Este modelo, apoyado en el principio del sujeto racional universal, y asentado en una visión naturalista de la realidad,

³³³ «El mundo histórico al que el Romanticismo contra la Ilustración y en cuyo nombre se combatieron sus supuestos intelectuales, se descubrió merced a la eficiencia de estos supuestos, a base de las ideas de la Ilustración. Sin la ayuda de la filosofía de las Luces y sin su legado espiritual, el Romanticismo no hubiera podido conquistar ni mantener sus posiciones. Por mucho que su concepción concreta de la historia, por mucho que su filosofía de la historia se aparte por su contenido de la Ilustración, se mantiene siempre metódicamente vinculada a ésta y también metódicamente muy deudora de ella; porque ha sido el siglo XVIII el que ha planteado en este mismo terreno la auténtica cuestión filosófica» [Cassirer, 1993: 222].

tiene en las obras de Voltaire y Kant dos de sus más claros inspiradores. Para Ernst Cassirer, la obra de Voltaire (1694-1778) consolida los fundamentos del programa teórico que guiará la historiografía ilustrada. Identificando historia con naturaleza, Voltaire establece el principio de la historia como despliegue de las condiciones naturales del sujeto racional, como proceso de maduración y autoconciencia de dichas condiciones frente a lo pasajero y accidental del mero acontecer de la diversidad. Ello significa que la naturaleza racional humana es algo dado desde un principio y para siempre, algo de validez universal en el tiempo y en el espacio. Así, el tiempo alcanza un valor positivo sólo en tanto supone una revelación y manifestación progresiva de una realidad esencial oculta tras el devenir de las variaciones históricas. La Razón se va desvelando a través de la propia historia. Ésta constituye las condiciones de posibilidad de su definitivo triunfo desde la intemporalidad de su sustancia. En la obra de Voltaire, la Razón «no se manifiesta al exterior en su ser fijo y unitario, sino que se oculta entre el cúmulo de usos y costumbres y cede a la pesadumbre de los prejuicios. La historia muestra cómo poco a poco va venciendo las resistencias y llega a ser lo que por naturaleza es. Por esto, el progreso propiamente dicho no afecta a la razón en cuanto tal ni a la humanidad en cuanto tal, sino que se refiere a su manifestarse, a su *patentización* empírico-objetiva. Esta visibilidad y este hacerse a sí misma transparente de la razón constituye el sentido profundo del proceso histórico» [Cassirer, 1993: 246-247]. En definitiva, el principio eterno, necesario y atemporal de la razón universal se manifiesta temporalmente desde una historia que no tiene la capacidad de originar y dar fundamento ontológico al ser. Tan sólo permite su impulso y su constatación en el propio discurrir de un tiempo unidireccional que diluye progresivamente lo particular en favor de una sustancia humana constituida fuera del propio tiempo. Una imagen lineal de la historia que convierte a ésta no tanto en un fin en sí mismo, sino en un medio, en un instrumento de implantación de una racionalidad identificada con la libertad como valor absoluto. Esta racionalidad es prefigurada y anticipada desde un horizonte de expectativas que confunde el futuro con el presente, pero que necesita de dicha distinción temporal para habilitarse como tal, para ser fundamento de un conocimiento verdadero y objetivo, y base de un poder político inspirado en dicha autoconciencia absoluta.

Immanuel Kant (1724-1804) nos proporciona otra de las exposiciones fundamentales de este modelo de temporalidad histórica de la existencia humana, tomando como punto de partida la tesis de un sujeto racional y humano sujeto a las leyes de la Naturaleza. En sus *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* introduce la cuestión de este

modo: «Independientemente del tipo de concepto que uno pueda formarse con miras metafísicas acerca de la *libertad de la voluntad*, las *manifestaciones fenoménicas* de ésta, las acciones humanas, se hallan determinadas conforme a las leyes universales de la Naturaleza, al igual que cualquier otro acontecimiento natural. La Historia, que se ocupa de la narración de tales fenómenos, nos hace abrigar la esperanza de que, por muy profundamente ocultas que se hallen sus causas, acaso pueda descubrir al contemplar el juego de la libertad humana *en bloque* un curso regular de la misma, de tal modo que cuanto se presenta como enmarañado e irregular ante los ojos de los sujetos individuales pudiera ser interpretado al nivel de la especie como una evolución progresiva y continua, aunque lenta, de sus disposiciones originales» [Kant, 1987: 3-4]. Esta plasmación de un concepto de perfeccionamiento indefinido de la especie humana conecta con la misma perspectiva de la historia como espacio de desvelamiento progresivo de un principio racional atemporal dado originariamente. Kant convierte, pues, el tiempo histórico en el espacio de desarrollo de un plan sujeto a la idea de un «hilo conductor *a priori*» [Kant, 1987: 23]. Atribuye un destino futuro al género humano en su conjunto dentro de un progresar ininterrumpido, haciendo de la consumación de dicho progreso una mera idea del objetivo al que se ha de dirigir la acción humana en conformidad con los dictados de la Naturaleza, con los imperativos de lo que el ser es realmente³³⁴.

En resumen, la idea de una historia universal desarrollada por Kant se asienta en una serie de principios que conforman la estructura textual de *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* [Kant, 1987: 3-23]. La idea naturalista kantiana de progreso se basa en un concepto de desarrollo completo de las disposiciones naturales de los seres de acuerdo con un fin³³⁵. En lo que respecta al hombre como ser racional, el desarrollo completo consciente de sus disposiciones naturales debe tener lugar en una perspectiva de conjunto. Ello, frente a las tendencias disgregadoras e individualizadoras que operan en las sociedades humanas. Sin embargo, esta predisposición natural al antagonismo es el instrumento desde el que se ha de construir un orden legal de desarrollo de las disposiciones naturales. Por tanto, el problema fundamental con el que se enfrenta

³³⁴ Esta es la conclusión a la que llega en sus *Recensiones sobre la obra de Herder. Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* [Kant, 1987: 25-56].

³³⁵ En este sentido, Arthur Lovejoy atribuye al siglo XVIII una concepción de “temporalización de la cadena del ser” radicada en el desarrollo desde formas simples a más complejas. Luhmann recoge la referencia a este autor para dar cuenta de los cambios que, entre los siglos XVII y XVIII, representaron para la sociedad burguesa la elaboración de una estructura temporal compleja superadora de los viejos esquemas temporales basados en la identificación entre existencia y perpetuación [Luhmann, 1992].

la historia humana es el del establecimiento de una sociedad civil, marco de aplicación universal de la ley natural, y condición necesaria para la disolución futura de las diferencias en favor de una racionalidad ya constituida naturalmente. Kant, consciente de la existencia empírica de la diversidad, aplaza la consumación del proyecto desde su realización continua e indefinida. Por eso, la finalidad de la historia se identifica con un horizonte hacia el que se deben encaminar todos los esfuerzos humanos, y no con un supuesto final como conclusión del propio proceso. Kant lo argumenta así: «la Naturaleza sólo nos ha impuesto la aproximación a esa idea. Que tal empresa será realizada postreramente se deduce del hecho de que, además de conceptos precisos en torno a la naturaleza de una constitución posible, requerirá una gran experiencia ejercitada por un dilatado transcurso del mundo y, sobre todo, una buena voluntad dispuesta a aceptar dicha constitución; sin embargo, es muy difícil que se puedan dar a la vez estos tres requisitos y, de ocurrir, sólo será muy tardíamente, tras muchos intentos fallidos» [Kant, 1987: 12-13].

El triunfo definitivo de la racionalidad universal dada queda, pues, pendiente de la realización de un “deber ser”. Como ha analizado Lyotard en referencia a la filosofía kantiana de la historia, el principio legitimador del orden social se sitúa en un futuro promovido, en una idea para realizar. El poder legitimador de la idea se basa en su universalidad y «da a la modernidad su modo característico: el *proyecto*, es decir, la voluntad orientada hacia un fin» [Lyotard: 1995: 61]. Pero esta supuesta positivización temporal -que remite a la realización futura del ser en su adecuación universal a la idea de libertad- encierra en sí misma, desde el problema de la legitimación política, el principio de su propia negación. La legitimación de la comunidad no tanto por lo que ya es, sino por lo que quiere –o debe- llegar a ser, presupone la existencia real de la misma, es decir, su pre-configuración presente a través de un orden institucional que garantiza la consecución del proyecto en el futuro. Un orden, cuyos principios fundamentales ya están establecidos atemporalmente en torno al sujeto racional primordial. De esta manera, este modelo de progreso, que se basa en la constitución a priori de un sujeto racional abocado a una cada vez más patente constatación empírica universal, representará el triunfo de los principios liberales sobre los esquemas irracionales antiburgueses del Antiguo Régimen. Ello entrañará una concepción diferenciadora del pasado y el futuro, cuya supuesta dimensión transformadora y revolucionaria, una vez asentado el nuevo orden racional, cederá paso a una perspectiva legitimadora más determinante.

La noción de tiempo histórico que subyace en esta concepción del progreso se apoya, en resumidas cuentas, en un desprecio del pasado y en una permanente afirmación del

presente como anticipación de un futuro desde el que se dota de sentido. Ya he indicado la definición de los sistemas sociales como extensiones no temporales del tiempo en la medida en que se abren a los horizontes temporales de otros actores sociales dentro de un mismo presente [Luhmann, 1992]. Ello enlaza con el también referido problema de la continuidad-discontinuidad de las estructuras sociales desde las que se seleccionan los presentes futuros a partir de un futuro presente más o menos abierto. La variante liberal burguesa de la idea de progreso, a la que responde el esquema que acabo de definir, parece fundamentarse en una perspectiva tendente a la desfuturización progresiva y tecnológica del futuro. Su dimensión progresista responde a la superación en el tiempo de un orden social precedente.

En ese sentido, el futuro de ese pasado transcendido explica la instauración del estado liberal como materialización empírica y emancipadora de una racionalidad “oculta” por fin revelada. Por eso, la instauración de ese nuevo orden social industrial y liberal -aprehendida simbólicamente desde una positivización absoluta del transcurrir temporal- sólo es concebible en su propia proyección temporal hacia delante, en su perfectibilidad intrínseca. Es el propio impulso temporal el que la hace “visible”, lo que presupone la necesidad de una “apropiación” anticipadora de la meta, del adelantamiento “hic et nunc” de un presente futuro previsible. Ello produce una inversión no-temporal del tiempo, puesto que es el futuro el que se entiende no como consecuencia, sino como causa o razón de ser del presente presente. Esto nos introduce en esa profunda dimensión reaccionaria del modelo. El presente futuro al que se encamina el proceso de perfeccionamiento indefinido en el tiempo se va cerrando poco a poco desde un futuro presente -construido en el presente presente- no sustancialmente distinto a aquél. Así, el sentido de la historia quedará supeditado a la implantación planetaria de un modelo social ya asentado en su núcleo de irradiación europeo-occidental. La invocación al futuro que alumbra este sistema es la asunción de su presencia presente. Se trata, por tanto, de una instrumentalización ideológica de un futuro “mitificado” que comporta la infinita repetición de unos presentes futuros sólo cronológicamente diferenciables. Porque, en suma, lo que está en juego no es el cambio total, lo cual se correspondería con la destrucción del sistema, sino la afirmación universal de éste. De ahí, el ansia de autoconservación y de eternidad que revela el modelo, la cual, como se analizará con posterioridad, estará en la base de las formulaciones neo-liberales actuales del “fin de la historia” y del advenimiento norteamericano de un “nuevo orden mundial”, inspirado en

los postulados de la “justicia infinita” y de la “libertad” duradera, y ligado a la perpetuación de nuestro maravilloso “way of life”.

En consecuencia, esta mitología liberal ilustrada del futuro se funda en una dialéctica entre liberación y dominación relevante políticamente. Como indicaba Kant en *Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*, «nos las habemos con seres que actúan libremente, a los que se puede dictar de antemano lo que *deben* hacer, pero de los que no cabe *predecir* lo que *harán* y, además, saben extraer del sentimiento de los males que ellos mismos se infligen, cuando ello se vuelve realmente pernicioso, un revitalizado impulso para hacerlo mejor que antes de caer en tal estado» [Kant, 1987: 85]. Esta concepción moral kantiana de la idea de progreso representa, en principio, un tratamiento problemático del tema de la libertad al quedar ésta a merced de la amenaza de una irracionalidad sólo sometible en el tiempo. El progreso supondría la victoria paulatina y unificadora del deber moral de base racional sobre lo contingente, sobre la inclinación humana a la insociabilidad y a la disgregación. El consenso social emana para Kant de una patología social de base. Sobre ella, el ejercicio correcto de la dominación garantizará la consumación del proyecto de desarrollo completo de las disposiciones naturales del sujeto racional³³⁶. La dominación de unos sobre otros constituye, pues, el vehículo de realización de la idea de libertad. El progreso se configurará, así, como proceso de domesticación de la libertad humana desde su correcto sentido político liberal.

Esto implica el establecimiento de una jerarquía entre las sociedades. La idea de progreso legitima la dominación y colonización de unos pueblos sobre otros. Esta dominación ejercida en nombre de la libertad y de la razón encuentra su justificación histórica en la posición relativa de unos con respecto a los otros en la línea de avance hacia la meta final. El argumento de la dominación como instrumento de liberación conjunta no tiene otro fin que la universalización del propio sistema de dominación³³⁷.

³³⁶ En *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* argumentará: «el hombre es un *animal*, el cual cuando vive entre los de su especie *necesita un señor*; pues ciertamente abusa de su libertad con respecto a sus semejantes y, aunque como criatura racional desea una ley que ponga límites a la libertad de todos, su egoísta inclinación animal le induce a exceptuarse a sí mismo a la menor ocasión. Precisa por tanto de un *señor* que quebrante su propia voluntad universalmente válida, de modo que cada cual pueda ser libre» [Kant, 1987: 12].

³³⁷ Esta contradicción inherente a la idea ilustrada de progreso explica que Nisbet aborde el tema desde una doble perspectiva. Por un lado, la del “progreso como libertad”, haciéndose eco de autores como Turgot, Edward Gibbon, Adam Smith, William Godwin, Thomas Malthus, Immanuel Kant, Heinrich Heine, John Stuart Mill, y Herbert Spencer. Por otro, la del “progreso como poder”, atendiendo a los utópicos, Rousseau, Saint-Simon, Auguste Comte, Karl Marx, Von Herder, Fichte, Hegel, etc. Sin embargo, esta atribución

Esta concepción burguesa liberal del progreso, esta temporalidad desplegada linealmente hacia un futuro perfecto, se basa en un postulado antiestructural de la igualdad. El análisis de obras como *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* de Condorcet (1743-1794) descubre el sentido que el tema de la igualdad tiene en esta experiencia simbólica del tiempo. Nisbet insiste en la importancia del tema de la libertad en la obra de Condorcet³³⁸. Pero, en la misma medida que la igualdad implica libertad, ésta sólo conduce a la inevitabilidad de las desigualdades. El propio Condorcet admite en su obra la necesidad de conservar éstas en tanto tengan una utilidad para el interés común. Estableciendo una diferenciación entre la igualdad reconocida por el derecho y las instituciones políticas, y la que existe realmente entre los ciudadanos, distinguiendo, además, entre desigualdades en la “riqueza”, en la “condición” y en la “instrucción”, Condorcet hace hincapié en el carácter natural y necesario de las mismas, así como en los peligros que entrañaría su eliminación sobre todo en lo relativo a la conservación de los derechos humanos fundamentales [Condorcet, 1980]³³⁹.

Estamos, pues, ante un esquema de pensamiento que, muy probablemente, encontrase en Herbert Spencer (1820-1903) su expresión decimonónica más significativa, ese autor que, para Nisbet, «es la suprema encarnación en el siglo XIX del liberalismo individual y de la idea de progreso» [Nisbet, 1996: 322]. En su cerrada defensa de la libertad individual frente al Estado, claro está, de la libertad individual de la clase burguesa cuyos intereses representa, Spencer elevó el progreso a la categoría de principio cósmico de ley suprema del universo basándose en su propia fe en el progreso natural. La “ley del progreso” adquiere, así, el carácter de una necesidad evolutiva concretada en el inexorable tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo: «la ley de la evolución de lo sencillo a lo complejo, a

metodológica de la obra de estos autores a una y otra dimensión de la idea de progreso no debe ser incompatible con la propuesta de un análisis global de esta concepción social del tiempo desde la integración contradictoria, de naturaleza ideológica, de ambos aspectos de la libertad y la dominación.

³³⁸ Frente a los que encuentran en la obra de Condorcet la anticipación de un mundo regido despóticamente por una élite científica, al modo de la “New Atlantis” de Francis Bacon, Robert Nisbet convierte a Condorcet en “devoto” de la libertad, más que del poder. Sin embargo, admite que «Condorcet no predice para el futuro una igualdad absoluta y total, ni tampoco una nivelación de todos los seres humanos como un fin en sí mismo» [Nisbet, 1996: 297].

³³⁹ Esta obra es considerada por muchos autores como una de las más representativas expresiones del modelo de progreso que estoy analizando. En ella esboza una perspectiva de la historia de la humanidad diferenciada en nueve etapas de desarrollo progresivo de la libertad y del conocimiento. Su confianza en las leyes de la ciencia le llevaron al convencimiento de las posibilidades de predicción de la evolución futura de la historia política, económica y social. Por ello anuncia la llegada de una décima etapa, con un aparente carácter definitivo, donde el progreso de la libertad humana alcanzaría sus más altas cotas. Es posible, en mi opinión, rastrear aquí un ejemplo más de apropiación ilustrada moderna del mito “joaquinista” del Reino.

través de sucesivas diferenciaciones, tiene vigor tanto en el desarrollo de la tierra o el desarrollo de la vida en su superficie, como en el desarrollo de la sociedad, el gobierno, las manufacturas, el comercio, el lenguaje, la literatura, la ciencia, el arte»³⁴⁰. A pesar de que Nisbet, admitiendo el esencial talante liberal de este pensador, abogue, también, por la relativa conciencia social que mostró en algunos de sus ensayos³⁴¹, en su idea de “vitalidad social”, unida a la de progreso, no aflora sino un “darwinismo social” legitimador de la superioridad relativa de unos individuos sobre otros, de unos pueblos sobre otros, en función de ese incremento de capacidad de adaptación a las condiciones de la existencia que la misma linealidad temporal marca. Ese sentido moral de que dota a su ley suprema se traduce, pues, en la sucesión progresiva de formas sociales cada vez más alejadas del mal, operando, así, una identificación absoluta entre bien y adaptación. Lo cual apunta, en definitiva, a la desaparición absoluta de toda imperfección y todo mal en el mundo, a la realización final del hombre ideal. En una notable anticipación del último hombre de Fukuyama [Fukuyama, 1992], Spencer esgrime que «al final, la humanidad debe llegar a adaptarse completamente a sus condiciones. Y esto es también indiscutible»³⁴². Cabría, no obstante, preguntarse, ¿de qué condiciones de existencia estamos hablando? ¿De las del Mercado? ¿Es posible, pues, conciliar en ellas libertad e igualdad? Creo que no. El fin hacia el que apunta la versión liberal de la idea de progreso - en nombre de la libertad humana universal- es la culminación de un orden de desigualdades acomodado a los propios dictados de la razón, o sea, una razón burguesa, instrumental, utilitarista, individualista.

En este sentido, Luhmann concluye que el postulado de la igualdad no es factible en la realidad, sino sólo en el tiempo, puesto que su función social es la negación del pasado en tanto obstáculo biográfico o social para la igualdad de oportunidades o la libre concurrencia a las elecciones políticas [Luhmann: 1992]. Se trata, en conclusión, del valor instrumental de unas categorías temporales ideologizadas, que sirvieron, de una parte, para liberar a la clase burguesa emergente del yugo de los privilegios estamentales del Antiguo Régimen y, de otra, para fundamentar su posición de dominio social y colonial en el

³⁴⁰ Citado en Nisbet, 1996: 328.

³⁴¹ Un ejemplo de ello lo constituye *La ética de los negocios*, donde Spencer parece mostrar una clara conciencia «de los males de su época, de la tendencia de los hombres de negocios al pillaje más descarado, la imposibilidad para muchas personas dotadas de la clase baja de superar las barreras sociales, el despilfarro con que vivían los más pudientes y los nuevos ricos, y su desdén por la situación de los demás» [Nisbet, 1996: 326].

³⁴² Citado en Nisbet, 1996: 330.

marco del nuevo mundo contemporáneo. Esta concepción progresista del tiempo cimentada en una perspectiva anticipadora y anuladora del futuro desde el presente, en la medida en que conecta con la elaboración de identidades legitimadoras de un orden industrial y liberal, será la base en su desarrollo decimonónico del nacimiento de la ciencia histórica como experiencia específicamente moderna. Esta ciencia histórica, con su estructura de relato heroico y emancipador, ha de ser comprendida desde una ambigüedad sustancial entre progreso-reacción, libertad-dominación, y relativismo-totalitarismo, tanto en el orden político como cultural. Por ello, Koselleck ha denunciado la pérdida del sentido práctico-transformador en la que derivó esta historiografía. El estudio del pasado, en tanto deja de tener relevancia para el presente, se convierte en coartada de éste. El presente, desligado de las enseñanzas de un pasado desde el que ha de orientarse la acción en el tiempo, sólo se mira en la aceleración de un futuro que, por otra parte, encubre la ralentización, la detención conservadora del propio proceso histórico. Más allá de su arranque singularizador, temporalizador y productivo, la historiografía acabó convirtiéndose en una experiencia estéril. De ahí, la correspondencia de la crisis del historicismo con el historicismo mismo [Koselleck, 1993].

2.2.2. La versión romántico-marxista: el progreso dialéctico

Aunque, desde una óptica formal, convendría establecer una relación lógica y sincrónica entre ambas interpretaciones de la idea moderna de progreso, hemos de contextualizar históricamente el desarrollo de ésta en la reacción romántica que representaron los ciclos revolucionarios europeos de 1830 y 1848. Como ya adelanté, esta perspectiva dialéctica del progreso arranca de la tesis de la sucesión de las diferencias, es decir, de la relevancia de la variabilidad de las formas económico-sociales, políticas y culturales en el tiempo. Cada una de estas formaciones socio-históricas representan un modo concreto de desarrollo de la subjetividad como expresión de un determinado tipo de racionalidad. Esto obliga al establecimiento de una escala comparativa, de un criterio de validación de las distintas racionalidades desplegadas históricamente. Por tanto, la idea de progreso permitirá conciliar estas diferencias con la realización temporal progresiva de una racionalidad cada vez más idéntica a sí misma. Es el simple impulso hacia delante, la creación continua del futuro desde un presente esencialmente perfeccionable, lo que marca el grado de superioridad de unos sistemas socio-históricos sobre otros. Su situación anterior-posterior en la trayectoria ascendente del tiempo los dota de un grado determinado de validez y superioridad universal. Esta superioridad, deducida de la

progresiva abolición de las diferencias históricas, significa, en efecto, un progreso hacia la totalidad universal; pero, no como entidad previamente dada, sino como fruto de la dialéctica establecida a lo largo del proceso histórico entre formas que, en su enfrentamiento paulatino, van sintetizándose en estadios cada vez más perfectos y, por consiguiente, más racionales.

Esto nos sugiere la necesidad de convertir la filosofía de la historia hegeliana en el punto de partida de esta concepción de la idea de progreso. Como vimos, la perspectiva kantiana remitía a la idea de una especie de sabiduría negativa atenta a los límites que la contingencia humana impone al deber moral, expresión, este último, de un sujeto racional dado universalmente³⁴³. Pues bien, Hegel (1770-1831) representará la superación de la oposición entre una forma racional “a priori” y el carácter contingente de lo individual. La unidad de lo contingente con lo universal no será meramente afirmada, sino que se alcanzará en el proceso fenomenológico de la “experiencia de la conciencia”, dentro de la cual lo universal se muestra como individual y lo individual como universal [Martínez Marzoa, 1984]. La historia humana será caracterizada en *Lecciones sobre la filosofía de la historia* como sistema acabado [Hegel, 1982]. Ello conllevará el establecimiento de una sabiduría superior regidora de todo el proceso, distinguiéndose el desarrollo de la Idea en el espacio –la naturaleza- del desarrollo de la misma en el tiempo –la historia. Así, el Espíritu Absoluto, la idea como soberanía absoluta de la Razón en el mundo, va a devenir temporalmente en una cognoscibilidad absoluta de la realidad como entidad absolutamente racional. La historia comporta, de este modo, un progreso dialéctico de realización gradual de un sujeto racional en su creciente adecuación absoluta a la propia realidad: el progreso en la autoconciencia del Espíritu Absoluto.

Como resume Huisman, «de las Luces (Condorcet), Hegel retiene la necesidad de buscar un *progreso* en la historia. Mas este progreso no es el de una perfectibilidad: es el testimonio del desarrollo de un germen presente desde el principio mismo del progreso: el Espíritu» [Huisman, 1997: 386-387]. Hegel distingue, así, tres momentos fundamentales en el desenvolvimiento dialéctico del Espíritu en su identidad consigo mismo como

³⁴³ Como resume Felipe Martínez Marzoa: «la “Razón” kantiana era *inmediatamente* Razón universal, determinación válida para todo ser racional. Esta inmediatez hace que la “Razón” kantiana sea universal sólo de modo abstracto, algo que se afirma como universal en *mi* constitución individual dejando fuera lo individual, algo que vale *distributivamente* para *cada uno de los individuos* racionales, pero en cada uno para sí mismo. La oposición de lo individual (“subjetivo”) y lo universal (“objetivo”) en Kant es –en lo práctico- la oposición entre la determinación por el sentimiento de “deleite” (*Lust*) o “repugnancia” (*Unlust*) y la determinación moral» [Martínez Marzoa, 1984: 305].

sujeto³⁴⁴. Un primer momento lo constituye el “espíritu natural”, el alma como espíritu subjetivo “en sí”³⁴⁵. El segundo momento es representado por la “conciencia” como “ser en sí” de ese espíritu subjetivo: la Razón³⁴⁶. En tanto la Razón es conciencia de sí, partiendo de una identificación total entre las determinaciones del objeto y ese pensamiento de sí misma, aquélla deviene en una correspondencia entre verdad y conocimiento. Esta identidad supone el tercer momento del espíritu subjetivo: el “Espíritu”³⁴⁷. Y es ahí donde el espíritu alcanza la objetividad como mundo histórico. De esta manera, si el espacio -primera determinación de la naturaleza- representa mera coexistencia, alteridad e indiferencia ilimitadas, esto es, una exterioridad yuxtapositiva, el tiempo -verdad del espacio- se convierte dialécticamente en exterioridad excluyente que permite “ser” lo que realmente se “es”. El “ahora” remite a lo que se “es”. Es negación que excluye lo que “no es”, pero a la vez es negación de sí mismo. Esta autonegación afirma lo que el ser “es”, puesto que siempre se “es” de nuevo en el “ahora”.

En definitiva, el acontecer del espíritu adopta una forma histórica, la de la sucesión en el tiempo. Pero, más allá de esto, el tiempo -expresión del conflicto de las diferencias- se corresponde con la historia en tanto privada de sí misma. El tiempo -fundamentado en el acontecer del espíritu- es, en realidad, no-historia, alude a la uniformidad de la negatividad del “ahora”. Y, así, esta negatividad afirmativa del tiempo histórico supone un proceso de desarrollo gradual del “espíritu objetivo”, que cubre las siguientes etapas: el “derecho abstracto” de la persona -tesis-, la “moralidad” subjetiva como visión moral del mundo -antítesis-, y la identidad sintetizadora entre ambas instancias expresada como un mundo ético “recobrado”: la “eticidad”. Este mundo ético queda a su vez articulado dialécticamente en otros tres momentos: la tesis de lo “substancial” -la familia-, la antítesis de los juegos de intereses particulares de la “sociedad civil”, la cual es entendida como conciencia de sí, y, finalmente, la síntesis identificadora de ambas constituida por el

³⁴⁴ En el sistema de pensamiento hegeliano «aquello que es libre, volente desde sí mismo (en sí) y capaz de objetivar lo real, es decir, de reflejar los objetos desde la subjetividad (para sí), es sujeto. Sujeto, pues, o en-sí-para-sí» [Díaz, 1985: 189].

³⁴⁵ Para la *Filosofía de la naturaleza* ver la segunda parte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* [Hegel, 1990].

³⁴⁶ La *Filosofía del espíritu* se encuentra desarrollada en la tercera parte de la *Enciclopedia* [Hegel, 1990].

³⁴⁷ Para esto, me estoy basando en el análisis de Martínez Marzoa. Éste alude a la dialéctica interna del tercer momento del “espíritu subjetivo” desde el concepto que Hegel acuñó para expresar la dialéctica interna de este momento: “psicología”. Ésta posee como momentos propios el “espíritu teórico”, el “espíritu práctico” y el “espíritu libre”, «este último como la superación, ya varias veces anunciada, de la oposición entre lo teórico y lo práctico, entre “ser” y “deber ser”» [Martínez Marzoa, 1984: 343].

Estado. Éste, como “substancia ética consciente de sí misma”, como identidad entre verdad y conocimiento de sí mismo, en tanto expresión del espíritu absoluto en sí y para sí³⁴⁸, es identificado con la libertad como finalidad esencial del propio proceso histórico. La historia es, en resumen, el progreso de la libertad como autoconciencia del absoluto a través del hombre, que tiene en el Estado su más alta expresión³⁴⁹.

Como resultado de todo esto, la concepción dialéctica de progreso configurada por Hegel se basará en la contradicción esencial entre progresismo y reacción derivada de la ambivalencia que el tiempo parece adoptar en su pensamiento. Como señala Bloch, aludiendo a la sentencia hegeliana “todo lo racional es real y todo lo real racional”, «tiene el rostro de Jano, pues ya los contemporáneos de Hegel advirtieron que la primera parte de esta sentencia está subrayando el aspecto *revolucionario* y la segunda el aspecto *reaccionario*»³⁵⁰. En la medida en que el todo realiza su esencia en el devenir, el ser se determina dinámica y procesualmente. “Ser” es “llegar a ser” en el tiempo, y ello es lo que explica su racionalidad y su superioridad integradora del estado precedente. Esto entraña, a su vez, el carácter transitorio y perecedero de todo lo existente. Es ahí donde podemos localizar el carácter positivo y revolucionario de una temporalidad diferenciada y futurizada, entendida como perfeccionamiento indefinido sin fin ni terminación en un estado definitivo. Perry Anderson ha sido quien ha precisado que la obra de Hegel carece de cualquier formulación del fin de la historia concebida como supuesta conclusión del proceso, con independencia de que la lógica de su sistema pueda implicar la deducción de dicho principio. Por consiguiente, el carácter teleológico de la dialéctica hegeliana tiene que ver más bien con el establecimiento de un concepto de progreso como meta o resultado, como consumación filosófica, y no como fin o conclusión, no como supuesta paralización desfuturizadora del devenir y el cambio. Esta distinción notable forma parte de una tradición –el propio Kant participa de ella– basada en la clara diferenciación entre “meta” y “final definitivo” [Anderson, 1996]³⁵¹.

³⁴⁸ «Al ponerse la identidad de la substancia ética y el sujeto, se pone la negación del espíritu objetivo en cuanto que éste era la negación del espíritu subjetivo, esto es: se pone la identidad del espíritu subjetivo y el espíritu objetivo, es decir: el *espíritu absoluto*» [Martínez Marzoa: 1984: 344].

³⁴⁹ La noción de “autoconciencia” implica que «ninguna realidad puede conocer sin conocerse a sí misma. La auténtica conciencia es autoconciencia y a la vez autoconciencia reconocitiva, es decir, sólo se reconoce a sí misma en otras conciencias que por su parte se autorreconocen» [Díaz, 1985: 187].

³⁵⁰ Citado en Díaz, 1985: 53.

³⁵¹ Desde la idea de que la instancia última del pensamiento hegeliano no es la historia, sino el espíritu, siendo aquélla, junto a la naturaleza, una faceta de éste, Anderson indica que «la superación de la escisión

Nos encontramos, de nuevo, ante el conflicto de interpretaciones, ante el problema de la actualización co-creadora del sentido de lo dicho. ¿De dónde podemos seleccionar los aspectos revolucionarios y reaccionarios del pensamiento hegeliano? ¿Cómo se concretó ello en la integración de ese pensamiento en otros discursos? En la práctica, el desarrollo de este apartado se corresponde con el intento de dar respuesta a ambos interrogantes. Para empezar, la faceta revolucionaria del pensamiento de Hegel estriba en la relativización metafísica de la que dota las distintas fases del proceso histórico en tanto predispuestas a un perfeccionamiento continuo. La identificación entre lo racional y lo real no se presenta como logro final, sino como situación abierta a futuras realizaciones “siempre” superables. La dimensión utópica y desfuturizadora del sistema hegeliano está en que «el ser llega a ser en lo que es en la medida en que todavía no es lo que puede ser, y así siempre. No es un acertijo para acabar diciendo “¡la gallina!”, es mucho más sencillo: Hegel no cree posible más que un ser que siempre está-llegando-a-ser y que nunca lo logrará del todo. Eso sí, cuanto más avanza más lejos está del punto de partida, pero no del punto de llegada» [Díaz, 1985: 56]³⁵². La naturaleza romántica, revolucionaria y transformadora de una temporalidad concebida como proceso de cambio ininterrumpido se identifica con una diferenciación del pasado y del futuro como horizontes temporales del presente en su constante devenir, situando el problema de la libertad individual en el centro de referencia. De ahí, el valor positivo del tiempo histórico, razón de ser misma de la tradición historiográfica marxista. Se trata, en fin, de un tiempo histórico que, por un lado, no rechaza y niega lo precedente, sino que hace uso de ello desde una síntesis complementadora e integradora de lo propio-presente y lo ajeno-pasado. Y que, por otro, en su procesualidad constitutiva, relativiza el presente en una transición volcada hacia un futuro siempre mejor: el horizonte de la libertad individual como expectativa.

Pero, en la obra de Hegel, el propósito último de la libertad está indisolublemente ligado a la realización del Estado en su identificación absoluta con lo real y lo racional. Aquí radica la contradicción esencial de este sistema filosófico y de la concepción

entre ambas se concibe como un resultado, más que como un final. Hegel casi nunca habla de *Ende* (final) o *Schluß* (conclusión), sino que se refiere a *Ziel* (meta), *Zweck* (finalidad) o *Resultat* (resultado). La razón es muy sencilla: en alemán no existe una palabra que combine los dos sentidos de la palabra “fin” en inglés (o en español): por un lado el de final, por otro el de propósito. A Hegel le interesaba sobre todo la segunda de estas acepciones» [Anderson, 1996: 19]

³⁵² Para ilustrarlo mejor, Carlos Díaz recurre al machadiano «“Caminante, no hay camino, se hace camino al andar, golpe a golpe, verso a verso”. Concepto a concepto, el ser de Hegel deviene. Al principio salió sin rumbo hacia lo desconocido, sobre la marcha va orientando su vuelo pero Itaca queda siempre tras el horizonte» [Díaz, 1985: 56].

temporal histórica que lo articula. Ello se explica por el hecho de que la salvaguarda de la libertad del individuo está conectada al devenir global del ser a través del Estado. Es esta anteposición de lo absoluto a lo individual, del Estado a la libertad, es ese punto de vista según el cual aquél se convierte en condición necesaria de ésta, donde se ha de situar la dimensión fuertemente reaccionaria de las implicaciones políticas de la filosofía hegeliana. Esto nos conduce, no ya a una experiencia temporal meramente inspiradora de identidades-proyecto emancipadoras, sino a una correlación estrecha entre el proceso temporal histórico, y la elaboración de identidades legitimadoras y conservadoras de un orden social superior de entidad estatal. Y es que, a pesar de las advertencias anteriormente indicadas, Anderson encuentra en Hegel la sugerencia implícita del advenimiento de un estado social terminal, de un fin de la historia como abolición definitiva del proceso histórico: «Los términos y los referentes cambian, pero, la alusión a un desenlace se repite con insistencia. Hegel nunca planteó el fin de la historia, pero resulta fácil descubrir cómo el concepto fue deducido a partir de él» [Anderson, 1996: 19]³⁵³.

Como el mismo Anderson propone, se trataría, en suma, de precisar el modelo político que pudiese encarnar esa realización definitiva de la razón. Ello, naturalmente, hay que ponerlo en relación, de entrada, con el triunfo del estado liberal como expresión de los intereses industriales burgueses en su momento histórico singular, y con el consecuente agotamiento progresivo de las energías revolucionarias que dieron lugar a la contemporaneidad -en favor de una perspectiva legitimadora y estabilizadora del sistema alcanzado- en tensión, claro, con la creciente oposición de su entorno obrero. Sin embargo, para el autor, resulta problemática la ubicación concreta de la teoría política hegeliana en el contexto general del liberalismo decimonónico. Veremos, no obstante, que, desgraciadamente, resulta más fácil encajarla en el nuevo totalitarismo globalista tecnocrático. Anderson, en todo caso, destaca la originalidad de Hegel a la hora de articular, en una estructura interactuante ascendente, los tres niveles que, como ya indiqué, constituyen la aplicación del modelo triádico “tesis-antítesis-síntesis” a la estructuración del tercer momento del espíritu objetivo, de la “eticidad”: la familia, la sociedad civil y el

³⁵³ En este sentido, Anderson selecciona, entre otros, algunos fragmentos de las *Lecciones sobre historia de la filosofía* donde se anuncia la llegada de «una nueva época en el mundo» que representará el momento en el que el espíritu pueda «captarse finalmente a sí mismo como absoluto», una vez eliminada «toda existencia objetiva extraña». Así, Hegel concluye que «tal es la situación en el momento y, por lo tanto, la serie de formas espirituales se ha agotado» [Anderson, 1996: 18-19]. No es otra, en efecto, la actitud adoptada con respecto al Mercado y la Democracia por parte de los pregoneros del fin tecnocrático e informacional de la historia.

Estado. Así, frente a la perspectiva propiamente liberal de separación entre la esfera privada de los intereses particulares y la esfera pública del Estado como garante de las libertades individuales, Hegel procede a una superación de aquélla en pos de una entidad estatal objetiva, global y orgánica que, en tanto culminación de lo absoluto, debe basarse en una indisolubilidad de los poderes como correlato de la indisolubilidad de la razón.

En la época del fin del Estado -pensemos que éste, más allá de un sistema político concreto, representa, en mi opinión, la metáfora moderna más lograda de la idea divina de totalidad-, ¿es posible extrapolar esto a alguna experiencia actual como la que representa la nueva “sociedad red” en el contexto de la realización tecnocrática de la esencia de la metafísica, que no es otra que el olvido del ser, y, por tanto, del tiempo y del cambio? Yo creo que sí, por lo que estas reflexiones que estoy realizando en torno al pensamiento hegeliano deben servir de marco de análisis posteriores. Pero continuemos. El carácter monárquico del pensamiento político hegeliano pone en evidencia la supuesta compatibilidad entre libertad individual y Estado. Ello puede explicarse desde la perspectiva en que Hegel afronta el tema de la libertad. La unicidad de la razón, y, por tanto, de la realidad y del Estado, representan la necesaria sumisión de la voluntad contingente a las leyes de la libertad objetiva en la medida en que eso significa el verdadero encuentro de la libre voluntad consigo misma. Si es en el Estado donde lo real se hace racional, desde el punto de vista de la temporalidad, esto encierra la negación implícita de la propia positividad temporal de la noción dialéctica de progreso: la abolición final de las contingencias históricas en el reino de lo absoluto.

La Historia Universal, en su paulatina desfuturización, culmina, de esta manera, en la realización definitiva de las tres manifestaciones del espíritu absoluto –el arte, la religión y la filosofía- a través de lo estatal, tras un largo proceso de depuración y superación. Ello presupone el establecimiento de un orden temporal de jerarquía entre distintos momentos en los que el Estado, como objeto histórico universal, ha encarnado, de manera cada vez más perfecta, los principios espirituales absolutos. La Historia Universal, convertida en teodicea, adquiere, de esta forma, una dimensión mítico-religiosa que remite directamente a los sistemas escatológicos y providencialistas medievales de San Agustín y Joaquín de Fiore. Éstos, como fue analizado, vinculaban la idea sagrada y transnatural de progreso a la esperanza de un fin de los tiempos: el reino de la perfección eterna. El despotismo oriental antiguo, las civilizaciones griega y romana, la Francia revolucionaria y la Alemania cristiana constituyen, así, hitos históricos de elevación progresiva del espíritu subjetivo de los individuos mediante el espíritu objetivo materializado en el Estado como

fase final de un proceso que ansía la definitiva adecuación de ambos en el Espíritu Absoluto: la elevación de éste a una totalidad transparente a sí misma en la historia, que apunta hacia la conclusión de ésta³⁵⁴.

En resumen, una noción racional, necesaria, totalizadora, continuista y teleológica de la historia, cuya doble dimensión progresista y reaccionaria ha de explicarse desde el mismo impulso acelerador del tiempo y del progreso. Esto deriva en una consecuencia fundamental que ha determinado la conciencia historiográfica contemporánea, y que adquiere, a mi entender, una nueva relevancia en esta nueva “era” del “fin de la historia”. El carácter transcendental del tiempo histórico, la teodicea de la historia que ha conformado la modernidad responde a la planificación absoluta de la historia y al incremento apocalíptico de su ritmo de aceleración. De modo que «la negociación entre la revolución y la reacción se entregó a esta aceleración del progreso, por lo cual se quería llegar a la meta de la revolución en el menor tiempo posible, como si se presintiera que las dudas del progreso implicaban el enfrentamiento social entre aquellas dos fuerzas. Este juego cruzado de revolución y reacción es comprensible como un futuro sin futuro, que acaba prefigurando un continuo *noch nicht*, y que acoge la estructura de un continuo *deber*», argumentan José Luis Villacañas y Faustino Oncina en su introducción a la obra de Koselleck [Villacañas; Oncina, 1997: 48].

Defender que el pensamiento hegeliano es la base filosófica de la moderna concepción dialéctica del progreso histórico significa reconocer, por un lado, un sentido reaccionario y absolutista, que terminó de completar el discurso ilustrado liberal. Éste, necesitado de un sólido fundamento legitimador y estabilizador del orden social burgués de mercado, ha tratado de disponer históricamente de una confirmación infalible de la definitiva disolución de las diferencias en torno a una identidad económico-social y política construida tras un largo proceso de conformación histórica. Y ello ha culminado en una identificación absoluta entre progreso y desarrollo económico -entendido éste desde la doble lógica de la expansión y la innovación tecnológica constante-, lo cual está en la misma base de esa confusión entre los conceptos de cambio y movimiento social que he definido en el contexto de una temporalidad tecnológica crecientemente desfuturizada.

³⁵⁴ Esa dimensión mítica de la culminación del devenir de una realidad de carácter divino, se revela en los distintos modos en los que Hegel hizo referencia en sus obras al Estado: “camino de Dios en el mundo”; idea divina tal y como existe en la tierra”; “realidad de la idea ética”; “sustancia ética consciente de sí misma”; “espíritu ético”; “totalidad ética”; “razón en la tierra”; “realidad de la voluntad sustancial”; “espíritu de la realidad” [Díaz, 1985].

También podemos advertir una vertiente progresista de la dialéctica hegeliana, que será, en principio, la fuente de inspiración de una concepción histórica situada en el ángulo revolucionario de la emancipación humana. Esta vertiente, materializada en la obra de Karl Marx (1818-1883) y Friedrich Engels (1820-1895), resultará, en todo caso, problemática, porque, como comprobaremos, también encubrirá a su modo, y al margen de la obra original de Marx, ese enorme potencial reactivo del que también se valió el proyecto liberal. Procederé al análisis crítico de una serie de textos que me parecen reveladores de esta ambigüedad hacia la que apunto y que ha sido, en mi consideración, fuente de injustas e interesadas valoraciones de las “auténticas” intenciones de Marx. Hacia 1886, Engels explicaba el sentido de esa interpretación revolucionaria de la obra de Hegel en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. En este texto, reflexiona sobre las consecuencias políticas del postulado hegeliano acerca de la correspondencia recíproca entre realidad y razón³⁵⁵. El autor era consciente de que ello representaba, desde una perspectiva legitimadora del estado prusiano, una «canonización de lo existente, la bendición filosófica dada al despotismo» [Engels, 1981g: 355]. Sobre todo, desde la óptica de que lo real se entiende en el sistema hegeliano como ser necesario. Pero el desarrollo dialéctico del ser, como ya se indicó, implica el carácter siempre provisional y nunca definitivo del mismo. De modo que lo que se convierte en real-racional -durante un periodo histórico determinado- deviene en irreal-irracional desde la superación impuesta por su propio despliegue temporal³⁵⁶. Así, propone la reversión de la propia tesis hegeliana en coherencia con su principio dialéctico fundamental de la inevitable extinción de todo lo existente³⁵⁷.

Es esto lo que le lleva a esa recepción revolucionaria de la obra de Hegel de la que me ya me he ocupado. Engels descubre las posibilidades de encontrar en su obra -como

³⁵⁵ Engels alude directamente a la tesis “todo lo real es racional y todo lo racional es real” hallada en el prefacio de la *Filosofía del Derecho* de Hegel.

³⁵⁶ El autor aporta ejemplos históricos. Por un lado, se sitúa en la antigüedad romana para hacer constar cómo el carácter real y necesario de la república romana acabó siendo cuestionado por su sustitución por el imperio. Por otro, alude al creciente carácter irreal, irracional y no-necesario de la monarquía francesa en la medida en que terminó siendo superada por un estadio más real y racional representado por la “Revolución” [Engels, 1981g].

³⁵⁷ Engels lo resume así: «todo lo que es real, dentro de los dominios de la historia humana, se convierte con el tiempo en irracional; lo es ya, por consiguiente, por su destino, lleva en sí de antemano el germen de lo irracional; y todo lo que es racional en la cabeza del hombre se halla destinado a ser un día real, por mucho que hoy choque todavía con la aparente realidad existente. La tesis de que todo lo real es racional se resuelve, siguiendo todas las reglas del método discursivo hegeliano, en esta otra: todo lo que existe merece perecer» [Engels, 1981g: 357].

culminación de un movimiento filosófico iniciado con Kant- un modo de concebir el tiempo histórico a modo de proceso indefinido de proyección humana transformadora hacia un futuro siempre abierto. Cuestiona el fin del «carácter definitivo de todos los resultados del pensamiento y de la acción del hombre» [Engels, 1981g: 357]. Sugiere, en suma, la desestimación de cualquier perspectiva finalística de la historia que preconice un estadio social terminal y que afirme cualquier concepción conservadora y desfuturizadora del presente: «la historia, al igual que el conocimiento, no puede encontrar jamás su remate definitivo en un estado ideal perfecto de la humanidad; una sociedad perfecta, un “Estado” perfecto, son cosas que sólo pueden existir en la imaginación; por el contrario: todos los estadios históricos que se suceden no son más que otras fases transitorias en el proceso infinito de desarrollo de la sociedad humana, desde lo inferior a lo superior» [Engels, 1981g: 357]³⁵⁸.

Las bases filosóficas del pensamiento marxista hunden su raíces, pues, en el proceso de inversión materialista del principio idealista que da vida a la dialéctica hegeliana. Esto, concretado por Marx en la primera tesis sobre Feuerbach, supuso el desarrollo de un principio materialista de la realidad basado en su carácter “revolucionario” y “práctico-crítico” [Marx, 1981e]³⁵⁹. Esta perspectiva, que pone el acento sobre la primacía ontológica de la acción humana sobre el universo abstracto del idealismo hegeliano, parece conectar con el supuesto determinismo económico metafísico con el que

³⁵⁸ Más abajo, haciendo referencia a la destrucción del estable orden del Antiguo Régimen por parte de la revolución burguesa, indica que «esta filosofía dialéctica acaba con todas las ideas de una verdad absoluta y definitiva y de estados absolutos de la humanidad, congruentes con aquélla. Ante esta filosofía, no existe nada definitivo, absoluto, consagrado; en todo pone de relieve lo que tiene de perecedero, y no deja en pie más que el proceso ininterrumpido del devenir y del perecer, un ascenso sin fin de lo anterior a lo superior, cuyo mero reflejo en el cerebro pensante es esta misma filosofía. Ciertamente es que tiene también un lado conservador, en cuanto que reconoce la legitimidad de determinadas fases sociales y de conocimiento, para su época y bajo sus circunstancias; pero nada más. El conservadurismo de este modo de concebir es relativo; su carácter revolucionario es absoluto, es lo único absoluto que deja en pie» [Engels, 1981g: 358]. Este fragmento, que resume con toda claridad la idea de progreso desde una perspectiva dialéctico-revolucionaria, es una clara referencia a esa doble perspectiva progresista y reaccionaria con la que se abordó la obra de Hegel anteriormente.

³⁵⁹ En la primavera de 1845, Marx argumentaba: «el defecto fundamental de todo el materialismo anterior – incluido el de Feuerbach- es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, no como *práctica*, no de modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal» [Marx, 1981e: 7]. Del mismo modo, Engels indicaría mucho más tarde que «ante todo, conviene puntualizar que no tratamos, ni mucho menos, de defender el punto de vista del que arranca Hegel, según el cual el espíritu, el pensamiento, la idea es lo originario y el mundo real, sólo una copia de la idea. Este punto de vista fue abandonado ya por Feuerbach. Hoy, todos estamos conformes en que toda ciencia, sea natural o histórica, tiene que partir de los hechos dados» [Engels, 1981h: 63]. Este texto pertenece a uno de los prólogos para el “Anti-Dühring” realizado entre mayo y junio de 1879.

tradicionalmente se ha interpretado el pensamiento marxista. Ello nos situaría en el ángulo de una concepción dialéctica desfuturizadora, conservadora y escatológica de la idea de progreso. No obstante, el análisis diferenciado de la obra de Marx, por un lado, y de Engels, por otro, en contraste a su vez con los modelos de re-elaboración e interpretación posteriores, parece revelar un significado diferente del marxismo originario. Ya he adelantado la cuestión acerca de la conveniencia de distinguir, bajo el epígrafe de “marxiano”, todo aquello que corresponde a la producción de Marx con respecto a la recepción de su propia obra, para lo que puede reservarse el calificativo tan amplio como ambiguo de “marxista”. Manuel Cruz propone que hay que situar en la muerte de Karl Marx la transición de lo específicamente marxiano a lo marxista: «parece obligado, por tanto, aceptar no sólo que el marxismo empieza donde termina Marx (él no era marxista, según su propio y conocido testimonio), sino también que su primera forma la obtiene gracias a Engels» [Cruz, 1991: 94]. De hecho, en contra de esa opinión corriente en los círculos académicos, «Marx no formuló ninguna teoría del *materialismo dialéctico*. El *dia-mat* es obra posterior, iniciada por banalizadores que pretendían describir la filosofía *subyacente* a *El capital* sin penetrar en éste, y culminada por un aparato estatal tan totalitario que al dominio sobre personas y cosas quiso añadir la propiedad exclusiva de la verdad y de la fórmula para fabricarla» [Sáenz, 1997: 149-150]³⁶⁰.

Esto es un claro reflejo de la complejidad del fenómeno, lo cual tiene una incidencia muy directa en el tema que me ocupa. No es éste lugar para el análisis exhaustivo del problema planteado, pero creo que es necesario realizar una serie de puntualizaciones. En el *Discurso ante la tumba de Marx*, Engels indicaba que «así como Darwin descubrió la ley de desarrollo de la naturaleza orgánica, Marx descubrió la ley del desarrollo de la historia humana» [Engels, 1981f: 171]. Esto marca el comienzo de una actividad sistematizadora de una teoría materialista de la historia, que -desde la labor emprendida por Engels- culminará en una interpretación absolutamente determinista del legado

³⁶⁰ En lo relativo a la conveniente diferenciación entre lo “marxiano” y lo “marxista”, resulta de interés esta argumentación: «es tan fuerte la tendencia a sustituir la realidad por las denominaciones oficiales que hoy es muy difícil encontrar alguien que piense en el marxismo sin una inmediata referencia a los regímenes políticos de determinados países, a los programas políticos de ciertos partidos y, en general, a las posturas de un sector relativamente amplio de personas, las cuales son denominadas (y se autodenominan) “marxistas” y se sienten más o menos próximas ideológicamente a aquellos regímenes y partidos. Por otra parte, la palabra “marxismo” hace referencia al nombre de Karl Marx. Si entre esta segunda referencia y la primera hay incompatibilidad, ello será ciertamente lamentable para los “marxistas” y también para los críticos del “marxismo”, pero al historiador del pensamiento eso no le priva del derecho ni de la obligación de tratar de la obra de Karl Marx en sí misma, en especial cuando esa obra es, de todo el repertorio literario “marxista”, lo único que tiene importancia filosófica» [Martínez Marzoa, 1984: 364].

marxiano, encontrando su primera acogida en la generación de social-demócratas coetáneos al trabajo teórico de Engels como Bernstein (1850-1932) y Kautsky (1854-1938) [Cruz, 1991]. Para este marxismo incipiente, el prefacio a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* representaba la base de un programa teórico basado en la fuerza absolutamente determinante de la estructura económica en el devenir global y universal de la historia humana: «el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia» [Marx, 1981b: 518]. Esto se entendería como la presunción cientifista de un nexo interno de causalidad necesaria entre la infraestructura económico-social –la realidad sujeta a leyes- y la superestructura política –el espacio indeterminado de la voluntad y la conciencia humana. Desde esta óptica, la acción intencional y la racionalidad individual estarían subordinadas a las determinaciones y condiciones de maduración de las estructuras, siempre en la perspectiva de su pretendida superación revolucionaria. Por ello, lo político era reducido al plano de la manifestación empírica e inteligible de un estadio de desarrollo terminal de las estructuras en el que la acción revolucionaria actuaría como consumación de un proceso condicionado en el “a priori” de la misma acción. Esta concepción materialista de la historia se funda, pues, en la anteposición de la necesidad estructural a la contingencia de una voluntad humana acosada, predeterminada, reducida a la simple constatación “a posteriori” de un recorrido histórico cuyas etapas futuras ya están absolutamente inscritas en el momento precedente³⁶¹.

Para Luis M. Sáenz, frente a la dialéctica como apertura a la totalidad, este determinismo se asienta en la pretensión absolutista de cierre conceptual de la totalidad reductora de lo nuevo a lo viejo. El modo en que las ambigüedades de la obra de Marx y Engels fueron interpretadas constituyó los cimientos de una “iglesia determinista” que explica la irrupción histórica de la novedad sobre la base de dos modelos básicos. Por un lado, un tipo de explicación dinámica. Ésta parte de la premisa de que todo movimiento físico o social es consecuencia directa de la acción de un conjunto específico de leyes accesibles al conocimiento humano. Este esquema explicativo, inmerso en el universo

³⁶¹ Manuel Cruz, en referencia al modo en que Engels intentó establecer un “nexo causal interno” entre los ámbitos de la economía y de la acción humana, sitúa en este autor la idea de revolución como proceso supeditado a la previsión científica de las condiciones de crisis adecuadas para el cambio. Ello sugiere una contradicción, que hizo dudar al propio Engels sobre la inevitabilidad de la supuesta victoria proletaria en la lucha contra el orden burgués. Cruz lo expresa así: «¿nos es dado anticipar de alguna manera esta situación de crisis o, por el contrario, estamos condenados a constatarla *ex post facto*, una vez sucedida? Porque, ¿acaso es anticipable un hecho que en alguna medida depende de la voluntad humana?» [Cruz, 1991: 100].

newtoniano, y, por tanto, centrado en los supuestos filosóficos de los determinismos ontológico y epistemológico, permite la previsión científica de la trayectoria futura de la historia de tal modo que el socialismo se hace derivar directamente de las condiciones generadas por el momento histórico precedente del capitalismo. Por otro lado, un modelo que, inspirado en la física de los cambios de estado y en la química, convierte los cambios cuantitativos en cambios cualitativos, establece la transformación de la cantidad en calidad. Ello sustentará la idea de que un nivel crítico de desarrollo de las fuerzas productivas acarrea el surgimiento consecuente de una fase de revolución y cambio social sustancial [Sáenz, 1997]³⁶².

Esta extrapolación de los paradigmas científicos de la época a la pretendida elaboración de un método historiográfico marxista culmina en una noción absolutamente cerrada del proceso histórico. Significa la sustitución de la perspectiva dialéctico-revolucionaria de la apertura del futuro presente por la asunción dialéctico-reaccionaria de un progreso histórico en el que los resultados del cambio en el presente futuro están contenidos y anticipados en lo precedente. Este concepto de cambio basa la absoluta determinación histórica del sujeto en una concepción estrictamente continuista y evolucionista que no se limita a la simple constatación aristotélica del paso de la posibilidad al ser, sino que arraiga en la óptica hegeliana de la libertad como conocimiento verdadero de la necesidad. Se trata de un esquema de temporalización desfuturizadora que comparte con el modelo ilustrado liberal el esquema tecnológico de “control” retroactivo del futuro con respecto al presente. Ello, puesto que aspira al sometimiento del discurrir temporal a la determinación predictiva de las ecuaciones matemáticas que rigen la evolución: la anticipación absoluta y excluyente de un presente futuro único que pretende simplificar la complejidad de las novedades posibles dentro de un horizonte de expectativas, en principio, abierto. Sin embargo, en este caso, el carácter de discontinuidad de la conformación temporal de la identidad ideológica revolucionaria, frente a un entorno institucional burgués asentado en un presente que ha de ser superado, implica la introducción de una temporalización de naturaleza utópica. Pero, no en el sentido amplio

³⁶² En sintonía, creo, con el enfoque sistémico defendido en este trabajo, y apelando, pues, a la radical apertura e indeterminación de los sistemas inestables y las estructuras disipativas de Prigogine, Sáenz argumenta: «la transformación de la cantidad en calidad es inconsistente y se trata de una banalidad o de una mistificación que minusvalora simultáneamente el papel de la estructura interna del sistema estudiado y la influencia de otros sistemas, confundiendo cantidad (de algo) con medida (de ciertos parámetros numéricos que proporcionan información sobre el estado de un sistema) e ignorando que una verdadera singularidad lo es precisamente porque no es asimilable al movimiento *cuantitativo* que *lleva* hacia ella desde el pasado» [Sáenz, 1997: 151]. Supongo que este texto contribuirá a entender el porqué de la necesidad de diferenciar entre “movimiento” y “cambio” de la forma en que ya lo hice.

de proyección transformadora hacia un futuro indeterminado; no como predisposición abierta al cambio, sino como pretensión mítico-escatológica y religiosa de una totalidad superadora de las diferencias y de los conflictos humanos.

Ya abordé el hecho de que todo sistema ideológico conlleva un componente utópico en tanto está pendiente de su realización temporal. Pero, siempre que la utopía no asuma un sentido auténticamente abierto como posibilidad infinita, su destino es el de ser absorbido por su referente ideológico, una vez que éste alcanza su adecuación con la realidad por vía revolucionaria. De este modo, como indica Juan Manuel Vera, el marxismo, aferrado a la tradición romántica de la fe en el progreso y de la conformación histórica predeterminada de un sujeto universal, anuncia el advenimiento futuro y definitivo de un orden social armónico que supone el retorno al paraíso eterno de la unidad primordial. En esta sublimación utópica de un tiempo final se pone en juego, como en el caso liberal, la escatología secularizada encarnada en la perspectiva judeo-cristiana de la totalidad. El componente utópico del marxismo conecta, pues, con «la idea de salvación, implícita en la fe en el retorno a una *edad de oro* que enraíza con mitos arcaicos y evocadores. El mito del *reino milenario* ha sido tanto una utopía anclada en el pasado como una esperanza encarnada en el futuro, una época última, feliz y justa para todos, producto de un destino histórico» [Vera, 1997: 123]. Esta evocación del mito joaquinita del Reino justifica la ambigüedad sustancial de una concepción histórica que preconiza el propio fin de los tiempos y, en consecuencia, de la historia misma³⁶³. En ese sentido, estamos ante la estructuración temporal del sistema ideológico que legitimará los aparatos de poder y dominación de raíz “marxista-leninista”; un sistema que, mezcla funcional de previsión científica y profecía escatológica, pretende de la obra de Marx un método, una “máquina” universalmente válida para el conocimiento correcto de las reglas de funcionamiento de la realidad natural y humana [Sáenz, 1997].

Engels, hacia 1890, a la vez que sentaba las bases de la “desviación” sistemática del pensamiento originario marxiano, se vio obligado a matizar lo que comenzaba a considerarse como determinismo económico estricto. A través de su correspondencia, procedió a relativizar, sólo en parte, el papel esencialmente determinista de la

³⁶³ En la misma línea de análisis, Adrián Huici indica que «se puede afirmar que el marxismo también está inspirado por impulsos irracionales e imágenes arquetípicas basados en el mito del Reino. Es en la propia exposición de la evolución futura de la sociedad hecha por Marx donde se puede apreciar claramente el curso de tres edades, tal y como lo hiciera siete siglos antes Giacchino Fiore. Marx habla de tres momentos: el primero comprende el tramo final del capitalismo, antes de hundirse definitivamente; el segundo período es el de la renovación revolucionaria y la victoria de la clase obrera; el tercero contemplará el advenimiento de una nueva era y de una sociedad nueva» [Huici, 1996: 176].

infraestructura. Consideró el principio de interacción diferencial entre ese ámbito fundamentador en última instancia y la esfera superestructural de las formas políticas, la filosofía, la religión, y el pensamiento en general. Este intento de atenuar el sentido de necesidad unidireccional que el presunto determinismo económico imprimía al proceso histórico tiene su reflejo en algunas aclaraciones referidas a la obra conjunta de Marx y Engels. En julio de 1893, Engels indicaba a Mehring: «en lo que nosotros más insistíamos –y no podíamos por menos de hacerlo así- era en *derivar* los hechos económicos básicos las ideas políticas, jurídicas, etc., y los actos condicionados por ellas. Y al proceder de esta manera, el contenido nos hacía olvidar la forma, es decir, el proceso de génesis de estas ideas, etc. Con ello, proporcionamos a nuestros adversarios un buen pretexto para sus errores y tergiversaciones. Un ejemplo patente de ello lo tenemos en Paul Barth» [Engels, 1981c: 522]³⁶⁴. Así, creyendo que de esta forma contribuía a esclarecer la verdadera razón de ser de la obra de su colaborador, terminó por confirmar el papel decisivo -dentro del proceso de cambio revolucionario- de la infraestructura económica como base reorganizadora y remodeladora de las superestructuras preexistentes, aceptando, a pesar de ello, la relativa autonomía de éstas en tanto no generadas directamente por aquéllas. Esto último garantizaba al conocimiento científico cierta independencia como parte de la superestructura en tensión dialéctica con lo “social global” [Cardoso, 1989]³⁶⁵.

La ciencia, así, en conformidad con las exigencias del nivel de maduración de la estructura económico-social, se pone, paralelamente, al servicio del dismantelamiento de la distancia ideológica inconsciente entre la realidad y la apariencia, siendo esta última disipada a través del propio proceso revolucionario científicamente previsto. Pero, ante todo, cabe destacar que todas estas puntualizaciones no cuestionan los decididos intentos

³⁶⁴ En concreto, Engels hace referencia al ensayo publicado por Paul Barth con el título *La filosofía de la historia de Hegel y de los hegelianos hasta Marx y Hartmann* (1890). En este trabajo, Barth establecía la idea de la interacción entre los ámbitos de lo económico y político considerando la relativa independencia de la superestructura jurídica. Como Cruz señala, esto fue interpretado por los círculos socialdemócratas como un ataque directo al núcleo fundamental del pensamiento marxiano [Cruz, 1991].

³⁶⁵ En septiembre de 1890, Engels comenzaba su carta a Bloch de este modo: «según la concepción materialista de la historia, el factor que *en última instancia* determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el *único* determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta –las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas- ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su *forma*» [Engels, 1981d: 514].

engelsianos por hacer derivar de las concepciones y del método particular de análisis desarrollado por Marx un instrumento de conocimiento, un esquema procedimental que subsumiera todo el proceso general de la historia a sus leyes necesarias y fundamentales. Al aludir en 1890 al fenómeno de interacción entre estructura económica y superestructura jurídico-política, había indicado que «es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, en el que, a través de toda la muchedumbre infinita de causalidades (es decir, de cosas y acaecimientos cuya trabazón interna es tan remota o tan difícil de probar, que podemos considerarla como inexistente, no hacer caso de ella), acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico. De otro modo, aplicar la teoría a una época histórica cualquiera sería más fácil que resolver una simple ecuación de primer grado» [Engels, 1981d: 514]³⁶⁶.

Nos situamos, pues, en el paso del marxismo como doctrina al marxismo como método. En su propuesta de un “Marx sin marxismos”, Sáenz aborda el problema del método marxista indicando el carácter no-progresista y dogmático de ese tránsito: «si malo es sacralizar una teoría, peor es la pretensión de tener un *método* para producir todas las teorías. No podemos desprendernos de una teoría y quedarnos con su método. En Marx podemos aceptar o rechazar, total o matizadamente, la problemática que plantea y cada una de sus tesis, pero no separar método y contenido» [Sáenz, 1997: 148]. Este hecho, como se está comprobando, arranca de Engels. La construcción de un método desligado del núcleo principal de las preocupaciones específicas de Marx representa una ilusión cientifista que hace perder la singularidad y concreción de lo marxiano. La desnaturalización de dicha originalidad adoptó una forma clara en las diferencias de enfoque entre Marx y Engels en torno a la situación pre-revolucionaria de Rusia. En *Acerca de la cuestión social en Rusia* (enero de 1994), Engels señala el desarrollo máximo de las fuerzas productivas del capitalismo como condición histórica necesaria para el advenimiento dialéctico de una sociedad revolucionaria sin clases. Mediante la aplicación generalizadora de “su” método, procede a una homologación de la situación rusa con respecto a la europeo-occidental, estimando la inevitabilidad de la secuencia feudalismo-capitalismo-socialismo como camino prefigurado del sujeto histórico. Ello significaba que el establecimiento de un sistema de propiedad colectiva socialista sólo sería posible en

³⁶⁶ El hecho de que esta carta fuera escrita tres años antes que aquella en la que hace las matizaciones señaladas a Mehring no cuestiona este planteamiento acerca de las posiciones de Engels. En 1894, un año antes de su muerte, volvió a pronunciarse en un sentido determinista, como se comprobará seguidamente [Engels, 1981a].

tanto la propiedad comunal rural rusa fuese previamente destruida por el desarrollo de las fuerzas productivas capitalistas. Aunque, también, admite la posibilidad de ese tránsito a otra forma social superior, siempre que estallase la revolución proletaria en Europa Occidental antes de la descomposición total de la propiedad comunal en Rusia [Engels, 1981a]³⁶⁷.

Por el contrario, Marx, en febrero-marzo de 1881, en su *Proyecto de respuesta a la carta de V.I. Zasulich* había planteado el problema del siguiente modo: «al tratar de la génesis de la producción capitalista, yo he dicho que su secreto consiste en que tiene por base “la separación radical entre el productor y los medios de producción” (pág. 315, columna 1 de la edición francesa de “El Capital”) y que “la base de toda esta evolución es la expropiación de los agricultores. Esta no se ha efectuado radicalmente por el momento más que en Inglaterra...Pero todos los demás países de Europa Occidental siguen el mismo camino” (lugar citado, col 2). Por tanto, he restringido expresamente la “fatalidad histórica” a este movimiento a los países de Europa Occidental [...] Por tanto, en resumidas cuentas, tenemos el cambio de una forma de propiedad privada en otra forma de propiedad privada. Habiéndose sido jamás la propiedad privada de los campesinos rusos, ¿cómo puede aplicárseles este planteamiento?» [Marx, 1981c: 161-162]³⁶⁸. Se trata, pues, de una clara manifestación del carácter relativo que el método representa para Marx en relación indisoluble con el núcleo principal de sus preocupaciones. Éstas no eran más que la comprensión profunda de la naturaleza de la sociedad moderna capitalista dentro de un enfoque socio-histórico concreto, es decir, desde el ángulo de un programa específico: la liberación humana de los mecanismos de dominación del sistema constituido.

Felipe Martínez Marzoa ha puesto de manifiesto que el eje fundamental del trabajo marxiano, y, por ello, la aportación genuina de Marx, se restringe a los resultados de *El Capital*. Ello significa que es imposible encontrar en la obra de este autor atisbo alguno de construcción sistemática de una teoría histórico-filosófica conducente a marcar unidireccionalmente el camino histórico de todas las sociedades humanas. De este modo, *El Capital* se revela como el establecimiento de las leyes reguladoras de un sistema económico-social instalado en unas coordenadas espacio-temporales concretas, y apoyado

³⁶⁷ En todo caso, Engels argumentaba que «la burguesía es, también, en este aspecto, una condición previa, y tan necesaria como el proletariado mismo, de la revolución socialista. Por tanto, quien sea capaz de afirmar que es más fácil hacer la revolución de un país donde, ‘aunque’ no hay proletariado, no hay ‘tampoco’ burguesía, demuestra exclusivamente que debe aún estudiar el abecé del socialismo» [Engels, 1981a: 410].

³⁶⁸ Las referencias bibliográficas que se hacen en este texto pueden encontrarse en el tomo II, páginas 103-104 de esta edición de “Obras escogidas” [Marx y Engels, 1981].

en el principio del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas capitalistas. Todo se articulará en torno al principal hallazgo: la “teoría de la plusvalía” y el principio complementario de la “absoluta alienación” del trabajo a sí mismo³⁶⁹. Más allá, no es posible atribuir a Marx la suposición de que para cualquier otra sociedad se pueda establecer una “estructura” realizada totalmente en datos “materiales” [Martínez Marzoa, 1984]. En contraposición, Louis Althusser propuso una lectura filosófica de *El Capital* que, además de su relevancia en el ámbito de la economía política, significase la posibilidad de un discurso fundador de la nueva ciencia de la teoría histórica. Recuérdese, para el autor, ésta se basa en la diferenciación entre “ideología” como reconocimiento-descubrimiento de un problema artificial cuya solución está dada fuera del proceso de conocimiento, y “ciencia” como conocimiento-producción de soluciones para un sistema abierto de preguntas sobre el objeto. En este sentido, Althusser señala el carácter práctico de las proposiciones de la ciencia en tanto halladas en el mismo proceso científico. Ello le dio pie para rechazar cualquier sentido historicista del marxismo, si por historicismo se entiende la expresión del proceso de autoconciencia gradual del espíritu del mundo a través de las diversas fases de la historia. Para Althusser, *El Capital* es la base de un concepto de ciencia que remite a un presente del “saber absoluto” particular que tiene la capacidad de alcanzar su autocrítica y conocimiento de sí [Althusser, 1985]. Ello enlaza con el corte epistemológico que el propio Althusser estableció entre las obras de juventud, llenas de influencias hegelianas en un sentido determinista metafísico, y *El Capital*, como verdadero punto de arranque del pensamiento marxista [Althusser, 1967].

Siguiendo a Ciro F.S. Cardoso, la tajante diferenciación althusseriana entre “ciencia” e “ideología” «refleja ciertas ilusiones científicas respecto a una ciencia “pura”, desvinculada de toda “especulación metafísica”, la cual constituiría la única forma legítima de racionalidad» [Cardoso, 1989: 72]. Por consiguiente, en lo que respecta a las intenciones de Marx, parece más apropiado considerar *El Capital* desde la óptica de un realismo pragmático en el que la dialéctica se reduce a un método de exposición del

³⁶⁹ El primer lugar donde Marx expuso al público su “teoría de la plusvalía” es *Salario, precio y ganancia* (junio de 1865). Partiendo de la idea de que el valor del trabajo es determinada por la cantidad de trabajo necesario para su conservación o reproducción, y de que el uso real de esta fuerza de trabajo por parte del capitalista se extiende hasta los límites de la energía activa y capacidad física del trabajador, Marx concluía que «el capitalista, al pagar el ‘valor’ diario o semanal de la fuerza de trabajo del hilador, adquiere el derecho a usarla durante ‘todo el día o toda la semana’. Le hará trabajar, por tanto, supongamos, ‘doce’ horas diarias. Es decir, que ‘sobre y por encima’ de las seis horas necesarias para reponer su salario, o el valor de su fuerza de trabajo, el hilador tendrá que trabajar ‘otras seis horas’, que llamaré horas de ‘plustrabajo’, y este plustrabajo se traducirá en una ‘plusvalía’ y en un ‘plusproducto’ » [Marx, 1981d: 57-58].

descubrimiento científico que se cree haber alcanzado: las leyes de desarrollo del capitalismo. Esto significa una integración discursiva particular de una concepción sobre el mundo y de los descubrimientos científicos objetivos obtenidos mediante instrumentos adecuados a la singularidad del objeto. No es otro el significado científico que he atribuido al método en el primer bloque de este trabajo. Y, en este sentido, es mucho lo que la obra de Marx puede todavía ofrecer. Como recalca Fernández Buey, «librada del misterio reverencial que muchas veces la ha acompañado, la cuestión del método en Marx puede resumirse así: afirmación del punto de vista desde el cual se hace el análisis + programa + elección de la mejor herramienta filosófica-teórica existente en la época (a juicio, claro está, del propio Marx) para la exposición de los logros científicos. Esta es, por otra parte, la versión que dio Engels del asunto cuando Marx le pidió que reseñara su *Contribución a la crítica de la economía política*» [Fernández Buey, 1991: 25]³⁷⁰.

Las inexistentes pretensiones de universalidad del análisis marxiano, su ubicación en una esfera socio-histórica específica, nos traslada a una vocación revolucionaria abierta a un futuro básicamente imprevisible. Apunta hacia la creación del porvenir a partir de la consideración de ciertas condiciones del presente, pero desde la conciencia de que lo que surge es, esencialmente, irreductible a lo anterior, diferente de las potencialidades que antes representaba. Se resalta el valor relativo de una previsión supeditada al carácter incontrolable de las contingencias históricas. Quizá este texto lo exprese con claridad: «son éstos signos de la época, que no se dejan encubrir con mantos de púrpura ni con sotanas negras. No significan que mañana se vayan a producir milagros. Indican que en las mismas clases dominantes apunta ya el presentimiento de que la sociedad actual no es ningún cristal duro, sino un organismo susceptible de transformación y en transformación constante» [Marx, 1981a: 91]³⁷¹. Esta dimensión específicamente práctico-revolucionaria de la actividad humana, no olvida, pues, que, al margen de las circunstancias socio-culturales que impregnan al sujeto, «son los hombres, precisamente, los que hacen que

³⁷⁰ En agosto de 1859, Engels publicaba en el periódico *Das Volk* esta reseña, referida por Fernández Buey, con el título *Carlos Marx. Contribución a la crítica de la economía política*. En su segunda parte –la tercera nunca llegó a imprimirse–, Engels se hacía eco de esa apropiación práctica del método de esta manera: «el que desee un ejemplo palmario de cómo el método dialéctico alemán, en su fase actual de desarrollo, está por encima del viejo método metafísico, vulgar y charlatanesco, por lo menos como los ferrocarriles sobre los medios de transporte de la Edad Media, no tiene más que ver, leyendo a Adam Smith o a cualquier otro economista oficial de fama, cuántos suplicios les costaba a estos señores el valor de cambio y el valor de uso, cuán difícil se les hacía distinguirlos claramente y concebirlos cada uno de ellos en su propia y peculiar precisión, y comparar luego esto con la clara y sencilla exposición de Marx» [Engels, 1981b: 529].

³⁷¹ Se trata de uno de los párrafos finales del *Prólogo a la primera edición alemana del primer tomo de El Capital*, firmado en Londres, el 25 de julio de 1867.

cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado» [Marx, 1981e: 8]³⁷². No habiendo en Marx una teoría universal de la historia, sino un intento de racionalizar el análisis de las posibilidades múltiples de transformación de un presente socio-histórico siempre prescindible, la ciencia, en definitiva, cede paso a un sentimiento utópico de naturaleza moral. Marx no anuncia la llegada escatológica, estatista y totalitaria de un orden social inevitable y definitivo. Tan sólo representa un estímulo contrario a la reconciliación con lo existente, una actitud dinámica y cambiante de la historia.

Ya me he aproximado a la problemática en torno al concepto de “utopía”, sin perder de vista su relación con lo ideológico. Para dar un paso más, sería conveniente atender el modo en que este tema es tratado por Fernández Buey y Riechmann al proponer una clara distinción entre una “utopía abstracta”, centrada en los grandes proyectos políticos concebidos en nombre de la humanidad, y una “utopía concreta”, que, en su carácter moral, expresa la disposición individual al combate y a la resistencia contra lo constituido, esto es, la esencial apertura del sujeto al cambio, a la posibilidad [Fernández Buey y Riechmann, 1997]. Esto, como se ha visto, es ajeno a la previsión científica engelsiana de los resultados de la acción revolucionaria. Por tanto, en oposición a la “utopía abstracta”, acrítica y complaciente con un orden que se pretende terminal, el pensamiento de Marx significaría la materialización de una “utopía concreta” entendida como continua tensión cambiante hacia el futuro; como conciencia teórico-práctica de las condiciones de posibilidad de un futuro que no puede negar lo presente, sino para superarlo ininterrumpidamente desde ideales emancipadores.

Por otra parte, Juan Manuel Vera, en *Utopía y pensamiento disutópico*, enfrenta a la noción de “utopía” -como tradición filosófica de carácter religioso y totalitario, como sueño inconsciente de retorno paralizante al pasado y de reconciliación consecuente de la humanidad en un orden justo “desde arriba”- la perspectiva de un pensamiento “disutópico”, renovador y liberador. Éste supone una propuesta “constituyente”, y no “constituida” de lo existente, una conciencia organizadora de la complejidad social ajena a proyectos acabados. Parece también posible, pues, identificar las inquietudes marxianas con ese pensamiento disutópico emergente «que aparece como una conciencia

³⁷² La referencia se corresponde con un fragmento de la tercera de las *Tesis sobre Feuerbach*. Recuérdese que, en la undécima, Marx había establecido unos de los principios que parecen resumir mejor el espíritu de su obra: «los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*» [Marx, 1981e: 10].

organizante de la complejidad que ha renunciado a ofrecer proyectos terminados de ordenamiento social» [Vera, 1997: 132]. Un pensamiento disutópico que, coherente con el reto de la complejidad, se centra, como señala Vera siguiendo a Prigogine y Stengers, en la infinita constitución, en la continua acción, en la nueva alianza entre la historia individual, la historia social y la aventura del conocimiento [Vera, 1997]. Un pensamiento que es consciente, en definitiva, de los límites de posibilidad de una racionalidad emplazada en las fronteras del ir siendo, y, por tanto, coherente con la necesaria futurización del presente en los términos discutidos por Luhmann [Luhmann, 1992].

Por todo ello, la labor marxiana se enfocó, a mi entender, en una auténtica “ontología crítica del presente”, de un presente singular cuyas incitaciones fueron motivo de la búsqueda de las posibilidades de transgresión de sus propias determinaciones, determinaciones, en este caso, capitalistas. De ahí, su enorme aplicación a la hora de considerar con ojo crítico los condicionamientos socio-económicos, políticos y culturales desde los que proyectar, no ya dialécticamente –al fin y al cabo, Marx no puede expresarse sino con los instrumentos intelectuales de los que disponía en su época-, sino dianoéticamente un futuro mejor. En coherencia con la dimensión revolucionaria del pensamiento hegeliano, algo que a tenor de los resultados no ocurre en Engels³⁷³, Marx sugiere el despliegue ininterrumpido de la acción humana en el marco de una sociedad en constante redefinición. En resumen, se trata de un punto de vista que, desde una posición crítica ante lo actual, debe alumbrar el establecimiento de métodos de investigación adecuados a las particularidades del objeto. Pero la conversión de la concepción emancipadora y positiva de la temporalidad histórica en una herramienta de análisis universalmente válida queda al margen de su responsabilidad. Como el mismo Engels expresó, «Marx era, ante todo, un revolucionario. Cooperar, de este o del otro modo, al derrocamiento de la sociedad capitalista y de las instituciones políticas creadas por ella, contribuir a la emancipación del proletariado moderno, a quien él había infundido por primera vez la conciencia de su propia situación y de sus necesidades, la conciencia de las condiciones de su emancipación: tal era la verdadera misión de su vida. La lucha era su elemento» [Engels, 1981f: 172].

Concluyendo, el análisis del modelo de temporalización diferenciada de naturaleza romántico-marxista nos conduce a una clara delimitación entre dos tipos de construcción

³⁷³ «Quizá Hegel se vengó póstumamente de las manipulaciones operadas por Engels sobre su cadáver, y ese “método” hegeliano, aún vivo y cálido, que es la dialéctica no acabó de desprenderse del todo de las adherencias del “sistema”» [Cruz, 1991: 105].

simbólica del tiempo, cuyas lógicas internas entrañan consecuencias muy contrastadas en lo relativo a las posibilidades del conocimiento y de la construcción de la identidad social. Por un lado, podemos establecer un esquema temporal materialista-dialéctico coherente con la dimensión reaccionaria del pensamiento hegeliano. Éste encuentra sus primeros perfiles en la obra de Engels, y conformará el núcleo principal de legitimación de los sistemas ideológicos “marxista-leninista” y “estalinista”. Partiendo de la anteposición esencial de las estructuras económico-sociales al ámbito de la acción humana, implica una concepción fatalista y determinista del proceso histórico en conformidad con una perspectiva unidireccional a escala universal. Integra, de una parte, un enfoque cientifista, en virtud del cual es posible la predicción anticipadora de un presente futuro paulatinamente identificado con el presente presente, lo que le asimila a un esquema tecnológico del tiempo. Así, las conexiones de causalidad necesaria entre el presente y el futuro unifican ambas modalidades temporales con tendencia a la conformación de un único futuro posible³⁷⁴. Esta progresiva desfuturización representa la promesa de una definitiva adecuación de las diferencias a una identidad construida históricamente, lo cual conlleva implícitamente la negación del propio proceso histórico. La negatividad temporal subyacente responde a un principio religioso de profetización escatológica secularizada del tiempo. Ésta anuncia el advenimiento de una sociedad ideal, armónica y definitiva. Su constitución totalitaria y tecnocrática, sobre la base de la subyugación del hombre al trabajo es el contrapunto de la exaltación utópica del reino de la igualdad y la abundancia colectiva. Por consiguiente, desde un enfoque epistemológico, ello conduce a un reduccionismo social de la ciencia sustentado en la asunción maniquea de la diferenciación entre un conocimiento verdadero y falso. Y es que dicha oposición es deducida del enfrentamiento social que representa la posición proletaria revolucionaria frente a los intereses burgueses. De otra parte, en el plano de la constitución de la identidad social, todo esto supone una ambivalencia sustancial marcada por la correlación temporal, con respecto al sistema e instituciones dominantes, entre una identidad-proyecto

³⁷⁴ Engels también defendió: «son, pues, innumerables fuerzas que se entrecruzan las unas con las otras, un grupo infinito de paralelogramos de fuerzas, de las que surge una resultante —el acontecimiento histórico—, que a su vez, puede considerarse producto de una fuerza única, que, como un todo, actúa ‘sin conciencia’ y sin voluntad. Pues lo que uno quiere tropieza con la resistencia que le opone otro, y lo que resulta de todo ello es algo que nadie ha querido. De este modo, hasta aquí toda la historia ha ocurrido a modo de un proceso natural y sometida también, sustancialmente, a las mismas leyes dinámicas» [Engels, 1981d: 515]. Resulta interesante este texto puesto que podría interpretarse como una especie de intuición sistémica por parte de Engels. Es cierto. Sin embargo, creo que, en el fondo, revela esa fe engelsiana en una ley suprema reguladora de todo el acontecer histórico.

emancipadora, y una identidad legitimadora y conservadora post-revolucionaria en la que se consuma aquélla de manera terminal. Es por eso que la utopía “marxista” esté irremisiblemente abocada a su absoluta disolución ideológica y normalizadora una vez alcanzados los objetivos revolucionarios anticipados mediante la previsión científica.

Frente a éste, podemos derivar otro modelo dialéctico, que consideramos más congruente con las concepciones marxianas originarias. Éstas representan una lectura plenamente revolucionaria del legado hegeliano. En este caso, la ausencia de fatalismo y determinismo temporal responde a una concepción prevaleciente del futuro. La progresión temporal hacia delante, abierta a múltiples posibilidades sólo actualizadas en el proceso de cambio mismo, constituye la pantalla de proyección-selección de un indeterminado número de presentes futuros, cuyo estímulo procede de un presente presente crítico con lo existente. Ello es la base de elecciones racionales por parte de sujetos implicados en ideales de emancipación y optimización progresiva de la realidad social, e inspirados en la provisionalidad y caducidad de lo “real”. En contraste con la utopía escatológica, totalitaria y unidireccional del materialismo dialéctico, y en oposición a la unilinealidad del progreso ilustrado moderno, aquí se trata, más bien, de una “disutopía” de resistencia. Ésta no se asienta en la certeza ni en la probabilidad, sino en la posibilidad de un porvenir mejor tal y como es propuesto por Morin y Kern en “Tierra-Patria”³⁷⁵. Frente a las certidumbres religiosas y las probabilidades tecno-científicas, aquí prevalece el factor creativo y, por tanto, impreciso, de una voluntad humana consciente de las limitaciones de la acción. La consideración práctica de las condiciones –que no de las determinaciones- de la emergencia de lo nuevo no representa una predisposición a la absoluta arbitrariedad de los resultados, sino, más bien, la garantía de la continuidad del proceso siempre constituyente y nunca acabado de lo social. Como ya se indicó, esta perspectiva temporal de transformación social permanente “desde abajo” pertenece a un tipo de conocimiento crítico-práctico que impide enfoques objetivos de la realidad exteriores a la acción. La interacción entre ciencia y sociedad deriva en Marx en la propuesta de un programa de conocimiento adecuado a los objetivos planteados en el seno de unas circunstancias socio-históricas singulares. Ello ha de ser la base de la construcción de identidades renovadoras e inconformistas con respecto a lo actual; el acicate para una confianza pragmática en un progreso ininterrumpido, sin resultados definitivos, siempre sujeto a revisiones y

³⁷⁵ Esta referencia se encuentra en Vera, 1997.

replanteamientos adecuados a la situación espacio-temporal histórica específica; y consecuente, pues, con la sucesión de las diferencias.

En fin, ese espíritu crítico ante lo actual en su contingencia, esa inquietud por buscar las posibilidades de transgresión de lo establecido desde la consideración de sus propias determinaciones, esa conciencia del carácter esencialmente dinámico y conflictivo de las relaciones sociales, esa preocupación primordial por las implicaciones ético-políticas del conocimiento, esa defensa del tiempo y de la historia como modo de ser del “estar-ahí”, en suma, esa orientación práctica y concreta que da al método como herramienta de trabajo adaptadas a las exigencias del “objeto”, son aspectos que, a mi modesto entender, permiten considerar el pensamiento marxiano como fuente de inspiración de esta nueva racionalidad histórico-narrativa-interpretativa que estoy poniendo en juego en mi trabajo. Creo que es mucho lo que una nueva lectura de la obra de Marx puede aportar en la consecución hermenéutica de una nueva conciencia histórica abierta y plural, más allá del progreso y de sus secuelas de desengaño, dominación y destrucción. Y, en ese sentido, debe ser la base para la reconstrucción de un nuevo sentimiento utópico “concreto” —o de un nuevo pensamiento “disutópico”, como se quiera— en esta época del fin de la historia y del fin de las utopías. En coherencia con la filosofía de la posibilidad de Ernst Bloch [Bloch, 1980], no hablo, repito, de una utopía regresiva y autodestructiva de signo religioso-milenarista. Hablo de la utopía como antídoto contra el componente específicamente normalizador y estabilizador de la ideología, como contrapeso a las pretensiones de verdad de cualquier discurso social, sea el que sea. Porque, esta utopía “post-revolucionaria”, esta utopía de resistencia no se acoge a una “verdad” para quedársela, sino para utilizarla como puente para alcanzar, de modo dialógico, otra “verdad”. Esta utopía, que emplaza y aplaza indefinidamente el ser, ha de tratar, pues, de recobrar la idea del futuro abierto como horizonte de la libre realización comprensiva de ese ir siendo, de ese sujeto entendido, no como autoconciencia, no como presencia, sino como proceso. Pero desearía dejar claro que no se trata aquí de una nueva apropiación abusiva de la obra de un autor en nombre de una Verdad absoluta. Los textos de Marx no se agotan en sí mismos. Como otros cualesquiera, proyectan ante ellos un indeterminado ámbito de posibilidades susceptibles de acogida en contextos concretos de liberación creadora de su sentido. Remito, por tanto, a ese “fuera-de-texto” de sus propios textos en tanto me hago eco de un encuentro particular con los mismos. Un encuentro que únicamente se acomoda a un emplazamiento particular, a la situación interpretante de quien escribe esto.

Finalmente, aunque por razones metodológicas es mucho lo que se ha dicho ya en ese sentido, debemos retomar algunas cuestiones con el objeto de contemplar la directa correlación existente entre la temporalidad moderna, de un lado, e identidad, poder y conocimiento, de otro. Más allá de sus distintas modulaciones históricas, la idea de progreso es el fundamento temporal de la ruptura moderna entre hombre y naturaleza. Por ello, va ligada al desarrollo del nuevo entorno social de la ciudad. En la modernidad, el espacio urbano no constituye una novedad histórica como tal, pero sí comienza a convertirse en el auténtico centro de referencia de las estructuras materiales y culturales de esas dinámicas sociedades surgidas del proceso de industrialización iniciado hacia el último tercio del siglo XVIII. Para Echeverría, ese segundo entorno urbano está directamente relacionado con formas sociales básicas como el mercado, la empresa, la industria, el estado, la nación, etc. [Echeverría, 1999]. Por tanto, junto a esos aspectos que, desde una perspectiva espacial, comparte con el primer entorno natural –materialidad, presencialidad, proximidad, localidad-, el entorno urbano quedará marcado por una movilidad económico-social que determina un nuevo sentido de la territorialidad. En su calidad de núcleo organizador y catalizador de las actividades desarrolladas, no sólo en su interior, sino en el espacio circundante que jerarquiza, la ciudad es la plasmación físico-espacial de esa domesticación de la naturaleza protagonizada por el hombre moderno. Es el nuevo lugar de la técnica como despliegue en el tiempo del sujeto de la metafísica. Estando sobre la base de la aludida ruptura entre sociedad y naturaleza, y en coherencia, con la identificación entre progreso lineal y desarrollo tecnológico, es esa delimitación económico-funcional entre ciudad y campo la que mejor expresa, en mi opinión, la contraposición moderna entre sujeto y objeto.

Desde el punto de vista de la identidad, la linealidad temporal, materializada espacialmente en la ciudad industrial, instituye un nuevo sentido de la relación con uno mismo y con los demás. Supone, en síntesis, la proclamación del triunfo del sujeto como ente individual, autónomo, racional y consciente de sí. En su dimensión proyectiva, la conformación del “sujeto” puede poseer un sentido positivo. Alain Touraine considera el sujeto como «el deseo de ser individuo, de crear una historia personal, de otorgar sentido a todo el ámbito de las experiencias de la vida individual [...] La transformación de los individuos en sujetos es el resultado de la combinación necesaria de dos afirmaciones: la de los individuos contra las comunidades y la de los individuos contra el mercado»³⁷⁶.

³⁷⁶ Citado en Castells, 1998a: 32.

Pero el sujeto también es una ilusión. La afirmación de su autonomía individual está supeditada al criterio de validez universal de la “diosa” Razón. El sujeto queda, así, atrapado por las mismas determinaciones que garantizan su libertad. De hecho, el progreso -como proyecto global que conduce en una única dirección la disolución paulatina de la diferencia ontológica en favor de una identidad plena- condiciona -ya se ha indicado- la discriminación entre los distintos modos en que los atributos universales de la Razón se concretan en la constitución del propio sujeto individual. En la misma medida en que es el camino hacia la libertad universal -entendida como perfecta adecuación a lo que realmente es-, el progreso, acorde con su “sustancia” mítica, consagra nuevos espacios de dominación y limitación de la contingencia. Estos se corresponden con una actualización histórica del modelo identitario de la afirmación a través de la negación, con la configuración de una identidad en la que el “yo”, esta vez bien diferenciado con respecto a su grupo de pertenencia étnico-lingüístico, sólo es aprehensible en su radical oposición con el “otro”, con la diferencia, con lo que dista temporalmente de una mejor adecuación a la identidad de referencia. ¿Cómo entender si no esa “barbarie”, esa “sinrazón” de la que vienen siendo objeto esos otros pueblos, esas otras culturas consideradas inferiores por parte de las comunidades occidentales modernas? Y es que, justificada en términos históricos, esa “barbarie” y esa “sinrazón” -atribuida, en realidad, al otro como sombra proyectada de la miseria moral propia- ha asumido, desde el colonialismo decimonónico, la fórmula discursiva simuladora del mesianismo y de la voluntad civilizadora como designio histórico ineludible.

Por consiguiente, las identidades ideológicas que determina el progreso adoptan, en virtud de la misma ambigüedad de la idea, dos formas básicas. Ya se han adelantado. De acuerdo con el esquematismo temporal-social estudiado, en origen, pueden remitir a identidades proyecto, a motivos emancipadores, esto es, al firme propósito de superación de las estructuras de poder existentes en nombre de los grandes valores de la Libertad, la Igualdad y el Bien Común. Pero, en la práctica, una vez conciliado el proyecto con la realidad, toman la forma de las identidades legitimadoras, las cuales están en el origen de la “sociedad civil” democrática. Al margen de meras connotaciones positivas de cambio social democrático, Manuel Castells, define la “sociedad civil” como «un conjunto de organizaciones e instituciones, así como una serie de actores sociales estructurados y organizados, que reproducen, si bien a veces de modo conflictivo, la identidad que racionaliza las fuentes de la dominación estructural» [Castells, 1998a: 30]. Como el mismo autor destaca, para Gramsci, esa continuidad entre la sociedad civil y los aparatos

del estado –constituidos en torno a la misma identidad de la ciudadanía, la democracia, la politización del cambio social, restricciones del mismo poder estatal y de sus ramificaciones, etc.- es la base de la posibilidad del cambio revolucionario.

Esto parece consecuente con la imagen de la comunicación social como extensión no temporal del tiempo a la que me referí, con ayuda de Luhmann, para tratar el problema del sentido en su propia dimensión temporal, es decir, en cuanto distinción pasado/futuro. Pero, bajo mi punto de vista, que no es otro que el de pensadores como Foucault, en tanto representa el núcleo de irradiación de los derechos universalmente reconocidos, la “sociedad civil” es el nuevo espacio social de la normalización interiorizada, y, en consecuencia, de la atenuación paulatina de las fisuras y fracturas sociales bajo el signo ilusorio de la libertad. De hecho, esta disminución progresiva de las posibilidades de expresión de la desviación social es la que determina las dificultades que las sociedades tardomodernas tienen para pensar el cambio en los términos cualitativos de una auténtica ruptura socio-histórica. En definitiva, el poder político, valiéndose del papel decisivo de los medios de comunicación de masas, contrarresta su apertura formal -restringida a poco más que la participación electoral- con el ejercicio de nuevas prácticas disciplinantes, que contrastan, por su opacidad engañosa, con los usos coercitivos de la época premoderna. Del “No harás” y el “Harás” pasamos, si seguimos las palabras de George Orwell, al “totalitarismo cabal” del “Serás”: la determinación absoluta de los sentimientos y del pensamiento en el plano de la aniquilación absoluta de la privacidad³⁷⁷. Lo que, como por desgracia nuestra experiencia actual nos demuestra, ello no significa la renuncia total, siempre que resulte necesario, del recurso a la violencia física, policial o militar. Esta contradicción sustancial entre autonomía y control remite, pues, a lo que Lyon describe, siguiendo a Charles Taylor, como las tres grandes “enfermedades de la modernidad”: «el individualismo, aunque nos emancipa de los órdenes sociales establecidos, nos confina en “la soledad de nuestro propio corazón” (Tocqueville) y suprime la dimensión heroica de la vida, el objeto por el que merece la pena morir. Después, la razón instrumental, que reduce todas las cosas a un análisis de costes y beneficios, representa otra pérdida de autonomía. Y ambas se combinan en el temor a que se imponga un “despotismo blando”, organizado

³⁷⁷ Ya hice mención con anterioridad al estudio de Gonzalo Fernández de la Mora acerca de la relación entre totalitarismo y tiempo en *1984* de George Orwell [Fernández de la Mora, 1984]. La imagen de ese “totalitarismo cabal” me parece oportuna como balance final del progreso. Pero, como se seguirá analizando, esa anulación disciplinaria de la individualidad no recae actualmente en la figura del Estado omnipresente orwelliano. En la época de la crisis del estado nacional moderna, esas funciones competen a mecanismos más dispersos y difusos de control panóptico multidireccional [Whitaker, 1999].

burocráticamente y sin hallar oposición alguna en unos individuos que sólo persiguen su propio interés» [Lyon, 1996: 65-66].

Ese interés particular, que halla en el utilitarismo individualista americano su mejor modelo, conecta directamente con un modo concreto de reproducción material de la vida social. La concepción del progreso como progreso tecno-científico supone una superación del techo tecnológico que caracterizaba a las sociedades premodernas. Las sociedades modernas capitalistas se asientan, así, sobre un crecimiento económico indefinido ligado a su capacidad de absorción de un flujo continuo de renovación tecnológica. Como ya se anticipó en la primera parte de este trabajo, la doble lógica de innovación y expansión del capitalismo ha ido derivando en la acentuación paulatina de las desigualdades en el reparto de la riqueza y del proceso de degradación medioambiental. El progreso se pone, de este modo, al servicio no sólo de una nefasta relación vertical entre hombre y naturaleza, sino de un nuevo sistema de distribución desigual del producto del trabajo. La propia exaltación de los valores individuales en el seno de las sociedades modernas - políticamente agrupadas en torno al criterio de homogeneidad étnico-lingüística nacional- coincide con una inversión de la trayectoria entre poder y riqueza, lo que consagra nuevos criterios de estructuración social vinculados al dinamismo de clase. Al contrario de lo que ocurre en las agrarias, en las sociedades industriales es el acceso diferencial a los recursos el que determina el poder y la influencia social, no sólo a escala nacional, sino mundial. Nunca el incremento de la riqueza remitió de esta forma a la extensión paralela y complementaria de la pobreza.

No creo que sea necesario insistir en todo esto. En la práctica, el análisis de todos estos aspectos nos introducen ya en la valoración crítica de la “sociedad de la información” que se va a realizar seguidamente. Lo único que aquí quisiera volver a destacar es que la idea de progreso sólo es desarrollable desde una narrativa específica. Ésta se corresponde con el metarrelato heroico y emancipador que apunta hacia un proyecto global, hacia una historia humana universal. Centrándose en un “deber ser” que se corresponde con las mismas leyes del progreso, y encontrando en la tradición historiográfica de los siglos XIX y XX sus formas más elaboradas, estos relatos reafirman la existencia de la comunidad política presente desde la invocación de lo que llegará a ser. Esto parece haber quedado claro de manera suficiente. El fin de la modernidad, el fin del progreso estriba, en definitiva, en la incapacidad deslegitimadora para poder seguir enunciando ese tipo de relatos. He dicho ya que la auténtica esencia del progreso es el olvido mítico del cambio. Éste está ya inscrito en la misma unidireccionalidad

espacializadora reflejada en la concepción de origen aristotélico del paso de la potencia al ser y en la aproximación platónica de la copia al modelo. Pero encuentra su consumación en su concepción como progreso tecno-científico, en la pretensión de control absoluto de la realidad en tanto objeto de una racionalidad instrumental que está en el núcleo del mismo olvido metafísico del ser. Olvidar el ser, es decir, olvidar la diferencia ontológica, es olvidar el cambio, es decir, el devenir, y todo ello no significa sino olvidar el tiempo en favor de una eternidad autosuficiente y autocumplidora. Autoconciencia, poder y saber absolutos son, en suma, el correlato de la capacidad autodestructiva más importante que ha mostrado el hombre en toda la historia. La aplicación de la idea de progreso hasta sus últimas consecuencias conduce, pues, a su propia autodisolución. Veamos ahora cómo la “sociedad de la información” nos arrastra de nuevo hacia las “orillas de la eternidad” [Castells, 1997]. Pero, también, cómo esas mismas condiciones postmetafísicas y posthistóricas pueden ser la oportunidad para el desarrollo de un nuevo tipo de conciencia auténticamente histórica.

