

La línea del horizonte: historia, memoria, subjetividad

ALICIA GARCÍA RUIZ*

1. El valor práctico de una cita consiste en dar pie a un momento de reflexión. Esta discusión pretende dialogar reflexivamente con el libro de Manuel Cruz *Filosofía de la historia*¹, para lo cual propongo iniciar la conversación mediante dos fragmentos. El primero pertenece a Montaigne, a su ensayo trigésimo cuarto del libro I. El segundo es un conocido aforismo de Novalis, de la *Encyclopaedia*.

«En el gobierno de la casa mi padre seguía un método que yo sé enaltecer, pero en absoluto imitar. Además del registro de los asuntos domésticos donde se incluyen las cuentas menores (...) registro del que se encarga un contable, ordenaba al criado que le servía para escribir que llevara un diario para compilar todos los acontecimientos de cierta relevancia, y las memorias día a día de la historia de su casa –muy agradable de ver cuando el tiempo empieza a borrar el recuerdo y muy oportuno con frecuencia para librarnos de dudas (..) es un uso antiguo que encuentro digno de ser recuperado, cada uno en su dominio. Y me considero necio por no haberlo hecho²» Montaigne.

«La filosofía no es más que nostalgia, el deseo de sentirse en casa en cualquier sitio. Entonces, ¿a dónde nos dirigimos? Siempre a casa» Novalis.

Lo primero que salta a la vista de ambos textos es que giran alrededor de dos ideas, la de «casa» y la de «retorno». Tanto el pasaje de Montaigne como el de Novalis hacen uso de una noción que en principio es íntima, la casa, para enunciar a partir de ella algo acerca de asuntos de carácter colectivo. La casa, el lugar donde se habita, se convierte así en una noción que transita desde lo privado hasta lo público. También la historia y, en particular, los ejercicios de memoria que se asocian a ella, son algo que concierne al mismo tiempo a una dimensión íntima o singular y a una dimensión común. Ambas vertientes se combinan en la operación de ordenar materiales de experiencia heterogénea procedentes del pasado. Y precisamente de ello a lo largo de su ya extensa obra, ha tratado en buena medida la reflexión de Manuel Cruz: del lugar y utilidad de la memoria para vivir, individual y colectivamente. En sus propias palabras: de *cómo hacer cosas con recuerdos*.

Fecha de recepción: 24 marzo 2009. Fecha de aceptación: 18 junio 2009.

* Dirección: Rda. Sant Antoni, 57-1º, 2ª 08011. BARCELONA. The Johns Hopkins University. Correo electrónico: aliciagarcia Ruiz@gmail.com

1 M. Cruz, *Filosofía de la historia*, Madrid, Alianza, 2008.

2 M. Montaigne, (1595) *Ensayos*, Barcelona, Acantilado, 2007. 304-306.

Montaigne tituló el ensayo que citamos «Un defecto de nuestros estados» o, si se prefiere, una carencia de la forma de vida pública. La falta denunciada era la desmemoria. A juicio de este pensador, ejercitar diversos tipos de memoria es un gesto útil para la vida en común y para el propio individuo. El ejercicio de recuerdo que él está aquí ensalzando no es un simple registro administrativo, sino un auténtico acto de recordación que define aquello memorable. Así, el recuento de los asuntos públicos resulta ciertamente útil para la gestión de los Estados, pero la memoria, nos señala Montaigne, no consiste sólo en una ordenación sino que actúa como fuente de identidad, aunque un resultado feliz nunca esté garantizado. Ofrece la posibilidad de saber quién se es a partir de quién se ha sido y de lo que (se) ha sucedido alrededor de uno, pero también de desorientarse, de acabar sabiendo, como dice Cruz, «demasiado poco y a la vez demasiado sobre nosotros mismos»³. El mero recuento no es el objetivo central de la actividad de escribir o pensar sobre la historia, sino el recuerdo. Recordar es *hacer algo más* con el recuento, trascenderlo. Y aquí es donde comienza la verdadera dificultad. ¿En qué consiste recordar, más allá de un sentido puramente técnico o puramente fisiológico?, ¿cómo se trae algo a la memoria? Es más, ¿realmente ese algo se trae o se construye? ¿Qué dimensiones públicas e íntimas resultan articuladas y cómo en esta práctica? Habiendo constatado la utilidad pública de cierto tipo de recopilación de información, Montaigne se declara incapaz, no obstante, de heredar la costumbre antigua, el uso de la casa del padre consistente en recordar la identidad del hogar en sus avatares, cuando la memoria flaquea. La casa de Montaigne, comprueba el pensador, ya no es la casa de sus ancestros. Por esta razón, las formas de recuerdo y la identidad personal asociada a ellas tampoco. Algo ha cambiado en la forma de relación con la herencia. En un mismo observador reflexivo de estos problemas –entonces Montaigne, aquí Cruz– la memoria se expande progresivamente hacia el espacio íntimo de una escritura ensayística, una mirada perpleja por el paso del tiempo, que en su singularidad personal alumbraba una desconcertante dimensión epocal.

En el siglo de Montaigne, el umbral de la modernidad, la memoria se va a ir articulando paulatinamente como ejercicio de toma de consciencia colectiva de la distancia temporal respecto al constructo de la tradición. Desde entonces, las discusiones entre antiguos y modernos se han desatado en espiral hasta llegar a nosotros. Como muchos otros textos del período, los propios *Ensayos* se pueden leer como ejercicios de desfamiliarización, de perplejidad, respecto a los principios y prácticas del pasado. No es en vano que Montaigne se refiera a su obra en términos de un movimiento perpetuo, *mouvement perpetuel*, de una constante glosa en cuyo proceso de producción el libro produce al autor tanto como el autor al libro. La historia aparece como el único móvil perpetuo que existe, precisamente porque no se encierra en las leyes de la física. Es aquí, entonces, donde entra en juego el problema señalado por Novalis, la filosofía como nostalgia. El poeta alemán se hace cargo de nuestra dificultad de encontrarnos con el pasado, entendida con un imposible retorno a la casa o a la tradición, que corre pareja con la responsabilidad por construir el propio hogar sobre la marcha. No es el único romántico que va a percibir ese desplazamiento

3 M. Cruz; *Filosofía de la Historia*. Madrid, Alianza, 2009, 45.

constante del terreno de la historia. Schiller describe con extraordinaria plasticidad que «el mecanismo de relojería viviente que es el Estado ha de ser reparado en plena marcha y eso significa cambiar la rueda mientras está en funcionamiento»⁴.

2. Atinadamente, Manuel Cruz ha comenzado esta edición corregida y aumentada de su libro haciéndose cargo, una vez más, de la problemática relación del hoy con el pasado. También aquí puede decirse que el autor hace al libro tanto como el libro a su autor. Se trata de un libro que ha vivido varias vidas, atestiguadas en sus cuatro ediciones; un libro que ha ido creciendo de este modo con su propio objeto de estudio, la historia, y cumpliendo años con su autor. Hace ya casi dos décadas, Cruz comenzó el prólogo a la que fue la primera edición de este volumen con una frase inquietante: «este libro ha nacido del interior de otro libro» —escrito a su vez, por entonces, diez años antes. Esto no ha dejado de ser cierto para una obra que se interroga sobre el paso del tiempo, el sentido de lo histórico y las formas de construcción de la identidad personal y colectiva. Hay libros, pues, que nacen del interior de otros libros, como el tiempo y la historia se engendran a partir de sí mismos; libros que en su provisionalidad acompañan, como una amable maldición doméstica, a sus autores. En todo caso, éste no es un libro de filosofía de sistema, siendo eso precisamente lo que lo hace tan vital: el hecho de que un libro sobre la historia se reedite es un índice de su propia historicidad, porque acredita como mínimo una cierta capacidad de la obra para entablar diálogo con el presente. El viaje en el tiempo de esta *Filosofía de la historia* de Manuel Cruz ha ido añadiendo capítulos como quien construye una caja de herramientas forjadas sobre la marcha misma de la historia. El título de uno de estos capítulos, dedicado a Derrida, es ilustrativo del carácter móvil, provisorio, que atraviesa la obra: «La deconstrucción: un instrumental teórico de nuevo cuño» Es por esa razón por la que libros como éste nos inducen a preguntarnos por qué sigue interesándonos la Filosofía de la historia y qué tipo de herramientas vamos necesitando crear sobre la marcha, no ya sólo para comprender la historia sino también para comprendernos en ella a medida que la hacemos. Hay un viejo chiste político ruso que recuerda Kosselleck⁵ acerca de la índole provisional de la historia y del futuro contenido en ella. En una arenga pública, Krushchev trata de encender a la audiencia diciendo que «Allí, sobre el horizonte, podemos ver el comunismo» a lo que replica un miembro de la misma «Camarada Krushchev, y ¿qué es un horizonte?». «Míralo en el diccionario» le espeta el dirigente. La respuesta que el camarada encuentra en la enciclopedia es «Horizonte: una línea imaginaria que separa la tierra del cielo y que siempre se mueve cuando estamos a punto de alcanzarla».

3. *Filosofía de la historia* es un libro diverso, pero en absoluto disperso. Por el contrario, aunque toca simultáneamente muchas cuestiones, tanto de teoría de la historia como de metafilosofía, es posible identificar con facilidad sus tres ejes temáticos, que son: 1. Uso e interés de la reflexión sobre la historia en la actualidad, 2. Un recorrido por diferentes teorías acerca de la historia y de la especificidad de su conocimiento 3. Una panorámica por la

4 K.F. Schiller, *Kallias y Cartas sobre la educación estética del hombre*, Barcelona, Anthropos, 1990, 127.

5 R. Kosselleck, *The practice of Conceptual History: Timing history, spacing concepts*. Stanford, Stanford University Press, 2003, 127.

noción de subjetividad, considerada como la bisagra de articulación de los planos singular y colectivo; lugar por antonomasia de la contingencia y de la posibilidad de cambio. Esta panorámica incluye las experiencias de temporalidad a las que se asocian diversos procesos de subjetivación en relación con lo histórico y con la capacidad de producir futuro.

En su propia diversidad temática, *Filosofía de la historia* nos sugiere el papel central que la filosofía de la historia como área filosófica puede desempeñar en la actualidad. La reflexión filosófica sobre la historia es el locus de la transversalidad por excelencia. En ella encajan categorías centrales del discurso filosófico contemporáneo que a día de hoy sólo pueden ser pensadas desde la historia –incluyendo la historia de la filosofía–: sujeto, comunidad, memoria, política, utopía, modernidad, por citar sólo algunos.

En el formato limitado de una nota no es posible profundizar en todos los aspectos que este libro abre a una posible discusión. Por eso, en lo que sigue vamos a intentar sintetizar articulando nuestro diálogo en tres puntos. Obviamente el punto de mira será el texto de Manuel Cruz. Utilizaremos como enganche de las cuestiones un rasgo bastante característico de su producción intelectual, el uso incoativo de una pregunta a sí mismo como una invitación a que el lector busque su propia respuesta. Estos tres puntos son los que siguen.

4. Dimensiones de la conciencia histórica. Para este apartado inicial no hemos seleccionado una sola pregunta del autor, sino dos, o mejor dicho, la relación entre ambas. La primera se interroga acerca de la conciencia histórica procedente de la modernidad –en la que incluiríamos lo que Agnes Heller llama la *imaginación histórica postmoderna*⁶– y dice así: «Si en la historia ya no pudiera ocurrir nada nuevo ¿valdría la pena seguir estudiándola?⁷». La segunda, se interroga acerca de la tesis nietzscheana de un exceso de conocimiento histórico: «¿No será que de lo que sabemos demasiado es de nosotros mismos y eso nos confunde y nos perturba?⁸».

El sentido conjunto de estas dos preguntas que Cruz superpone sobre el horizonte del presente –en la estela de la pregunta foucaultiana por la actualidad como la interrogación sobre *quién somos*– nos coloca en la necesidad de preguntarle al autor acerca de la noción de «identidad» a la que se refiere en el primer capítulo de su libro, dedicado a la idea del presente histórico. Las dos apariciones de la noción de identidad en relación con un «nosotros» nos parecen problemáticas. En algún momento, Manuel Cruz parece hacer coincidir la conciencia histórica con un cierto «nosotros», entendido como una especie de empatía entre los habitantes del presente y las acciones de los hombres y mujeres del pasado, que habilitaría a los primeros para conocer a los segundos, sus acciones y razones («¿Quiénes somos, en definitiva, los habitantes de ese presente?, ¿qué nos define? ¿a quiénes consideramos

6 A. V. Heller, *Una filosofía de la historia en fragmentos*. Barcelona, Gedisa, 1999, 13. Heller enuncia en el corto y estupendo prólogo todo un programa para una filosofía crítica de la historia, de carácter plenamente contemporáneo: «poner al descubierto e interpretar la imaginación histórica postmoderna (...) La imaginación histórica postmoderna no está restringida al tema de la historia; abarca tanto la conciencia de nuestras limitaciones históricas como la de nuestras posibilidades históricas, nuestra relación con el pasado, con la(s) tradición(es), con la cultura en general y con nuestra cultura en particular. Sin embargo, esa misma conciencia histórica también está muy obsesionada por la historia, no por la historia «universal», sino por la vergüenza inaudita de nuestro propio siglo, por Auschwitz y el Gulag».

7 M. Cruz, *Filosofía de la Historia*. Madrid, Alianza, 2009, 13. A partir de ahora FH.

8 M. Cruz, FH, 28.

nuestros iguales en la historia? O desviando mínimamente el asunto: ¿de quiénes podemos aprender?»⁹. En otro pasaje, hace coincidir esta pregunta por el «nosotros» con el reclamo de un legado emancipatorio encerrado en el pasado como posibilidad no realizada, de modo que llega a afirmar que «Si la noción de identidad puede servir para la articulación de una reflexión sobre la historia y una reflexión sobre la acción es porque, inexorablemente, llega ese momento en que hemos de determinar *quiénes son los nuestros*»¹⁰.

El tratamiento de la cuestión de la identidad que ha efectuado Manuel Cruz en otras obras suyas¹¹ se sitúa siempre en el plano de la identidad, por llamarla así, personal, considerando este problema en el marco del debate sobre la recuperación de una cierta idea de sujeto –y de su narración correspondiente– como el asiento ineludible de la noción de responsabilidad, frente a las posiciones disolventes que lo atacan desde la filosofía analítica o desde el postestructuralismo. Por eso, al leer esto, el autor pensará, y con razón, que esa es la identidad que tiene en mente, una identidad concebida como el lugar de ejercicio de ese particular tipo de reconocimiento que es el reconocimiento de lo histórico como algo que nos concierne. Nada hay que objetar a esa idea. El problema es que en el capítulo del libro que estamos tratando se detecta un cierto desplazamiento, sobre el eje de la identidad, de un principio de carácter epistemológico, (el de que es posible conocer la historia en el sentido de «reconocernos en ella») a una formulación que cabe entender en una lectura política –y de hecho, el autor así lo propicia al ligarla a un proyecto emancipatorio en el pasaje citado– aunque sea en relación con una política liberadora, hecha a partir de la historia silenciada, la historia de posibilidades no consumadas.

Es este paso el que nos parece problemático. Una cosa es decir, a la manera viquiano-hegeliana, que somos capaces de entender la historia en la medida en que la hacemos –ese *nosotros* al que se refiere el autor, que es capaz de comprender, a través de su obrar humano, la acción de otros en el pasado– y otra cosa es que conocer (o reconocer) determinados pasados silenciados u oprimidos nos autorice o nos obligue, en el presente, a un acto de «determinar quiénes son los nuestros». En este punto la noción de identidad revela sus verdaderas aristas. Tal vez sea una acusación injusta, a juzgar por la cautela con la que siempre se ha manifestado el autor respecto al asunto de las identidades comunitarias¹², pero el deslizamiento mencionado es posible y, de hecho, en ese texto sucede. Semejante prevención ante lo que podríamos llamar «lado oculto de la identidad» se debe a que hoy este desplazamiento se está produciendo casi imperceptiblemente en muchos discursos defensores de la diferencia, concretamente en aquellos que se encuentran a la búsqueda de una especie de nuevo sujeto histórico emancipatorio supuestamente resumido en el pronombre «nosotros», aunque sea un *nosotros postmoderno*, esto es, de carácter débil e intermitente. No pocas búsquedas de la noción de comunidad acaban en una formulación criptoidentitaria de un «nosotros». Hoy se habla y con razón de la necesidad de identificar las potencialidades de politización de cualquiera, como aquello que nos une, pero a menudo da la impresión de

9 M. Cruz, FH, 28.

10 M. Cruz, FH, 39.

11 Véase especialmente M. Cruz; *Las malas pasadas del pasado*. Barcelona, Anagrama, 2005, 31-89.

12 Véase M. Cruz; «La identidad de una esquina» en *Siempre me sacan en página par*. Barcelona, Paidós, 2007. 149-159.

tener como premisa oculta la condición de ese cualquiera no sea tan cualquiera sino que más bien «se parezca a mí», como inequívocamente muestra la querencia al par *amigo-enemigo* como categoría metapolítica. Esta no es la posición de Cruz, pero es el estado de cosas por las que el sintagma «determinar quiénes son los nuestros» resulta inquietante incluso en el marco de un programa crítico o, si se me apura, de un programa de izquierda.

Es útil recordar en relación con lo dicho sobre los nuevos sujetos (o no-sujetos o trans-sujetos etc) históricos, una idea expresada en un libro sobre filosofía de la historia de Antonio Campillo, *Adios al progreso*¹³. Allí, se sitúa la noción de sujeto en relación con la identidad¹⁴ en una línea que nos interesa, esto es, cuando la idea de identidad se desplaza hacia coordenadas colectivas y universalizantes. La identidad a la que se refiere Campillo es la que caracteriza el proyecto de constitución epistemológica del sujeto moderno, ese sustrato universal que en teoría se encontraría igualmente en todos los seres humanos y que en la práctica, como proyecto político se ve enfrentado a la historia que es, lugar de la diferencia, de la manifestación de lo contingente y de lo inesperado. En estas condiciones, la tesis del sujeto es una tesis de identidad: es la tesis de la repetición de lo idéntico. Campillo entiende esta identidad entre los hombres, por la vía del sujeto universal, como un subproducto de las funciones eternizadoras de la ideología¹⁵ frente a la historia, que aparece como tesis de la sucesión de lo diferente¹⁶. Entre ambas no cabe sino la aporía. Para resolverla habría surgido como mediación la tesis del progreso moderno, que guarda un parecido inquietante con muchos de los grandes relatos de emancipación –y que ha compartido su misma suerte, con la idea del fin de la historia.

Lo que queremos decir recordando esta otra interpretación posible de la idea de identidad, es que el desplazamiento de una idea de origen epistemológico al plano político siempre acarrea problemas –resolubles o no, no entraremos aquí en ello. En estas condiciones, me parece menos arriesgado –o más, según se mire– vehicular la idea de una reflexión histórica como «encuentro», que es lo que parece sugerir Cruz, mediante algo diferente a esa forma de identidad consistente en «encontrar a los nuestros», de hecho precisamente

13 A. Campillo, *Adios al progreso*. Barcelona, Anagrama, 1985, 22 y ss.

14 Aunque habla de una idea de identidad muy diferente a la personal, que es de la que se ocupa Cruz en gran parte de su obra.

15 La expresión es precisamente de Cruz, en FH, 27.

16 Es necesario, no obstante, manejar con cuidado esta otra idea. La sucesión de lo diferente no significa la sucesión de lo incommensurable. Así, el mismo Cruz complementa esta idea de la historia como algo que merece atención en su singularidad con una advertencia: lo que de repetido –y *repetible* hay en la historia– constituye precisamente la base para su crítica racional: «la terca insistencia en la singularidad e irrecursividad de la historia (...) sirve para impedir la periodización de la historia y, en consecuencia, la consideración del sistema y de la civilización actualmente existente como un período más», en M. Cruz; FH, 99. Sobre los peligros de la aplicación de esta insistencia en la incommensurabilidad a acontecimientos traumáticos de la historia universal, traduciéndolos en sucesos inabordables o figuras del mal de carácter metafísicamente absoluto, véase LaCapra, D.; *Historia en tránsito*. México, FCE, 2007 y M. Cruz; *Acerca de la dificultad de vivir juntos*. Barcelona, Gedisa, 2007. En estas dos últimas obras, se aborda la cuestión del *carácter intersubjetivo* –entendido como la articulación entre la vivencia histórica individual y su puesta en común en la forma de relatos compartidos– *de las formas de memoria*, así como las distinciones entre diferentes posiciones de objetivación de la experiencia que esto nos obliga a realizar. Finalmente, se medita sobre los usos de estos relatos compartidos mediante los cuales las sociedades se narran a sí mismas en temporalidades más complejas, que actualmente tienen efectos cruciales sobre su vida política y sobre la capacidad plástica de las mismas en relación con su futuro.

mediante a lo opuesto a una forma identitaria. Lo que me interesaría del encuentro histórico sería el encuentro con lo Otro que carece de identidad. Creo que en este punto nos podría resultar muy útil la noción derridiana de «hospitalidad»¹⁷, que Manuel Cruz aborda brevemente en penúltimo capítulo de *Filosofía de la historia*. Un «nosotros» resultante de la hospitalidad es de muy difícil construcción, pero de ahí procede su verdadera grandeza: no puede provenir de una identificación identitaria, sino de una ley universal de hospitalidad –por tanto, en cuanto universal, vaciada de identidad y de la idea de «nosotros» que conocemos–. La idea de hospitalidad que propone Derrida, sobre una base kantiana, no se rige por la voluntad –aunque sea buena voluntad– del que hospeda, sino que emana del derecho incondicional, que asiste a todo huésped, de no ser tratado como un enemigo. Una posición, pues, más de carácter ético que moral. Me pregunto, y le pregunto a Manuel Cruz, si esa hospitalidad incondicional no puede indicarnos la posibilidad de un encuentro con el pasado más allá de la mera «comprensión» o de la «incomprensión», una forma radical de apertura, que no está desde luego exenta de problemas.¹⁸ Intentamos así contestar a la pregunta que él mismo se ha planteado en el siguiente pasaje: «la historia informa al individuo de *dónde está*, lo que en este contexto equivale a decir que le informa de *quién es* (...) Así vista, la historia representaría un formidable dispositivo de creación de identidad colectiva. (...) ¿Podemos creer en la existencia de una identidad colectiva por encima de intereses concretos? ¿Cómo evitar que ese pretendido relato omniabarcador no deslice una legitimación de lo existente?»¹⁹.

A nuestro juicio, la única manera es evitando usar argumentos de cariz identitario, empujando por la metodología misma de la historia. La historia no nos tiene que decir quiénes somos, sino, en todo caso, quienes no somos ya, a fin de dar paso a quienes queremos ser –«Con el pasado hay que medirse, con el futuro proyectarse», dice Cruz en otro lugar– Tiene razón Heller, al referirse a las etapas de la conciencia histórica, cuando afirma que el extremo final de esta conciencia, su verdadera tarea pendiente en la actualidad, no es el autoconocimiento sino la voluntad. Una cuestión ética, de carácter fundamentalmente práctico²⁰. El mismo Manuel Cruz, en su libro *Las malas pasadas del pasado*²¹ ha llegado a una conclusión similar, describiendo que la pregunta por inquirir hoy no es ya sólo la de «¿qué debemos hacer?» sino más bien la de ¿qué queremos hacer? La última interrogación de ese libro es muy significativa sobre el momento histórico en el que nos encontramos «¿Cómo es posible la perplejidad de la voluntad?».

Desde este punto de vista, las dos preguntas con las que hemos comenzado –la discusión de la tesis del fin de la historia y cómo esta tesis se origina en una noción hiperbólica del conocimiento histórico– funcionan y son pertinentes, tal como Cruz las formula, en el marco

17 J. Derrida, «Hospitality» en *Angelaki: Journal of the theoretical humanities*, Volumen 5, N 3, Diciembre 2000. 1-16.

18 Por ejemplo, ¿qué pasaría si fuésemos incondicionalmente hospitalarios con una versión revisionista de algún hecho colectivo terrible? ¿No nos obligaría a pensar en la dialéctica identificación-desidentificación como algo que tiene que ser articulado una vez abierta la puerta de la casa, ejercida la hospitalidad como derecho del visitante?

19 M. Cruz; FH, 23.

20 A. Heller, *Una filosofía de la historia en fragmentos*. Barcelona, Gedisa, 1999, 10.

21 M. Cruz; *Las malas pasadas del pasado*. Barcelona, Anagrama, 2005.

del problema de lo que Heller llama el *imaginario histórico postmoderno*. Heller afirma que «la historia es la metafísica de una época que es Historia», esto es, que es en su grado más acabado conciencia autorreflexiva, de modo que «la necesidad de este tipo de metafísica está profundamente arraigada en nuestra existencia y no podemos librarnos de ella. Sólo reflexionar acerca de ella»²². La conciencia de esta tarea, piensa Heller, se acompaña de la constatación de su carácter inabarcable, lo cual conduce alternativamente, bajo la figura del fin de la historia, a la nostalgia y a la desorientación; en definitiva, a la perplejidad de la voluntad.

La melancolía que se asocia a la repetición de lo idéntico es hoy una figura historiográfica cada vez más frecuente. Esta dimensión perversa de la hiperconciencia de la temporalidad, que congela el tiempo con la eterna repetición de lo Mismo, constituye el resultado sombrío de una conciencia autorreflexiva histórica exacerbada²³. En ese sentido, la nostalgia expresada por Novalis, propia de la historia de la filosofía y de ciertas formas de filosofía de la historia, consistiría un eterno vagar en sí misma de la filosofía, en busca de la casa perdida, de la tradición que se ha vuelto extraña, del legado sin instrucciones. Como dice Heller, «la nostalgia es la que resucita al pasado muerto, hace que los muertos hablen y actúen como si tuvieran vida(...) estos muertos son todo lo que deseamos ser. Ellos también hacen cosas que nosotros tememos hacer y atraviesan experiencias que, con solo soñarlas, nos producen horror»²⁴.

Pero no cabe conducirse a engaño respecto a este deseo de resucitar a los muertos; Heller señala el origen de esa nostalgia, su verdadero lado oscuro en el hecho de que: «La nostalgia no es el deseo del otro. Es el deseo de la otredad»²⁵. Esto es lo decisivo. En una época donde la realidad se vuelve unívoca y evidente, lo que se contempla con nostalgia, lo que parece haber sido perdido, es la posibilidad de un *algo otro, un algo más*. En este sentido, tenemos una verdadera dificultad para reconocer a algo el estatuto de lo Otro, para distinguir cambios de meras variaciones. Por eso afirma Heller que la conciencia histórica posmoderna, en su práctica crítica, consiste en «el reconocimiento de la diferencia en un mundo donde la modernidad ha sido generalizada (de manera empírica)». De la extensión generalizada de la modernización²⁶ como única realidad posible derivaría nuestra dificultad por reconocer como nuestros –modernos– también los acontecimientos extremos traumáticos, los sueños y las pesadillas contenidas en el pasado. Una dificultad del *hacerse cargo*, que Cruz ha

22 A. Heller; op.cit., 11.

23 El carácter engañoso del paradigma de transparencia mutado en opacidad en el marco de las sociedades industriales contemporánea ha sido extensamente abordado por sociólogos como Luhmann –*Sistemas sociales*. Barcelona, Anthropos, 1889 y Beck –*Modernización reflexiva*, Madrid, Alianza, 1994– o filósofos como Vattimo –*La sociedad transparente*. Barcelona, Paidós, 1996, entre otros. El cargo formulado por estos autores se orienta en esa dirección nietzscheana que señala los riesgos de una hiperreflexividad, que incluiría ciertas formas de conciencia histórica. La posición de Cruz en este sentido sería más benjaminiana, rescatar la posibilidad contenida en el pasado.

24 A. Heller; op.cit., 64.

25 A. Heller; op.cit., 64.

26 Aquí convendría distinguir, como hace Giddens en *Las consecuencias de la modernidad*. Madrid, Alianza, 1990, entre *modernidad* y *modernización*, siendo la segunda el intento de traducción empírica, sometida a la idea de progreso, de los principios de la primera.

sostenido en otros lugares de su obra y que ha aplicado concreta –y acertadamente a– la necesidad de asumir como factura humana, no como figura trascendente, el mal histórico que somos capaces de hacer²⁷.

Regresando a la perplejidad de la voluntad, según argumenta Heller, ésta se debe precisamente a una modernización asfixiante que ha sofocado el principio de una esperanza²⁸ -entendiendo este término no en un sentido escatológico sino como una confianza en el hacer humano. Escribe así que allá donde la historia llega a un fin, no se necesita la esperanza. De ahí, «que el impulso constante hacia el futuro trascendente haya llegado a ser el principio práctico regulativo y constitutivo de la historia europea, donde el término «práctico» vale por «histórico-político» y no primariamente por «ético»²⁹. Allá donde el progreso, la simple marcha imparable de la máquina de gestión social, sustituye de manera permanente a la relación ética como vertiente práctica del hacer humano es casi inevitablemente la perplejidad de la voluntad, la desorientación generalizada. A pesar de todo, queda otra opción, señala Heller, precisamente a partir de la estrategia hegeliana. Allá donde la esperanza hacia el futuro resulta incierta se puede recordar que Hegel «proyectó la esperanza (como un tipo de *sollen*) en el futuro del pasado»,³⁰ en las posibilidades aún contenidas en él. Si la crisis es histórica su salida también deberá serlo sólo es posible una salida inmanente a la historia misma.

5. La siguiente invitación al diálogo con Manuel Cruz va también en esta línea de conjugación de tiempos históricos. La creciente complejidad que está tomando la operación de temporalización característica de la reflexión histórica es algo que el autor conoce muy bien, entre otras fuentes, por el interés con el que siempre ha acogido y difundido la obra de Reinhard Kosseleck. Así, en los libros de Manuel Cruz, se suscribe la posición de que el avance de la historiografía como práctica intelectual está relacionado con la experimentación en el lenguaje –y muy especialmente en su estructura verbal temporal– empleado por los historiadores y filósofos de la historia. La historia tiene que ver con el tiempo, obviamente, pero se ha tardado siglos en intentar definir con algún rigor lo que caracteriza al *tiempo histórico* en cuanto principio metodológico y experiencia colectiva. El trazado de la noción de tiempo moderna comenzó a surgir como proyecto explícito en la Ilustración. La cuestión que se planteaban los ilustrados era deducir el criterio del tiempo histórico desde el interior de la historia misma. Tal como menciona Kosseleck³¹, el propio Kant pensó que hasta entonces la historia había seguido a la cronología, mientras que ahora la cronología debía comenzar a seguir a la historia. El programa ilustrado sobre el tiempo y la historia consistía en someter el tiempo histórico a criterios que sólo pudieran ser derivados de una comprensión de la historia en sí misma. Sólo entonces, la gente empezó a organizar de veras la escritura de la historia de acuerdo con aspectos internos a la misma: políticas, acontecimientos culturales

27 Para una discusión de la figura del sublime como figura historiográfica aplicada a acontecimientos extremos, remito una vez más a M. Cruz; *Acerca de la dificultad de vivir juntos*. Barcelona, Gedisa, 2007.

28 O, más bien, el entusiasmo o la «ilusión», como prefiere denominarla Cruz en FH, en vez de «esperanza», debido a las connotaciones teleológicas de esta última.

29 A. Heller; op.cit., 77.

30 A. Heller; op.cit., 77.

31 R. Kosseleck; *The practice of Conceptual History: Timing history, spacing concepts*. Stanford, Stanford University Press, 119.

que se supone que pudieran marcar el tiempo de las sociedades, etc; en suma, el tiempo histórico se articuló respecto a criterios inmanentes a la misma. Se abrió con ello el espacio de una reflexión sobre los criterios de lo histórico. La temporalización de la historia es por eso la operación propia de los estudiosos de la historia, frente a otras disciplinas sociales, en la medida en que tratan de insertar el abordaje del cambio en el marco de una teoría sobre la experiencia del tiempo como principio de organización.

Por eso extraña un tanto que el tratamiento de la obra de Derrida que Cruz realiza en FH, hable de ética, de política, de literatura, pero se refiera proporcionalmente poco a cuestiones específicas de teoría de la historia. Concretamente, se echa de menos la referencia al impacto que las operaciones de desestabilización de categorías centrales metafísicas como el tiempo en *Espectros de Marx*³² puede tener sobre la filosofía de la historia actual. En efecto, el título del capítulo se refiere a que la deconstrucción es un nuevo instrumental para la filosofía de la historia, pero el capítulo en sí, aun siendo una brillante síntesis de puntos nodales de la filosofía derridiana, nos deja con ganas de saber más acerca de ese carácter prometido de herramienta para la filosofía de la historia. Centraré un poco más mi pregunta en un pasaje de este capítulo. Cruz afirma que el Otro es «el eje y el hilo conductor» de la segunda etapa derridiana, abordado a veces de manera directa y otras indirecta, mediante el análisis de sus supuestos o sus efectos. El Otro en *Espectros de Marx* queda, según Cruz, tematizado en la figura del espectro «que indicaría un lugar y una modalidad de la presencia del otro»³³. Creo que es precisamente el deslizamiento de una interpretación del otro como un sujeto empírico lo que nos priva aquí de que Cruz desarrolle un tema extraordinario.

El Otro derridiano no es ni el Otro de carne y hueso levinasiano ni una abstracta otredad temporal de tipo heideggeriano. Derrida no trabaja sobre el Otro concreto o abstracto sino más bien sobre la otredad misma, como forma de relación que nos concede nuevas posibilidades ético-epistemológicas por descubrir en el seno mismo de las posiciones de discurso, esto es, de manera inmanente al lenguaje mismo. El tiempo espectral nos proporciona así un «instrumental de nuevo cuño» para la filosofía de la historia. El tiempo es la base para que yo me haga otro a mí mismo y para que las sociedades se hagan extrañas a sí mismas, algo que puede desorientar pero también empujar hacia el futuro. Un momento de autodes(cons)trucción que es un disolvente de la identidad. Pienso que cabe entender esta figura del Otro expresado en *Espectros* no sólo en los otros concretos sino como tiempo histórico. El tiempo histórico de la *metanoia*, el *kairós*, del riesgo y de la oportunidad, pero definido por un principio inmanente que se sitúa en primer término en el lenguaje mismo con el que nos describimos. No se trata así de absorber al Otro histórico ni tampoco de identificarse empáticamente con él, sino más bien de dejar que el otro nos «invada», nos disloque, nos cambie tras el encuentro de nuestro tiempo con el suyo. No creo que declarararnos hijos o camaradas del tiempo de otros nos ayude a determinar una acción hacia el futuro. Para un proyecto emancipador como el que propone Cruz, me inclino a creer con Weil que hay más futuro en el acto de «de-crearse» a partir del encuentro con el pasado que en el de «recrearse» con él.

32 J. Derrida; *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995.

33 M. Cruz; FH, 219 y ss.

Creo que el propio Manuel Cruz, cuando se refiere a la noción de «acontecimiento»³⁴ en el capítulo anterior, tendría una magnífica oportunidad para poner en relación lo anterior con el carácter humano de creación del acontecimiento –que él sitúa en el *sujeto-que-hace* como locus de la contingencia. Mediante esa apertura el tiempo histórico se hace otro para sí mismo precisamente en el riesgo del encuentro más radical, más desprotegido. La confrontación con la contingencia, con el peligro incluso, es el disolvente de un peso excesivo del pasado.

Para Kosseleck, son dos las categorías antropológicas o metahistóricas con las que se puede dar cuenta del tiempo histórico: espacio de experiencia y horizonte de expectativas. No hay acto histórico que no se base en las experiencias y expectativas de aquellos involucrados en él. El conocimiento histórico acumulado como experiencia no puede ser transformado en expectativa sin abrir una brecha, sin efectuar una ruptura³⁵. El espacio de experiencia y el horizonte de expectativa nunca guardan una relación estática entre ellos, sino que las expectativas se mueven precisamente alejándose del horizonte de experiencia. Por eso, cuanto menos pesan los conceptos políticos «experiencialmente» más expectativas despiertan. Pero también, cuanto más se lo aleja de su carácter de pasado con el que medirse, advierte bien Cruz, el acontecimiento acaba por adquirir una tonalidad mística, alejada de su origen humano³⁶. Aquí me encuentro en profundo acuerdo con su postura. La ambivalencia del concepto de «acontecimiento» tal como se está manejando hoy en determinados lugares de la filosofía política contemporánea reside en esta doble posibilidad: o utopía o contingencia. Tal como sostiene Heller, la utopía se expresa a través de la negación del presente, mientras que lo contingente es el presente mismo, el aquí y ahora que la utopía rehúsa y que en este sentido vacía de contenido. El presente parece no tener sentido para quienes «infatuados por todo aquello que *debe ser*, cegados por la luz de *ninguna parte*, se tornan incapaces de reconocer la rosa en la cruz del presente»³⁷. Pero «las grandes utopías no son meros inventos de la imaginación humana. Toman su fuerza en la realidad; en cuanto existen, existen en el presente. La utopía es vivida, practicada y sostenida por hombres y mujeres como una forma de vida. La forma utópica de vida es, para aquellos que la viven, la rosa en la cruz del presente»³⁸.

6. El horizonte móvil de la filosofía de la historia. Voy a terminar esta discusión retomando la imagen que se repite en todo el libro, la de unos *límites en movimiento de la idea de lo histórico* y sus procesos de representación, ese hacer historio-gráfico –en tanto la historia es escritura– por el que la historia, sabiéndose dispositivo de narración no renuncia a la realidad sino que instaura una nueva relación con ella. Mi pregunta aquí a Manuel Cruz es una invitación a que nos hable acerca de hacia dónde cree que caminan los desarrollos más recientes de la reflexión sobre lo histórico –entre los que cabe mencionar los *trauma studies*, las nuevas temporalizaciones historiográficas (historia del presente, historia contrafactual,

34 M. Cruz; FH, 201 y 202.

35 R. Kosseleck; *The practice of Conceptual History: Timing history, spacing concepts*. Stanford, Stanford University Press, 127.

36 M. Cruz; FH, 201 «las sociedades resignadas o indiferentes ante su futuro se piensan en términos de acontecimiento».

37 A. Heller; *Una filosofía de la historia en fragmentos*. Barcelona, Gedisa, 1999, 82.

38 A. Heller, op.cit., 86.

etc) por los que este conjunto de saberes metahistóricos va a seguir suscitando un genuino y creciente interés en el campo del pensamiento contemporáneo. Para Michel De Certeau³⁹, la tarea presente suponía una movilización de la historiografía sobre los límites, sobre lo que escapa al discurso histórico. Hoy día su propuesta mantiene la máxima vigencia. «Situarse», orientarse, significa saberse en relación con otros discursos, plantear la discursividad en su relación con aquello que ha eliminado, medir los resultados en función de los objetos que escapan a este límite móvil. ¿Piensa Manuel Cruz seguir el viaje de las vidas de este libro en busca de la línea móvil del horizonte histórico? Le deseamos toda la suerte en esa travesía. Hegel buscó la rosa en la cruz del presente, pero antes que él ya se comprobó que «de la rosa sólo queda el desnudo nombre» —«*Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus*»— El presente, que florece una sola vez, es poco, un nombre pasajero. Sin embargo, es todo lo que hay. Todo por pensar siempre, una vez más.

39 M. De Certeau; *L'écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard, 1975, 64.